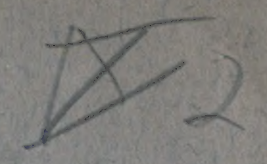

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04341 1404


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY



Forschungen

zur

Geschichte des neutestamentlichen Kanons

und

der altkirchlichen Literatur

herausgegeben von

Th. Zahn.

V. Teil.

I. **Paralipomena** von **Th. Zahn.**

II. **Die Apologie des Aristides** untersucht und wiederhergestellt von **R. Seeberg.**



Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1893.

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Inhalt.

Paralipomena

von

Theodor Zahn.

I. Die Chronologie des Montanismus.

1. Die Dankbarkeit, welche wir dem Eusebius für seine Auszüge aus den für die Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts wichtigen zeitgenössischen Quellenschriften schulden, darf uns nicht bestimmen, ihm ein chronologisches Wissen zuzuschreiben, welches über die von ihm uns mitgetheilten Angaben der Quellen hinausgeht, zumal wo es sich um eine geistige Bewegung wie den Montanismus handelt, welche sich mit den chronologisch bestimmbaren Thatsachen der politischen Geschichte nicht unmittelbar berührt, und welche auch nicht so bald zu bedeutenden kirchlichen Handlungen geführt hat, die ihrerseits chronologisch zu bestimmen sind. Wenn Eusebius in der Chronik zu a. Abr. 2187 = 171 p. Chr.[1] die Blüthezeit des Apolinarius oder Apollinaris[2] von Hierapolis ansetzt und zum folgenden Jahr 172 bemerkt: „Phrygum pseudoprophetia orta est“, so sind das zwei ganz gleichartige Angaben und die zweite ebensowenig als überliefertes Datum eines Einzelereignisses zu betrachten, als die erste. Der Name des Apolinarius ist in der Vorstellung des Eusebius mit den Anfängen der montanistischen Bewegung verknüpft; denn Apolinarius hat, wie Eusebius anderwärts sagt, gegen den Montanismus geschrieben, als Montanus und seine Prophe-

1) Eus. chron. ed. Schoene II, 172. Für die Umrechnung cf. A. v. Gutschmid, De temporum notis, quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus, Kiliae 1868, p. 27. Für die Zeit von a. Abr. 2017—2209 ist 2016 zu subtrahiren, für die Zeit von a. Abr. 2210—2343 dagegen 2018. In der Bearbeitung des Hieronymus steht zwischen den beiden oben angeführten Daten noch die Blüthe des Dionysius von Korinth (cf. Syncellus), und es folgt Tatian als Stifter der Enkratitensekte (cf. Chron. pasch. bei Schoene).

2) Ueber die richtige Form dieses Namens s. die unten folgende Abhandlung.

tinnen noch am Leben waren und die Zeitgenossen durch ihr Weissagen aufregten[1]. Dies letztere muß Eusebius der ihm vorliegenden Schrift des Apolinarius entnommen haben. In dreifachem, überladenem Ausdruck spricht er aus, daß Apolinarius nicht als ein nachgeborener Historiker, sondern als ein Zeitgenosse des Anfangs der montanistischen Bewegung und der Anstifter derselben geschrieben habe, was von anderen antimontanistischen Schriftstellern, wie von dem vielberufenen Anonymus und von Apollonius nicht gilt. Die Zeit, da „noch Montanus“ selbst und seine Genossinnen wirkten, gilt dem Eusebius eben darum, weil jene noch lebten, als die Anfangszeit der montanistischen Bewegung, welche ihre Stifter und dessen Genossinnen überlebt hat.

Ueber die Abfassungszeit der antimontanistischen Schrift des Apolinarius besaß Eusebius, abgesehen von dem Gesagten, keine nähere Kunde. Er versichert zwar, dass Apolinarius diese nach seinen übrigen Schriften, später als diese geschrieben habe. Dies könnte aber als glaubwürdig nur unter der Voraussetzung gelten, daß Apolinarius in der antimontanistischen Schrift sich als Autor der sämtlichen von Eusebius (IV, 27) aufgezählten Schriften bekannt hätte. Das ist aber unglaub-

---

1) Nach Aufzählung der übrigen Schriften des Apolinarius sagt Eusebius h. e. IV, 27 *καὶ ἃ μετὰ ταῦτα συνέγραψε κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως, μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον, τότε γε μὴν ὥσπερ ἐκφύειν ἀρχομένης, ἔτι τοῦ Μοντανοῦ ἅμα ταῖς αὐτοῦ ψευδοπροφήτισιν ἀρχὰς τῆς παρεκτροπῆς ποιουμένου.* Diese Worte sind von Harnack (Texte und Unters. I, 1, 233) und, wie es scheint unter dem Einfluß von dessen äußerst fehlerhafter Uebersetzung auch von Völter (Zeitschr. f. wiss. Th. XXVII, 25) dahin misverstanden worden, daß der Montanismus bald nach der Bestreitung durch Apolinarius „offen“, also offener als bisher, „ans Licht getreten“ oder „einen neuen Aufschwung genommen“ habe. Hält man sich an die wirkliche Bedeutung von *καινοτομηθείς* „neu erfunden, gestiftet, eingeführt“, erinnert man sich ferner, was die dabei stehende Zeitbestimmung anlangt, an eine sehr gewöhnliche griechische Redewendung (Winer, Gramm. § 61, 4 etc. 6. Aufl. S. 492; Kühner, Griech. Gr. II, 288), und beachtet man endlich die Stellung des *ἔτι*, so wird man nicht zweifeln, daß zu übersetzen ist: „und was er nach diesen (genannten Schriften) gegen die phrygische Sekte geschrieben hat, nicht lange Zeit nach ihrer Stiftung, da sie eben damals gleichsam hervorzusprossen anfing, während noch Montanus und seine falschen Prophetinnen die Anfänge der (montanistischen) Ausschreitung machten.“

lich; denn was könnte ihn bewogen haben, in einer den ernstesten und brennendsten praktischen Fragen des kirchlichen Lebens gewidmeten Schrift seine bisherigen literarischen Verdienste unter genauer Titelangabe herzuzählen. Daran ist um so weniger zu denken, als diese Schrift des Apolinarius nicht ein eigentliches Buch, sondern ein kirchliches Sendschreiben gewesen ist. Dies ergibt sich nämlich aus Eus. h. e. V, 19 unter der unanfechtbaren Voraussetzung, daß Serapion von Antiochien in seinem Sendschreiben an Karikus und Pontius sich auf dieselbe Schrift des Apolinarius bezieht, welche Eusebius IV, 27 erwähnt und V, 16, 1 nochmals berührt hat. Man müßte sonst annehmen, daß Apolinarius zwei verschiedene Schriften gegen den Montanismus gerichtet hat. Die einzige, von der wir wissen, nennt aber Serapion nicht *σύγγραμμα*, oder ähnlich, sondern *γράμματα*. Das heißt aber nicht „das Buch“ oder gar „die Schriften“ [1], sondern „ein Schreiben, ein Brief oder Briefe“. Aus diesem Sendschreiben aber war nicht nur des Apolinarius eigene Meinung, sondern nach Serapion (Eus. V, 19, 2) auch die der ganzen Brüderschaft in der Welt zu ersehen. Es waren darin also bereits Urtheile anderer Kirchenlehrer aus verschiedenen Ländern verzeichnet. Dies sagt aber Eusebius auch ausdrücklich. Nachdem er nämlich an der Hand von Serapions Schrift die zustimmenden Unterschriften eines Märtyrers Aurelius Quirinius und eines Bischofs Aelius Publius Julius mitgetheilt hat, fügt er noch hinzu: *καὶ ἄλλων δὲ πλειόνων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων συμψήφων τούτοις ἐν τοῖς δηλωθεῖσι γράμμασιν αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις.* Daß hierunter nicht der Brief des Serapion, sondern die Schrift des Apolinarius zu verstehen sei, wird schon dadurch ziemlich sicher, daß nur die letztere vorher als *γράμματα*, diejenige des Serapion dagegen zweimal als *ἐπιστολή* bezeichnet war. Ferner ist durch nichts angedeutet oder sonst wahrscheinlich zu machen, daß an dem Brief des Serapion an

---

1) So Harnack l. l. 233. Auch der Ausdruck des Eusebius (IV, 27) „was Apolinarius gegen die phrygische Sekte geschrieben hat“ (cf. V, 19, 1 *τὰ Ἀπολιναρίου κατὰ τῆς δηλωθείσης αἱρέσεως*) hält sich von der Bezeichnung der Arbeit als eines größeren und gelehrten Werkes fern. Eher könnte eine Mehrheit solcher Werke so bezeichnet sein; wenn aber dies nicht, so ist zu übersetzen und zu verstehen, wie ich sagte.

Karikus und Pontius auswärtige Bischöfe mitbetheiligt gewesen sind[1]. Dagegen hatte Serapion von der Schrift des Apolinarius behauptet, daß daraus zu erkennen sei, wie die sogenannte neue Prophetie bei der ganzen Brüderschaft in der Welt verabscheut worden sei. Eben hiefür bilden die von Eusebius nach Serapion buchstäblich angeführten Unterschriften, besonders diejenige eines thracischen Bischofs[2], und

---

1) Cf. Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 31. Wenn derselbe die beiden anderen Möglichkeiten offen läßt, daß Serapion entweder ein Synodalausschreiben kleinasiatischer Bischöfe oder ein Gutachten auswärtiger Bischöfe in seiner Schrift mitgetheilt habe, so wird er erstens den oben vorgetragenen exegetischen Erwägungen nicht gerecht, und zweitens erklärt er nicht, warum Eusebius das nicht gesagt und statt dessen nur die Berufung Serapions auf die Schrift des Apolinarius hervorgehoben hat.

2) Debeltus (Develtum oder wie sonst noch der Name geschrieben wird, s. Forbiger, Alte Geographie III², 741), die römische Kolonie in Thracien, deren Bischof Aelius Publius Julius ist, ist das heutige Burgas. Das Anchialus, welches dieser Bischof als Wohnort, wohl auch als Bischofssitz des Sotas erwähnt, ist also auch nicht die cilicische Stadt dieses Namens in der Nähe von Tarsus, sondern das dicht bei Burgas an der Küste von Rumelien gelegene Anchialos. Daß ein dort wohnhafter Christ oder Bischof sich persönlich mit der Prophetin Priscilla berührt hat, ist ebenso wenig wunderbar, als daß in der Schrift des Apolinarius von Hierapolis eine Zustimmungserklärung eines thracischen Bischofs zur Verdammung des Montanismus enthalten war. Allerdings wird jener Sotas von Anchialus nicht in seiner Heimat, sondern in Phrygien mit Priscilla zusammengetroffen sein; aber es kann das bei Gelegenheit einer durch ganz etwas Anderes veranlaßten Reise des Sotas geschehen sein. Der Bischof von Debeltus braucht überhaupt nicht an jenen ersten aus Anlaß des Montanismus in Phrygien abgehaltenen Synoden (Eus. V, 16, 10. 16. 17) theilgenommen zu haben. sondern kann als auswärts wohnender Bischof von Apolinarius zu einer zustimmenden Aeußerung aufgefordert worden sein, ohne jemals in Kleinasien gewesen zu sein. Die näheren Umstände können wir aus den drei Zeilen des thracischen Bischofs natürlich nicht deutlich erkennen. Daraus, daß er den Sotas von Anchialus *μακάριος* nennt, folgt freilich nicht, daß derselbe nicht mehr am Leben war (cf. dagegen in Kürze Eus. h. e. V, 16, 15; VI, 11, 6). Aber warum betheuerte er mit einem Eide, daß der selige Sotas einst die Priscilla zu exorcisiren versucht habe? Die natürliche Erklärung ist doch die, daß Sotas in Anchialus nicht mehr selbst als Zeuge auftreten kann, und daher der Bischof der Nachbarstadt Debeltus auf Grund seiner persönlichen Bekanntschaft mit Sotas dies bezeugen muß. Hatte Sotas bei den ersten

die zusätzliche Bemerkung des Eusebius, daß solcher Unterschriften noch mehrere vorhanden seien, den urkundlichen Beleg. Diese Unterschriften waren also zweifellos in der Schrift des Apolinarius, in der Schrift des Serapion aber nur insofern enthalten, als dieser das Schriftstück des Apolinarius vollständig oder bruchstückweise mitgetheilt hatte. Der scheinbare Selbstwiderspruch des Eusebius, welcher darin zu liegen scheint, daß er einmal sagt, die fraglichen Unterschriften seien in der *ἐπιστολή* des Serapion zu lesen (V, 19, 3), und sodann, dieselben seien in den vorher erwähnten *γράμματα* des Apolinarius enthalten (V, 19, 4), löst sich sehr einfach. Wenn Serapion seinen Freunden schreibt, er habe ihnen das Schreiben des Apolinarius zugeschickt, so wird das, wie in anderen ähnlichen Fällen [1], in der Form geschehen sein, daß Serapion eine Ab-

---

Kämpfen der phrygischen Geistlichkeit mit den neuen Propheten eine Rolle gespielt, so kann eben dies den Apolinarius veranlaßt haben, das Zeugnis des entfernt wohnenden Mannes schriftlich einzuholen, worauf dann, da Sotas inzwischen gestorben, der Bischof von Debeltus antwortete.

1) Cf. Polykarps Brief an die Philipper (13, 2), welchem eine Anzahl von Briefen des Ignatius in Abschrift beigefügt war, die erste Sylloge Ignatiana. Dem Bericht der Gemeinde von Lyon über die Martyrien vom J. 177, welcher an die asiatischen und phrygischen Christen gerichtet war, wurden ebenso beigefügt 1) verschiedene im Gefängnis geschriebene Briefe der inzwischen verstorbenen Märtyrer an die asiatischen Brüder, 2) ein solches derselben Confessoren an Eleutherus von Rom, 3) wahrscheinlich aber auch ein Schreiben der Gemeinde von Lyon an Eleutherus, Eus. V, 3, 4 — 4, 2 cf. V, 1, 3. Zur Abwehr vorgekommener Confusionen cf. Prot. RE. VII [2], 138 f. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfs S. 77 A. 1 behauptet, schwerlich mit Recht, daß nach Rom nur ein Schreiben der Märtyrer von Lyon durch Irenaeus gebracht worden sei. Von diesem handelt Eus. V, 4, 1 f. Vorher aber schreibt er: „Die Brüder in Gallien (die Gemeinden von Lyon und Vienne) fügen (am Schluß ihres Berichts über die Martyrien) ihr eigenes vorsichtiges und sehr rechtgläubiges Urtheil hierüber (über den Montanismus) hinzu, indem sie zugleich auch verschiedene Briefe der bei ihnen vollendeten Märtyrer vorlegten, welche diese, noch im Gefängnis befindlich, an die Brüder in Asien und Phrygien geschrieben hatten; indem sie außerdem aber auch an den damaligen römischen Bischof Eleutherus des Friedens wegen (Brief und Gesandte) schickten.“ Es dürfte doch klar sein, daß nicht der Relativsatz, in welchem die Märtyrer Subjekt sind, sondern der mit *ἐκθέμενοι* beginnende, übergeordnete Participialsatz hinter *διεχάραξαν* sich fortsetzt, daß also ebenso wie *ἐκθέμενοι* auch das hiezu gegensätzliche *οὐ*

schrift jenes Schreibens seinem eigenen Schreiben hinten angefügt hat. In dieser Verbindung, als Beilage und Anhang des Briefs des Serapion, hat Eusebius das Schreiben des Apolinarius gegen den Montanismus kennen gelernt. Er konnte daher ebensowohl sagen, im Brief des Serapion, als in dem Schreiben des Apolinarius seien jene eigenhändigen Zustimmungserklärungen zahlreicher Bischöfe enthalten. Aus dem Schreiben des Apolinarius mußte Eusebius entnehmen, daß es abgefaßt worden sei, nachdem die neue Prophetie ein Gegenstand kirchlicher Verhandlungen geworden war, welche sich bereits weit über die Ursitze des Montanismus hinaus, bis nach Thracien hin erstreckten. Da er nun in der früher geschriebenen Chronik die Entstehung des Montanismus zum J. 172 angesetzt hatte, so wird er aus dem Inhalt der antimontanistischen Schrift des Apolinarius geschlossen haben, daß sie erheblich später geschrieben sei. Die andere Beobachtung, welche ihn veranlaßte, dieselbe Schrift in die Anfangszeit des Montanismus zu verlegen, daß sie nämlich noch zu Lebzeiten Montans selbst und der Priscilla und Maximilla geschrieben war, brauchte ihn nicht in jener Schlußfolgerung zu hindern; denn die Anfangszeit des Montanismus ist, wie wir sahen, für Eusebius eben die Zeit, während welcher die Stifter noch lebten. Wann aber jene gestorben seien, war ihm nicht überliefert, und dies zu wissen, hat Eusebius sich nicht einmal den Schein gegeben. Er wird also angenommen haben, daß Apolinarius seine Schrift gegen den Montanismus etwa um 180 geschrieben habe. Nun kannte Eusebius die Apologie, welche Apolinarius an Marc Aurel gerichtet hatte, oder glaubte doch zu wissen, daß sie an diesen gerichtet war (h. e. IV, 26, 1; 27). Er wird daraus geschlossen haben, daß sie ebenso wie diejenige des Melito während der Jahre 170—176, in welchen Marc Aurel keinen Mitregenten hatte, geschrieben war. Obwohl Eusebius die Schrift des Apolinarius über das Passa nicht erwähnt, mag er doch etwas von der Betheiligung desselben an dem Osterstreit gewußt haben, welcher nach Melito (Eus. IV, 26, 3) in Laodicea ausbrach. Dieser fiel aber jedenfalls, schon darum, weil Melito darüber berichtet hatte, erheblich früher als um 180.

μὴν ἀλλὰ καὶ . . πρεσβεύοντες die gallischen Gemeinden zum Subjekt hat. Darum kehrt auch Eusebius c. 4, 1 mit gegensätzlichem Nachdruck zu den Märtyrern zurück.

Aus diesen und anderen Beobachtungen und Erwägungen mag Eusebius sich die Ansicht gebildet haben, daß die Schrift gegen den Montanismus später als die übrigen Schriften des Apolinarius geschrieben sei. Davon, daß Eusebius irgend welche für ihn verständliche Data absoluter Chronologie über die Abfassungszeit der antimontanistischen Schrift des Apolinarius oder über die Zeit des Todes der ersten montanistischen Propheten oder über den ersten Anfang der ganzen Bewegung überliefert bekommen habe, fehlt jede Spur, und eben deshalb darf das Gegentheil als sicher gelten. Allerdings las Eusebius bei dem Anonymus (V, 16, 7), daß Montanus unter dem Proconsulat des Gratus zuerst aufgetreten sei, und er las von einem Proconsul Aemilius Frontinus bei Apollonius (V, 18, 9). Aber er macht von diesen Daten keinen Gebrauch, sondern begnügt sich in Bezug auf die Anfänge und die Weiterentwicklung des Montanismus mit den unbestimmtesten Redensarten. Er hat ein Interesse daran, die Zeit der antimontanistischen Schriften, die er excerpirt, zu bestimmen. Aber er muß sich mit den relativen Angaben der Quellenschriften begnügen, auch wo er recht eigens auf die Abfassungszeit derselben reflektirt [1]. Darin liegt der Beweis dafür, daß Eusebius jene an sich absoluten Daten seiner Quellen nicht zu verificiren im Stande war. Wie sollte er aber auch dazu fähig gewesen sein? Es gab ja Consularfasten, in welchen er die Namen der nachmaligen Proconsuln Asiens möglicherweise als Consuln hätte auffinden können, obwohl wir mit Hülfe aller historischen und epigraphischen Gelehrsamkeit unserer Tage die Consulate gerade dieser beiden Proconsuln nicht nachweisen können. Aber Eusebius wird sich die auch für ihn wahrscheinlich vergebliche Mühe verständiger Weise erspart haben, sie zu suchen, da er auch nach Auffindung der Namen in den Consularfasten noch lange nicht gewußt hätte, in welchen Jahren Gratus und Frontinus zum Proconsulat in Asien gelangt sind. Es gab damals noch kein „Fastes des provinces asiatiques“. Es kann nicht füglich bezweifelt werden, daß der Name des Proconsuls Statius Quadratus lange vor der Zeit des Eusebius, ja sogar von jeher am Schluß des Martyriums des

1) Eus V, 16, 18 in Bezug auf den Anonymus; V, 18, 12 in Bezug auf Apollonius. Dies auch gegen Voigt S. 56.

Polykarp genannt gewesen ist. Aber Eusebius, welcher den größten Theil dieses alten Berichts seiner Kirchengeschichte einverleibt, läßt diese genaue Zeitbestimmung weg, weil sie für ihn nichtssagend war; und er setzt den Tod Polykarps in der Chronik wie in der Kirchengeschichte unter Marc Aurel, statt unter Antoninus Pius, in der Chronik um 12 Jahre zu spät[1]. Die Provinzialen datirten nicht selten die in ihrer eigenen Provinz vorgefallenen Ereignisse der Gegenwart und der näheren Vergangenheit nach den Proconsulaten[2]. Für die Bewohner anderer Provinzen und für die Historiker der nachfolgenden Jahrhunderte waren diese Angaben chronologisch völlig werthlos.

Auch die Bemerkungen des Eusebius in seinem Bericht über die Schreiben der Confessoren und der Gemeinde von Lyon an die Gemeinden Asiens und Phrygiens und an Eleutherus von Rom in Sachen des Montanismus[3] zeugen von nichts weniger als von chronologischer Ueberlieferung im Besitz des Eusebius. Schon daß er nicht den Montan und seine Prophetinnen als damals lebende Personen, sondern mit einem sehr unbestimmten Ausdruck die Partei des Montanus, des Alcibiades und des Theodotus nennt, verbietet es uns, hier eine bestimmte Kunde über die Zeit des Wirkens und des Todes Montan's zu suchen. Wenn Eusebius bemerkt, daß eben damals im J. 177 diese Partei zuerst bei Vielen die Vermuthung erweckt habe, daß sie im Besitz wirklich prophetischer Begabung sei, und daß in Folge davon in den verschiedenen Kirchen eine Meinungsverschiedenheit bestanden habe, zu deren Beseitigung die Sendschreiben der Confessoren und das dieselben begleitende Urtheil der Gemeinde beitragen sollten, so ist damit nur das gesagt, was sich aus der Existenz jener Sendschreiben von selbst ergibt, daß nämlich das kirchliche

---

1) Eus. h. e. IV, 15; Chron. ad a. Abrah. 2183; cf. übrigens Forsch. IV, 266 f. 271 f. 274.

2) Cf. außer den drei im Text erwähnten Beispielen noch Eus. h. e. IV, 26, 3, auch die von Tertullian erwähnten afrikanischen Proconsulate (ad Scapulam 3. 4) und zahlreiche Inschriften (C. I. Gr. 2963c. 2965. 2966 etc.).

3) Eus. V, 3, 4 *τῶν δ' ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς ἐκφερομένων κτλ.*

Urtheil über den Montanismus im Jahr 177 noch nicht ein einstimmiges war. Dies konnte dem Eusebius, welcher sich den Anfang der Bewegung um 172 dachte, nicht auffällig sein, und wiederum die Unfertigkeit des allgemeinen Urtheils der Kirche über den Montanismus im J. 177 konnte ihn nur in der Vorstellung bestärken, daß derselbe nicht gar viele Jahre vorher aufgekommen sei. Aber irgend welche sichere Grundlage für eine bestimmtere chronologische Vorstellung von den Anfängen des Montanismus finden wir in diesen Bemerkungen des Eusebius nicht. Wir müssen also in chronologischer Hinsicht überhaupt auf die Führung des Eusebius verzichten und müssen uns an die von ihm benutzten älteren Quellen halten, soweit er sie uns mitgetheilt hat.

2. Von den unmittelbar aus dem Kampf der Kirche mit dem Montanismus geborenen Schriften, von denen wir durch Eusebius einige Kunde haben, hat er selbst einige sogut wie unberücksichtigt gelassen. Diejenige des Miltiades, deren Thema oder Titel er aufbewahrt hat, scheint er nur aus der Schrift des Anonymus zu kennen, worin sie erwähnt war[1]. Eusebius theilt nichts daraus mit, und wir wissen eben nur, daß sie einige Zeit vor dem Werk des Anonymus erschienen war. Auch die antimontanistische Schrift des Claudius Apolinarius, aus welcher Eusebius nur die oben erörterten Zustimmungserklärungen mitgetheilt hat, gibt uns keinen Anhalt für die Chronologie des Montanismus. Wir wissen, wenn die oben S. 4 ff. gegebenen Erklärungen von Eus. IV, 27 und V, 19 richtig sind, und wenn Eusebius mit dem, was er an ersterer Stelle sagt, Glauben verdient, nur dies, daß Apolinarius schrieb, als einerseits Montanus, Priscilla und Maximilla noch lebten, andrerseits aber bereits lebhafte kirchliche Verhandlungen und Korrespondenzen, welche sich bis zur Westküste des schwarzen Meeres erstreckten, geführt worden waren. Dies hätte für uns aber nur Werth, wenn wir die Abfassungszeit der Schrift des Apolinarius genauer bestimmen könnten. Dazu fehlen uns jedoch die Mittel. Hat er sich literarisch an dem Osterstreit betheiligt, welcher um 165 in Laodicea, also in der nächsten Nachbarschaft seines Wohnsitzes Hierapolis ausbrach,

1) Eus. V, 17, 1. Ueber den Text s. Gesch. d. K. II, 124 A. 2.

und hat er dem Marc Aurel, wahrscheinlich nach dem Tode des Lucius Verus und vor der Mitregentschaft des Commodus, also zwischen den Jahren 169 und 177, eine Apologie überreicht, so war Eusebius im Recht, wenn er seine Blüthezeit mit derjenigen des Melito ungefähr gleichsetzte und in der Chronik zu 171 anmerkte. Ob aber Apolinarius um 160 oder um 190 gegen den Montanismus geschrieben hat, läßt sich hieraus nicht ermitteln. Nur wenn die Chronologie des Montanismus anderweitig festgestellt ist, läßt sich danach bemessen, wann etwa Apolinarius gegen denselben geschrieben haben mag.

Nur einen Terminus ad quem gibt uns das, was Eusebius über die Betheiligung der Märtyrer und der Gemeinde von Lyon im J. 177 mittheilt. Eusebius mußte schon wegen seiner chronologischen Ansicht von der Anfangszeit des Montanismus (s. oben S. 3), aber auch aus theologischem und kirchlichem Interesse, um das Gewicht des relativ milden Urtheils der Lugdunenser über den Montanismus abzuschwächen, sehr geneigt sein, die Sendschreiben von Lyon möglichst nahe an den Ursprung des Montanismus heranzurücken. Um so auffälliger ist, daß er statt Montanus, Maximilla und Priscilla zu nennen, von der Partei des Montanus, des Alcibiades (oder Miltiades) und des Theodotus spricht [1]. Um so sicherer ist, daß Eusebius diese Namen in den Sendschreiben von Lyon gefunden hat. Statt der Prophetinnen nennen die Lugdunenser neben Montanus selbst zwei Männer, von denen wir sonst wenig hören, als Parteihäupter oder Parteistifter. Daraus lässt sich aber chronologisch nichts folgern, weder daß Montanus und Theodotus noch am Leben, noch daß die Prophetinnen bereits gestorben waren. Nach dem Anonymus, über welchen sogleich mehr zu sagen ist, scheint Theodotus nicht sowohl ein Prophet und Lehrer, als ein Mann von weltlichem Ansehen und Vermögen gewesen zu

1) Cf. S. 10 A. 3. Es hat einige Wahrscheinlichkeit, daß hier ebenso, wie anerkanntermaßen Eus. V. 17, 1, gegen die Hss. *Μιλτιάδης* statt *Ἀλκιβιάδης* zu lesen, und daß V, 16, 3 das überlieferte *Μιλτιάδης* festzuhalten ist; cf. Gesch. d. K. II, 124 f. A. 2. Es gab dann einen Führer der Montanisten Miltiades (V, 3, 4; 16, 3) und einen Antimontanisten und Apologeten gleichen Namens (V, 17, 1. 5; 28, 4; Tert. c. Valent. 5). Jedenfalls aber ist Eus. V, 3, 4 und 16, 3 der gleiche Name, sei es Alcibiades oder Miltiades zu lesen.

sein, welcher durch seinen frühzeitigen Beitritt der Ausbreitung der Partei förderlich war [1]. Als der Anonymus schrieb, war Theodotus ebenso wie Montanus und die Prophetinnen bereits gestorben, während man daraus, daß der Anonymus die Partei, gegen welche er schreibt, *τὴν τῶν κατὰ Μιλτιάδην* (oder *'Αλκιβιάδην*) *λεγομένων αἵρεσιν* nennt, vielleicht schließen darf, daß dieser Miltiades oder Alcibiades noch am Leben war. Der „ersten“ Zeit des Montanismus gehören alle diese Namen an, und ins dritte Jahrhundert hinein sind nur die Namen des Montanus, der Priscilla und Maximilla, nicht die des Theodotus und des Alcibiades berühmt geblieben. Ob aber im J. 177 die ganze Bewegung 5 oder 20 Jahr alt war, bleibt vorläufig ungewiß.

3. Einen festen Haltpunkt gewähren uns erst die umfangreichen Fragmente eines Anonymus bei Eus. V, 16. 17. Da die Versuche, denselben mit einem namhaften Schriftsteller aus dem Ende des 2. Jahrhunderts zu identificiren, noch immer nicht aussterben wollen, was dann für den Fall der Richtigkeit solcher Identifikation auch für die Chronologie von Wichtigkeit wäre, so ist zunächst hierüber ein Wort zu sagen. Am hartnäckigsten hat sich die Meinung behauptet, daß der Verfasser der Fragmente Apolinarius sei [2]. Sie ist zuerst durch Rufinus, welcher den ersten Theil von Eus. V, 16 stark verkürzt wiedergibt, in seiner hier dieses Namens kaum werthen Uebersetzung ausgedrückt. Vielleicht fand schon Rufin, wie spätere Griechen, bei Eusebius den durch mehrere noch vorhandene Hss. vertretenen Text vor [3], welcher es scheinbar

---

1) Eus. h. e. V, 16, 14 cf. die Anm. von Heinichen und Bonwetsch S. 156, welche jedoch beide das Richtige an der Auffassung des Valerius nicht ganz zum Recht kommen lassen. Freilich ist *πρῶτον . . . οἷον ἐπίτροπόν τινα* ein Vergleich und keine eigentliche Benennung seiner Stellung; aber der Vergleich weist doch auf die ökonomischen und socialen Angelegenheiten der Partei.

2) So z. B. Baronius zu a. 173 n. 9—12; Lequien, Oriens Christ. I, 833; Hefele, Conciliengesch. I², 83 A.; über Lightfoot s. folgende Anm.

3) Eus. h. e. V, 16, 2 bieten mehrere Hss. *ἀρχόμενος γοῦν τῆς κατ' αὐτῶν γραφῆς τῶν εἰρημένων* (*δή τις*, al. *ἤδη*) *πρῶτον ἐπισημαίνεται κτλ.* ohne die in Klammern gesetzten Worte s. Valesius, Heinichen und Routh, rel. II², 195. So las Nicephorus, wohl auch der Verfasser des Libellus synodicus (Mansi I, 723 *ὁ αὐτὸς πατήρ* sc. Apolinarius soll das berichtet haben, was der Anonymus bei Eus. V, 16, 13—15 aus-

möglich macht, gleich die erste Angabe des Eusebius über den Verfasser der fraglichen Schrift auf den vorher erwähnten Apolinarius zu beziehen. In der That ist dieser verstümmelte Text, rein stilistisch betrachtet, unerträglich. Eusebius sagt nur, daß einer der Zeitgenossen des Apolinarius, welche gleich diesem damals gegen den Montanismus als Schriftsteller auftraten, der Verfasser des umfangreichen, aus drei Büchern bestehenden Werkes sei. Hätte Eusebius in demselben irgendwo einen deutlichen Hinweis auf einen bestimmten, und zumal auf einen ohnehin namhaften Schriftsteller als Verfasser gefunden, so würde er ihn nicht beharrlich als Anonymus behandelt haben[1]. Nicht selbständige Kunde von dem Werk, sondern die bekannte Nachlässigkeit des Hieronymus hat das schon zur Zeit des Eusebius anonym fortgepflanzte Werk bald dem Rhodon, bald dem Apollonius zugeschrieben[2]. Erst moderne Un-

---

führlicher berichtet) und nach Lightfoot, Colossians Ed. 2 p. 56 die syrische Uebersetzung des Eusebius. Man müßte dann, wie es die Urheber der LA. jedenfalls gemeint haben, *τῶν εἰρημένων* unnatürlicher Weise als Apposition zu *κατ' αὐτῶν* fassen und auf die Montanisten beziehen. Auch so noch wäre die Darstellung des Eusebius seiner unwürdig. Nachdem er von mehreren anderen gelehrten Männern geredet hat, welche ebenso wie Apolinarius als Schriftsteller gegen den Montanismus aufgetreten seien und ihm einen reichen historischen Stoff dargeboten haben, konnte er nicht ohne Nennung des Namens oder sonst deutliche Rückweisung auf den davor genannten Apolinarius diesen wieder einführen. Lightfoot l. l. wollte die Autorschaft des Apolinarius für das erste der 3 Bücher des bei Eusebius als anonym bezeichneten Werks gewinnen durch die Hypothese, dass Eusebius für drei Bücher eines einzigen Werks genommen habe, was in der That drei verschiedene Werke waren. Aber einen Grund, welcher diese Möglichkeit wahrscheinlich machen könnte, hat Lightfoot nicht angeführt. Vor allem die Meinung des Eusebius hätte nicht verdunkelt werden sollen. Dieser spricht V, 16, 2 von einer einzigen *γραφή*, welche in drei *συγγράμματα* oder *λόγοι* zerfällt (16, 11. 16. 19. 20; 17, 1), wie das Werk des Papias in fünf *συγγράμματα* zerfiel Eus. III, 39, 1.

1) So bei allen Uebergängen von einem Fragment zum andern V, 16. 6. 11. 16. 18. 20. 21; 17, 1. 2. und auch am Schluß der Excerpte V, 17, 5. Daß auch die Sätze in V, 17, 1—4 dem Anonymus und nicht etwa dem Miltiades angehören, bedarf heute wohl keines Beweises mehr cf. Otto, Corp. apol. IX, 371; Voigt S. 210.

2) Es ist richtig, daß Hieronymus v. ill. 40 das von Eusebius V, 16. 17 excerpirte anonyme Werk nicht geradezu und ausdrücklich dem Apollonius zugeschrieben hat, von dessen antimontanistischer Schrift

achtsamkeit hat einen Montanisten Asterius Urbanus, dessen Sammlung montanistischer Orakel der Anonymus citirt, mit

---

uns Eusebius V, 18 Einiges aufbewahrt hat (cf. Keil zu Fabric. bibl. gr. VII, 161 A. kk., Routh. rel. s. II, 195; Hilgenfeld, Ketzergesch. 566). Aber er begeht doch nur einen seiner gewöhnlichen Fehler, wenn er Solches, was Eus. V, 16, 13—15 aus dem Werk des Anonymus excerpirt, ebenso dem Apollonius zuschreibt, wie das, was er nach Eus. V, 18, 11 mit Recht als Worte des Apollonius anführt. Die Möglichkeit, daß Hieronymus durch Vermittlung von Tertullians Werk „de ecstasi", welches er am Schluß des Kapitels citirt, einige Kenntnis vom Buch des Apollonius gehabt habe, und die andere Möglichkeit, daß Apollonius unter anderem so ziemlich dasselbe erzählt hat, was nach Eus. V, 16, 13—15 der Anonymus erzählt, ist natürlich an sich zuzugeben; aber wahrscheinlich ist beides nicht zu machen. Wenn Hieronymus in kurz zusammenfassendem Bericht, angeblich aus Apollonius schöpfend, „von Montanus und seinen unsinnigen Prophetinnen" (also Maximilla und Priscilla) sagt, was der Anonymus ausführlich von Montanus, Maximilla und Theodotus (also nicht Priscilla) erzählt, so reicht das doch nicht aus, um auf eine vom Anonymus unabhängige Quelle des Hieronymus zu schließen. Soll die Differenz nicht durch die gewöhnliche Nachlässigkeit des Hieronymus entstanden sein, sondern in den alten Quellen wirklich vorgelegen haben, so ist auch höchst unwahrscheinlich, daß zwei nach Ort und Zeit einander und den dargestellten Ereignissen ganz nahestehende Schriftsteller wie Apollonius und der Anonymus in solchem Widerspruch mit einander sich befunden haben sollen. Auch die Beschreibung des Werks des Apollonius als *insigne et longum volumen* bei Hier. ist kein Beweis von eigener Kenntnis desselben; denn erstens hat Hier. solche Epitheta oft zugedichtet, wo er übrigens nur ein Abschreiber des Eusebius ist (v. ill. 26 cf. Eus. IV, 27; v. ill. 28 cf. Eus. IV, 23, 8; c. 44 cf. Eus. V, 22; 23, 4; c. 37 cf. Eus. V, 13). Zweitens war in diesem Fall das Epitheton eher als in anderen Fällen gerechtfertigt, wenn man einmal, wie Hier. es thut, die Excerpte aus zwei verschiedenen Werken in Eus. V, 16—18 mit einander confundirt und sie sämtlich einem einzigen Werk zuschreibt, und wenn man aus Eus. V, 16, 11. 19. 20 weiß, daß das Werk, oder vielmehr eines der beiden Werke aus drei Büchern bestand. — Aehnlich verhält es sich damit, dass Hier. v. ill. 37 dem Rhodon ein *insigne opus adversus Cataphrygas* andichtet, von welchem Eusebius nichts weiß, und daß er v. ill. 39 von diesem angeblichen Werk des Rhodon nur das sagt, was Eus. V, 17, 1 cf. § 5 von seinem Anonymus sagt, daß er nämlich den antimontanistischen Schriftsteller Miltiades erwähnt habe. Voigt gegenüber, welcher S. 225 ff. zwar den Anonymus nicht mit Rhodon identificirt, aber dem Hieronymus darin geglaubt haben will, daß Rhodon ein Werk gegen die Montanisten geschrieben habe, welches Hieronymus in Händen hatte, ist natürlich zuzugeben, daß sowohl der Anonymus

diesem confundirt[1]. Wir müssen uns damit begnügen, daß

als Rhodon den Miltiades einmal citirt haben können. Aber wie sollen wir es uns denn erklären, daß Hieronymus c. 37 und 39 über Rhodon sowohl wie über Miltiades nichts weiter zu sagen weiß, als was er bei Eusebius V, 13 und 17 theils über Rhodon, theils über den Anonymus und Miltiades berichtet fand. Auch der Wortausdruck beweist, daß Hieronymus hier lediglich Abschreiber ist. Cf. Hier. *Miltiades, cuius Rhodon in opere suo . . . recordatus est, scripsit contra eosdem volumen praecipuum*, Eus. V, 17, 1 *ἐν τούτῳ δὲ τῷ συγγράμματι καὶ Μιλτιάδου μέμνηται, ὡς λόγον τινὰ καὶ αὐτοῦ κατὰ τῆς προειρημένης αἱρέσεως γεγραφότος*. Hier. *et principibus illius temporis apologeticum dedit*, Eus. V, 17, 5 *ἔτι δὲ καὶ πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας . . . πεποίηται ἀπολογίαν*. Es dürfte doch wohl feststehen, daß ein und derselbe Anonymus des Eusebius bei Hieronymus einmal Apollonius und zweimal Rhodon heißt. Eine Sudelei ist der anderen, und beide sind des Hieronymus vollkommen würdig. Mag immerhin, wie Bonwetsch (Gött. gel. Anz. 1884 S. 356 cf. desselben Montanismus S. 46. 49) hervorhebt, Hier. ep. 41 ad Marcellam aus einer antimontanistischen Schrift schöpfen, welche sich mit einer Quelle seines Lehrers Didymus (de trin. III, 41) berührt, und mag diese letztere wiederum in einem Punkt mit dem Anonymus bei Eus. V, 16, 12 zusammentreffen, so berechtigt dies doch nicht zu der Vermuthung, dass Hier. und Didymus die Schrift des Anonymus vor sich gehabt haben, und daß Hier. aus derselben den Rhodon als Verfasser erkannt habe. Denn warum hätte Eusebius ihn nicht daraus erkannt? und wie käme Hier. dazu, anderwärts den Apollonius mit dem Anonymus zu confundiren? und wie wäre es zu erklären, daß die einzigen auf bestimmte antimontanistische Schriftsteller zurückgeführten Mittheilungen des Schriftstellerkatalogs (v. ill. 39. 40) sämtlich bei Eus. V, 16, 13—15; 17, 1; 18, 11 zu finden sind? Das Eigentum des Hier. beschränkt sich auf die wechselnde Benennung von Solchem, was seine Quelle nicht benannt hatte, und auf die Verwechselung von Solchem, was in seiner Quelle unterschieden war.

1) So Valesius z. St., Tillemont, Mémoires II, 469. 481 u. A. In seinem Bericht über den Anonymus und sein Werk schreibt Eus. V, 16, 17 *γράφει δὲ οὕτως· „καὶ μὴ λεγέτω ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανὸν τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα“ κτλ.* Selbst wenn es stilistisch möglich wäre, was doch unmöglich ist, *ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ* mit *γράφει* statt mit dem unmittelbar vorangehenden *λεγέτω* zu verbinden, bliebe die Unmöglichkeit, daß der Schriftsteller, welcher vorher und nachher beharrlich als Anonymus behandelt wird, auf einmal in der denkbar ungeschicktesten Form genannt würde: „er schreibt in demselben Buch, der Schrift nach Asterius Urbanus“. Vielmehr der Anonymus sagt: „Nicht sage in demselben Buch, welches den Titel *κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανὸν* führt, der durch Maximilla redende Geist: ich werde verfolgt“ etc. Hieraus ergibt sich 1) daß der Anonymus diese Schrift

ein kleinasiatischer Geistlicher[1], welcher sich unter anderem einmal mit einem Presbyter Zoticus von Otrus im östlichen Phrygien an einer Verhandlung über die montanistische Sache im galatischen Ancyra betheiligt hatte, das aus drei Büchern bestehende Werk geschrieben und es einem gewissen Avircius Marcellus, der ihn seit langem zur Abfassung eines solchen Werkes gedrängt hatte, gewidmet hat. Daß dieser Avircius Marcellus kein Anderer ist, als der durch seine Grabschrift und seine Legende berühmt gewordene Abercius von Hieropolis, und daß dieser wahrscheinlicher kurz vor, als kurz nach dem J. 200 gestorben ist, meine ich in der folgenden Abhandlung noch etwas genauer, als bisher geschehen war, bewiesen zu haben. Der Anonymus gehört also noch dem 2. Jahrhundert an. Dasselbe ergibt sich aber noch mit größerer Bestimmtheit aus den Fragmenten selbst.

Zur Widerlegung einer ihm vorliegenden Weissagung der

des Asterius Urbanus unmittelbar vorher schon einmal citirt hatte, 2) daß er diese Schrift, natürlich vom Standpunkt der Montanisten, als eine inspirirte, heilige Schrift citirt; denn derselbe Geist, welcher durch Maximilla einst mündlich geweissagt hat, redet in jenem Buch, worin die Weissagungen der Maximilla geschrieben stehen; er redet durch dasselbe noch immer, wie Gott in der hl. Schrift und Christus in seinem schriftgewordenen Evangelium in beständiger Gegenwart reden. Es ergibt sich 3) aus dem nachdrücklichen, nur im Gegensatz zu anderen Büchern gleicher Art verständlichen *ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀ. Οὐ.*, daß der Anonymus mehrere Sammlungen montanistischer Orakel oder eine aus mehreren Büchern bestehende Sammlung solcher kannte, deren einzelne Bücher durch *κατά* auf je ihren Verfasser als den Gewährsmann zurückgeführt zu werden pflegten; cf. Gesch. d. K. II, 64—67. Daraufhin behauptete ich Gesch. d. K. I, 5 nach dem Vorgang von Routh, rel. s. II², 210; Bonwetsch, Montanismus S. 17 A. 3; Salmon, Dict. of chr. biogr. III, 942, daß jenes *κατὰ Ἀστέριον* eine Nachäffung des älteren *κατὰ Ματθαῖον* sei. Die Gegenbemerkung von Harnack, Das NT. um 200 S. 27, daß die beiden Titel nur das *κατά* mit einander gemein haben, ignorirt erstens alles vorhin unter Nr. 2 und 3 Gesagte und ist zweitens ganz ebenso geistreich wie die, daß die beiden Titel *κατὰ Ματθαῖον* und *κατὰ Ἰωάννην* — denn so lauten sie ursprünglich — auch nur in jenem Wörtlein übereinstimmen, also nichts mit einander zu schaffen haben.

1) Daraus, daß er Eus. V, 16, 5 schreibt, *τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτικοῦ* läßt sich nur dies schließen, nicht aber entscheiden, ob der Verfasser selbst ein Bischof oder ein Presbyter war.

Maximilla von bevorstehenden Kriegen und Unruhen schreibt er in seinem 2. Buch: „Und wie ist nicht auch diese Lüge bereits offenbar geworden! Denn mehr als 13 Jahre sind es bis heute, seit das Weib gestorben ist, und es ist weder ein partieller noch ein allgemeiner Krieg entstanden, aber auch die Christen haben aus göttlichem Erbarmen vielmehr beharrlichen Frieden" (16, 19).

An einer Stelle des 3. Buchs (17, 4) bezeichnet er das Jahr, in welchem er schreibt, als das ungefähr 14. Jahr seit dem Tode der Maximilla. Der Verfasser weiß also genau, wann Maximilla gestorben ist. Nur diesem Ereignis gilt die Zeitbestimmung unmittelbar und nur mittelbar der Dauer des Friedens in Kirche und Reich. Dieser könnte an sich viel länger gedauert haben; in der That hat es vielmehr Schwierigkeit, eine so lange Friedenszeit für die beiden bezeichneten Gebiete nachzuweisen. Darüber jedoch scheint allmählich Einstimmigkeit erzielt zu sein, daß dies nicht um 210—215 geschrieben sein kann [1], und daß die 13 Jahre des Friedens für Welt und Kirche vielmehr der Regierungszeit des Commodus entsprechen. Versteht sich nun von selbst, daß der Anonymus über die Weltlage wenigstens seiner unmittelbaren Gegenwart

1) Der Letzte, der dieses Datum mit Gründen vertreten hat, Bonwetsch (Mont. S. 146), hat sich später Gött. gel. Anz. 1884 S. 355 geneigt gezeigt, das frühere Datum „um 193" gelten zu lassen. Dafür erklärten sich u. A. Keim, Rom und das Christenthum S. 638 f.; Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 567; Völter, Ztschr. f. w. Th. XXVII S. 27; Lightfoot, Ignatius-Polykarp I, ² 498; de Rossi, Inscr. christ. II, 1 p. XVIII; Voigt S. 104. Schon mit Rücksicht auf die schweren Leiden der Christen in Egypten, dem lat. Afrika und anderwärts in den J. 202 und 203 müßte man, um ein späteres Datum zu gewinnen, bis 216 oder 217 (203 + mehr als 13 Jahre) herabgehen. Aber die ganze Zeit des Severus († Februar 211) konnte ein halbwegs kundiger Zeitgenosse nicht als eine Zeit beharrlichen Friedens für die Christen bezeichnen. Erst unter Caracalla, und auch nicht sofort nach dessen Regierungsantritt mit allgemeiner Wirkung, trat ein solcher ein. Cf. Tert. ad Scapulam, nach Nöldechen, Abfassungszeit der Schriften Tertullians S. 95—104. 163 f. erst a. 212 geschrieben. Auch die von Severus selbst a. 208—211 geleiteten Kämpfe in Britannien, vor deren völliger Beendigung der Kaiser in York starb, waren viel zu bedeutend, als daß der Anonymus sie hätte ignoriren können, zumal er ausdrücklich lokale und universale Kriege unterscheidet.

einigermaßen unterrichtet gewesen ist, so hat er auch spätestens in den ersten Monaten des J. 193 geschrieben: denn die Kämpfe der Kronprätendenten, aus welchen Severus erst 197 endgültig als Sieger hervorging, haben gleich nach dem Tode des Commodus († 31 December 192) begonnen. Die Ermordung des Pertinax (28. März 193), die Hinrichtung des Julianus in Rom (1 Juni 193), die Erhebung des Niger zum Kaiser in Antiochien, der Aufbruch des Severus nach dem Orient zu dessen Bekämpfung, wohl auch noch der Beginn der militärischen Operationen um Byzanz machten das Jahr 193 im größeren Theil seines Verlaufs zum Gegentheil eines Friedensjahres. Nehmen wir das erste Quartal des J. 193 als denkbar spätesten Zeitpunkt der Abfassung an, so fiele der Anfang der 13 Jahre mit dem Tode Marc Aurels (17. März 180) zusammen. Da nun aber etwas mehr als 13 Jahre seit dem Tode der Maximilla verflossen oder, nach dem andern Ausdruck, das 14. Jahr bereits im Laufe war, so fiele dieser allerspätestens an das Ende des J. 179. Daß die Leiden der Christen unter Marc Aurel, so lange derselbe regierte, und, wie die Akten der scillitanischen Märtyrer beweisen, in einzelnen Provinzen über den Regierungswechsel hinaus fortdauerten, und daß auch an der Donau in den letzten Lebenstagen Marc Aurels wieder gekämpft wurde, konnte der Anonymus ignoriren, denn diese Ereignisse, als vergleichsweise unbedeutende Nachspiele der vorher, besonders um 177 viel heftigeren Christenverfolgungen und bedeutenderen Kriege, konnte Maximilla mit ihrer Weissagung zukünftiger Kriege und Verfolgungen nicht gemeint haben. Im großen und ganzen war die Regierungszeit Marc Aurel's für Kirche und Staat eine Kriegszeit, diejenige des Commodus eine Friedenszeit. Darum ist es aber auch sehr unwahrscheinlich, daß ein gebildeter Zeitgenosse ein beträchtliches Stück der Zeit Marc Aurel's in die „mehr als 13 Friedensjahre" für die Welt und die Christenheit eingerechnet haben sollte. Wir dürfen also mit ziemlicher Sicherheit behaupten: der Anonymus schrieb am Ende des J. 192 oder Anfang des J. 193, und Maximilla starb 179.

Maximilla ist aber von den drei eigentlich prophetischen Gestalten des Montanismus zuletzt vom Schauplatz getreten. Ihr eigener Ausspruch: „Nach mir wird kein Prophet mehr

sein, sondern das Weltende"[1], beweist, daß Montanus und Priscilla vorher gestorben waren. Der Anonymus bestätigt dies insofern, als er an der zweiten Stelle, wo er den Tod der Maximilla zum Ausgangspunkt seiner Rechnung bis zur Gegenwart macht, die Montanisten durch die Aufforderung bedrängt, sie sollen nachweisen, wer bei ihnen die prophetische Gabe von Montanus und den beiden Prophetinnen geerbt habe (Eus. V, 17, 4). Es muß aber zwischen dem Tode des Montanus und dem der Maximilla ein beträchtlicher Zeitabstand angenommen werden; denn der Anonymus würde sonst nicht mit Nachdruck sagen, ein weitverbreitetes Gerücht melde, daß Montanus und Maximilla beide, vom bösen Geist getrieben, sich erhängt haben, aber „nicht gleichzeitig, sondern ein jeder zur Zeit seines Todes" (Eus. V, 16, 13). Auch Hippolyt scheint zu wissen, daß die beiden Prophetinnen den Montan um ein Beträchtliches überlebt haben; denn er führt diesen, nachdem er jene zunächst allein erwähnt hat, mit den Worten ein: *καί τινα πρὸ αὐτῶν Μοντανόν* (refut. VIII, 19). Die vage Vorstellung des Eusebius vom Aufkommen des Montanismus um 172 erweist sich als sehr unwahrscheinlich. Wir müßten in einen Zeitraum von 7 Jahren die ganze Entwicklung der neuen Prophetie und das Hinsterben ihrer sämtlichen ursprünglichen Träger mit Einschluß des Theodotus, ihres ersten einflußreichen Patrons, zusammendrängen. Dieses „jähe Sterben" wäre ein erschütterndes Gottesgericht gewesen, welches sich die zeitgenössischen Gegner in ihrer Kritik nicht hätten entgehen lassen.

Darf 179 als ziemlich sicheres Datum für den Tod der Maximilla gelten, und ist Montan wahrscheinlich mehrere Jahre vorher gestorben, so ist damit auch bestimmt, daß Apolinarius spätestens um 175 gegen den Montanismus schrieb (s. oben S. 4). Nehmen wir diesen spätesten Termin an, und fassen wir die Betheiligung der gallischen Christen an den Erörterungen über den Montanismus mit den Thatsachen zusammen, die wir dem Bericht Serapions über die Schrift des Apolinarius entnehmen (oben S. 5 ff. 10. 12), so dürfen wir sagen: um 175—178 war die Kirche von den Küsten des schwarzen

---

1) Epiph. haer. 48, 2. Die LA. des Venetus προφήτης verdient den Vorzug vor der Vulg. προφῆτις cf. Voigt S. 332 A. 2.

Meeres bis zu den Ufern der Rhone aufs lebhafteste mit dem phrygischen Montanismus beschäftigt. „Neu“ hieß diese Prophetie allerdings im Gegensatz zu der biblischen, und noch 50 und mehr Jahre später wurde sie so genannt. Aber jung kann die ganze Bewegung damals nicht gewesen sein. Die chronologische Vorstellung des Eusebius ist nicht nur ohne Anhalt in den ihm vorgelegenen alten Berichten, sondern mit denselben kaum vereinbar.

4. Hinter den Excerpten aus dem Werk des Anonymus gibt Eusebius solche aus einem Buch des Apollonius, eines kirchlichen Schriftstellers, wie er sagt (V, 18, 1). Er ist ein zweiter, den er aus der V, 16, 1 erwähnten Mehrheit von antimontanistischen Schriftstellern aus der Zeit der montanistischen Bewegung heraushebt und im Unterschied von Apolinarius und Miltiades, die er nur beiläufig erwähnt (V, 16, 1; 17, 1. 5), wirklich zu dem Zweck verwendet, zu welchem er dort die Gesamtheit geeignet genannt hat, zur Erhebung geschichtlichen Stoffs. Vergleicht man die allgemeine Zeitbestimmung in Bezug auf die Schrift des Apollonius „während sie (die montanistische Ketzerei) damals noch in Blüthe stand“ (V, 18, 1) mit derjenigen in Bezug auf Apolinarius (oben S. 4), so sieht man, daß Eusebius die Schrift des Apollonius für jünger hält, als die des Apolinarius. Dazu war er völlig berechtigt, denn aus der letzteren hatte er entnommen, daß sie noch zu Lebzeiten Montans und seiner Genossinnen verfaßt sei (oben S. 4). In der Schrift des Apollonius dagegen fand er die Angabe, daß sie im 40. Jahr nach dem ersten Auftreten Montans geschrieben war (18, 12). Daß damals der Prophet und die Prophetinnen nicht mehr lebten, war dadurch so gut wie gewiß. Dem widersprechen auch die Fragmente in keiner Weise. Es ist eine Täuschung, wenn man aus der lebhaften, das Vergangene vergegenwärtigenden Ausdrucksweise des Apollonius schließt, daß die von ihm namhaft gemachten montanistischen Persönlichkeiten, insbesondere eine Prophetin, welche er apostrophirt, zur Zeit seiner Schrift noch am Leben waren [1]. Es

1) Dies und das Folgende hauptsächlich gegen Völter S. 30, dem sich Bonwetsch, Gött. gel. Anz. 1884 S. 355 leider gefügig gezeigt hat. Voigt, der sich dem Richtigen S. 96—99 nicht abgeneigt zeigt, entscheidet sich schließlich dagegen, weil er die Schrift des Apollonius

hätte zunächst nicht bezweifelt werden sollen, daß die Prophetin, von welcher er ausführlicher handelt [1], entweder Priscilla

---

in das J. 211/212 setzt S. 95. 100. Fragt man nach dem Fundament dieser Behauptung, so besteht es einzig in der ihrerseits haltlosen Annahme des Eusebius, daß der Montanismus a. 172 seinen Anfang genommen. Dazu die 40 Jahre (Apoll. 18, 12) addirt, ergibt allerdings 212.

1) Der überlieferte Text von Eus. V, 18, 6—10 bedarf keiner wesentlichen Aenderung. Steht § 6 *ἡ προφῆτις* fest, so folgt daraus keineswegs, daß man § 7 mit Rufin und Nicephorus *ἡ προφῆτις* und *τῇ προφήτιδι* statt *ὁ προφήτης* und *τῷ προφήτῃ* lesen darf. Es ist das eine sachlich richtige Verdeutlichung, weil „der Prophet“ in diesem Falle ein Weib ist, aber kein glaubwürdiger Text. Man müßte sonst auch § 9, wo doch zweifellos dieselbe Person gemeint ist, den allein überlieferten Text *ὃν ὁ προφήτης συνόντα πολλοῖς ἔτεσιν ἀγνοεῖ* und gleich darauf § 10 noch einmal *τοῦ προφήτου* mit Stroth ins Femininum ändern. Die Schwierigkeiten, die man an der letzteren Stelle gefunden hat, bin ich außer Stande mitzuempfinden. Wer die Annahme einer Parenthese (*καὶ οἱ θέλοντες — ἀρχεῖον*) unbequem findet, kann mit *ὃν ὁ προφήτης* einen selbständigen Satz beginnen, und in der That kommt erst so die weitläufige Erzählung von dem angeblichen Märtyrer Alexander, dem intimen Freund der Maximilla oder Priscilla, zu einem stilistisch guten Schluß: „Indem wir denjenigen überführen, welchen der Prophet, obwohl er viele Jahre mit ihm verkehrt, nicht erkennt, ziehen wir durch ihn ebendamit auch das Wesen des Propheten ans Licht“. Die biblischen und kirchlichen Regeln, welche man katholischerseits auf die „neue Prophetie“ anwandte, redeten sämtlich von dem Propheten oder dem Pseudopropheten ganz abgesehen davon, daß die Gabe der Prophetie gelegentlich auch von Frauen besessen und ausgeübt wurde (Deut. 18, 15—22; Jerem. 23, 9—40; 1 Kor. 12,28 – 14,37; Apostellehre c. 11 u. 13). Das bestimmt auch die principiellen Erörterungen aus Anlaß der montanistischen Bewegung. Die Montanisten selbst wandten Mt. 23, 34 auf ihre drei Propheten an, obwohl zwei derselben Weiber waren (Eus. V, 16, 12); Maximilla spricht, als ob sie ein Prophet wäre (oben S. 20 Anm. 1), und die Katholiken sprechen durchweg von diesen Personen als den neuen Propheten. Miltiades schrieb gegen sie darüber, daß der Prophet nicht in Ekstase reden dürfe oder müsse (Eus. V, 17, 1). Der Anonymus faßt unter den Begriff *ὁ προφήτης* auch die Töchter des Philippus und die Ammia von Philadelphia (V, 17, 3); Apollonius spricht von ihren „sogenannten Propheten und Märtyrern“ und fordert, daß man die Früchte des Propheten prüfe (18, 7. 8. 11), obwohl es sich im vorliegenden Fall um eine Prophetin handelt. Wenn Apollonius einmal bei der Anwendung eines biblischen Grundsatzes auf den konkreten Fall aus dem Maskulinum ins Femininum übergeht (18, 4), so kann er § 6 auch umgekehrt verfahren, wo er von der Mittheilung der geschichtlichen Thatsache zur principiellen Würdigung

ist, die er einmal mit Namen nennt (18, 3), oder Maximilla. Aus der oben S. 20 erörterten Beweisführung des Anonymus und aus der Selbstbezeichnung der Maximilla als des letzten Propheten, welche im anderen Falle von den Montanisten nicht als ein inspirirter Orakelspruch hätte fortgepflanzt werden können, ergibt sich mit völliger Gewißheit, daß in dem Menschenalter nach dem Tode der Maximilla unter den Montanisten in Phrygien keine Persönlichkeit mehr aufgetreten ist, welche bei den eigenen Parteigenossen und bei den Gegnern als Prophet oder Prophetin angesehen wurde[1]. Nur Unacht-

derselben übergeht: „Wer erläßt nun hier die Sünden, und wem erläßt er sie? Vergibt hier der Prophet (in der Person eines Weibes) dem Märtyrer seine Räubereien oder der Märtyrer dem Propheten seine Habsüchtigkeiten?"

1) Wenn die Quintilla des Epiphanius haer. 49, 1. 2; 51, 33; 79, 1 überhaupt eine historische Person, und wenn die Prophetin bei Firmilian (Cypr. ep. 75) eine Montanistin gewesen ist, so müssen sie einer beträchtlich späteren Zeit angehören. Das vage Gerede des Epiphanius über Prophetinnen und sogar weibliche Bischöfe bei den Montanisten oder Quintillianern oder Priscillianern oder Pepuzianern oder Artotyriten (haer. 48, 1. 2) kann gegen das deutliche Zeugnis der Zeitgenossen beider Parteien nicht aufkommen. Auch der Montanist Tertullian (adv. Prax. 1; jejun. 1; resurr. 11; exhort. cast. 10), und der Antimontanist Hippolyt (refut. VIII, 19; X, 25) nennen immer nur Montanus, Priscilla und Maximilla. Die Vermuthung von Voigt S. 106 f. 129 f., daß die von Apollonius 18, 6—10 bestrittene Prophetin von Maximilla verschieden und dagegen mit Quintilla identisch sei, welche letztere von etwa 207 an ihr Wesen getrieben habe, aber nur von einem Theil der Montanisten als Prophetin anerkannt worden sei, beruht erstens auf der ihrerseits bodenlosen Annahme, daß Apollonius erst a. 211/212 geschrieben habe (s. S. 21 Anm. 1), und widerstreitet zweitens der Darstellung des Apollonius selbst. Dieser bestreitet ganz ebenso wie der Anonymus von 192/193 die gesamte montanistische Partei, welche dem Montanus und seinen Prophetinnen (18, 4) glaubt, ohne irgend etwas von einer neuerdings, nach 193 eingetretenen zweiten Epoche prophetischer Erscheinungen und einem dadurch hervorgerufenen Schisma unter den Montanisten selbst anzudeuten. Man braucht kein Bewunderer des Eusebius zu sein, um es als unmöglich zu erkennen, daß Apollonius vor dem V, 18, 6—10 mitgetheilten Fragment von der allerneuesten Prophetin Quintilla und dem durch diese bewirkten Schisma unter den Montanisten gehandelt haben sollte, so daß dann die Prophetin in 6—10 die nur von wenigen Montanisten anerkannte Quintilla, und dagegen § 4, wie Voigt S. 107 A. 4 annimmt, Maximilla gemeint wäre. Endlich ist bei Epiphanius selbst keine Spur

samkeit oder Unkenntnis des Griechischen konnte bei Apollonius selbst die beiden Genossinnen des Montanus als die ersten Prophetinnen im Gegensatz zu späteren Propheten und Prophetinnen bezeichnet finden. Apollonius sagt (18, 3) vielmehr, nachdem er von Montanus selbst gehandelt und zu den beiden Prophetinnen übergegangen ist: „An ihnen zuerst, nämlich an diesen Prophetinnen, zeigen wir, von was für einem Geist sie erfüllt wurden, da sie ihre Männer verließen“. An ihnen zunächst will er diesen Beweis führen, um sodann zu anderen Notabilitäten der Partei, einem Themison und Alexander überzugehen, welche zwar keine Propheten, dafür aber Märtyrer sein wollten. Der am ausführlichsten besprochene Fall des Alexander dient zu einem indirekten Beweis gegen den prophetischen Charakter einer der beiden Prophetinnen, weil diese Jahre lang mit ihm verkehrt hat, ohne zu merken, was nach der Versicherung des Apollonius gerichtlich erwiesen ist, daß er ein gemeiner Räuber sei. Wenn nun Apollonius in diesem Zusammenhang schreibt: „Die Prophetin soll uns sagen, wie es sich mit dem Alexander verhält, der sich einen Märtyrer nennt, mit welchem sie zusammen speist, welchen gleichfalls Viele verehren“, und wenn er weiterhin Imperative und Indikative des Präsens folgen läßt, so folgt daraus keineswegs, daß jene Prophetin und auch nicht, daß Themison und Alexander noch am Leben sind. Auch in Bezug auf Montanus hatte Apollonius gefragt: „Wer ist (nicht wer war) dieser neue Lehrer?“ und hatte abwechselnd in aoristischen und in präsentischen Participien sein Leben und seine Lehre gezeichnet (18, 2). Und der Anonymus hat 13 Jahre nach dem

---

davon zu finden, daß Quintilla eine von nur wenigen Montanisten anerkannte Sonderstellung als Prophetin eingenommen habe. Er weiß von einem einzelnen Orakel nicht, ob Priscilla oder Quintilla es ausgesprochen (haer. 49, 1). Warum nennt er hier und wieder 49, 2 nicht auch Maximilla? warum hat die fabelhafte Quintilla in haer. 49 überhaupt die viel berühmtere Maximilla verdrängt? Und wie hätte Epiphanius 49, 1 von Quintillianern und Kataphrygern schreiben können *ὁμοῦ γάρ εἰσι καὶ τὸ αὐτὸ φρόνημα κέκτηνται*, wenn er in einer alten Quellenschrift von der Entstehung und Separation einer Partei der Quintillianer gelesen hätte? Die Prophetin des Apollonius 18, 6—10 kann nur entweder Priscilla oder Maximilla sein. Wahrscheinlich aber ist die Gönnerin jenes Alexander Maximilla gewesen, mit welcher auch Themison (18, 5) verbunden war (16, 17; 18, 13).

Tode der Maximilla geschrieben: „Der durch Maximilla redende Geist soll nicht so und so sagen“ (16, 17). Wir haben also nicht den mindesten Grund zu einer der beiden gleich unglaublichen Annahmen, daß entweder Montanus und die beiden Prophetinnen volle 40 Jahre geweissagt haben, oder daß nach Maximilla noch eine andere montanistische Prophetin in Kleinasien aufgetreten und Jahre lang gewirkt habe.

Die bestimmte, wenn auch für uns, die wir die Zeit des Apollonius nicht kennen, nur relative chronologische Angabe des Apollonius ist von Wichtigkeit, weil sie zeigt, daß man damals an den Stammsitzen des Montanismus ein bestimmtes Jahr als den Zeitpunkt des ersten Auftretens des Montanus kannte. Dies bestätigt auch der Anonymus, welcher den Proconsul von Asien Gratus als denjenigen bezeichnet, unter dessen Proconsulat Montanus anfing zu weissagen (16, 7). Leider kennt die Geschichte diesen Proconsul nicht, so daß wir mit Hülfe dieses Namens weder das Anfangsjahr des Montanismus, noch die Abfassungszeit der Schrift des Apollonius bestimmen können. Weniger dienlich würde uns hiezu die Angabe des Apollonius sein, daß jener Schurke Alexander von dem Proconsul Aemilius Frontinus abgeurtheilt worden sei; denn das zeitliche Verhältnis dieses Ereignisses zum Anfangsjahr des Montanismus und zur Zeit der Schrift des Apollonius ist durch nichts angedeutet. Aber auch von diesem Proconsul wissen wir sonst nichts. Waddington hat im Vertrauen auf den chronologischen Ansatz der eusebianischen Chronik das Proconsulat des Gratus um das J. 172 und dasjenige des Aemilius Frontinus gleich dahinter gesetzt (Fastes des prov. Asiat. p. 237f. Nr. 154. 155). In den Consularfasten begegnet uns ein Gratus zuerst im J. 250, sodann wieder 280 (Klein, Fasti cons. p. 105. 112). Auch die Vereinigung der Namen Aemilius und Frontinus in der Person eines Consuls und Proconsuls ist noch nicht belegt. Wichtiger für uns ist, daß Apollonius einen Märtyrer Thraseas erwähnt hat (18, 13). Dieser ist gewiß identisch mit dem Bischof und Märtyrer Thraseas von Eumeneia, welchen Polykrates von Ephesus in seiner chronologisch angelegten Aufzählung kleinasiatischer Auktoritäten zwischen Polykarp und Sagaris stellt. Da Polykarp 155, Sagaris aber nach dem Zeugnis des Melito unter dem Proconsulat des Sergius Paullus starb, welches wahrscheinlich

um 164—166, jedenfalls aber vor 168 fällt, so ist Thraseas um 160 Märtyrer geworden[1]. Hat nun Apollonius den Thra-

1) Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 5 und Melito ebendort IV, 26, 3. Ueber den Text der letzteren Stelle und die Zeitbestimmung cf. Forsch. IV, 266. Neuerdings hat Voigt S. 84—88 in dem Gefühl, daß es sich hier um Leben und Tod seiner chronologischen Hypothese handelt, Alles bestritten, wodurch die Zeit der Martyrien des Thraseas und des Sagaris bestimmt werden kann. Obwohl alle sonst zu kontrollirenden Angaben in der Aufzählung des Polykrates chronologische Folge innehalten (Philippus, Johannes, Polykarp, Sagaris [von Melito als Märtyrer genannt], Melito), soll Thraseas möglicher Weise später als Sagaris gestorben und nur deshalb gleich hinter Polykarp gestellt sein, weil er wie Polykarp in Smyrna begraben liegt. Polykrates sagt dies, und noch um 400 zeigte man vor dem ephesischen Thor in Smyrna sein Grab (Vita Polycarpi c. 20 ed. Duchesne p. 27). Aber nach Smyrna und in unmittelbarste Nähe Polykarps würde erst recht Papirius gehören, denn er war der Nachfolger Polykarps auf dem Bischofsstuhl von Smyrna (Forsch. IV, 265). Diesen aber stellt Polykrates hinter den in Laodicea begrabenen Sagaris Die Reihenfolge der Begräbnisorte ist folgende: Hierapolis, Ephesus, Smyrna, Laodicea (dicht bei Hierapolis), Smyrna, Sardes. Das Princip der Anordnung ist also nicht ein geographisches, sondern ein chronologisches. Thraseas ist vor Sagaris Märtyrer geworden. — Voigt nennt es eine Konjektur, wenn man nach dem Vorgang von Borghesi, Waddington u. A. statt des griechischen, auch durch die alte syrische Uebersetzung bestätigten Textes Eus. IV, 26, 3 ἐπὶ Σερουϊλλίου Παύλου mit Rufin sub Sergio Paulo liest (cf. Forsch. IV, 266 A. 1 und Voigt selbst S. 84 A. 4). Aber es steht ja Ueberlieferung gegen Ueberlieferung. Es kann auch keine Konjektur Rufins oder eines seiner Abschreiber vorliegen; denn diese Leute wußten noch viel weniger als Eusebius (oben S. 9 A. 1; S. 10 A. 1); daß es einen Proconsul Asiens Namens Sergius Paullus, aber nicht einen solchen Namens Servilius Paulus gegeben habe. Es müßte also ein bloßer Zufall den Namen eines nachweisbaren Proconsuls an Stelle eines nicht nachweisbaren in den Text Rufins gebracht haben. Das Maß des Unglaublichen wird aber erst dadurch voll, daß Voigt S. 87 nicht etwa, wie wir Andern, auf Grund eines Textzeugnisses gegen die übrigen, sondern gegen alle Ueberlieferung (Eus. graec. lat. syr.) annimmt, nicht der erste, sondern der zweite Name sei verderbt, und es sei Q. Servilius Pudens, einer der Consuln des J. 166, gemeint. Und während wir Anderen, der unerfindbaren Ueberlieferung bei Rufinus folgend, an einem Namen festhalten, welcher einen namhaften Proconsul Asiens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeichnet, gewinnt Voigt durch bloße Konjektur eine Person, welche die archäologische Forschung mit hoher Wahrscheinlichkeit als Proconsul für Africa in Anspruch nimmt (cf. die Literatur bei Voigt S. 87 A. 3 und bei Klein, Fasti cons. p. 77).

seas nach Eusebius als einen der damaligen, d. h. mit der montanistischen Bewegung gleichzeitigen Märtyrer genannt[1], so ist diese schon um 160 im Gang gewesen. Die Zeit, da Apollonius schrieb, läßt sich darnach noch nicht genauer bestimmen. In dieser Beziehung kommen wir auch nicht weiter durch das, was wir aus der abendländischen Literatur über Apollonius erfahren. Nach dem verdächtigen Zeugnis des Praedestinatus (c. 26. 27. 86) wäre er Bischof von Ephesus gewesen. Gesetzt den günstigen Fall, daß der Berichterstatter diese Angabe aus Tertullians verlorener Schrift de ecstasi geschöpft hat, so könnte es damit seine Richtigkeit haben. Apollonius könnte etwa der Nachfolger des Polykrates gewesen sein, welcher zur Zeit Victors (a. 189—199) Bischof war, und Tertullian könnte das gewußt haben, ohne daß daraus folgen würde, daß Apollonius erst als Bischof und nicht schon vorher als Presbyter oder Laie gegen den Montanismus schrieb. Wir wissen ferner nicht, wann Tertullian die Schrift de ecstasi schrieb. Nach Hieronymus (v. ill. 53. cf. 40. 24) scheint er den 6 Büchern de ecstasi erst nachträglich ein siebtes, speciell gegen Apollonius gerichtetes hinzugefügt zu haben. Wenn es daher auch feststände, daß Tertullian sich c. Marc. IV, 22 einmal auf sein Werk de ecstasi berufen hat, würden wir daraufhin noch nicht sicher sein, daß er auch das gegen Apollonius gerichtete 7. Buch vor Buch IV und V seines Antimarcion d. h. etwa vor 212 geschrieben habe. Das 7. Buch gegen Apollonius könnte erst später, um 215—220 den 6 früher geschriebenen Büchern aus Anlaß des Bekanntwerdens der Schrift des Apollonius im Abendland hinzugefügt worden sein, und das Werk des Apollonius, gegen welches er sich in diesem

1) Eus. V, 18, 13 sagt im Anschluß an die Erwähnung einer persönlichen Begegnung zwischen Maximilla und einem Bischof Zoticus von Kumana, welche in Pepuza stattfand (cf. 16, 17), Apolinarius erwähne auch einen der damaligen Märtyrer Thraseas. Daraus kann man nicht schließen, daß Thraseas gerade in dem Jahr jener Disputation Märtyrer wurde, wohl aber muß sich das τότε des Eusebius auf die Zeit beziehen, von welcher Apollonius gehandelt hat, auf irgend einen Moment jener 40 Jahre zwischen dem Anfang des Montanismus und der Gegenwart des Apollonius. Thraseas muß sich nach Apollonius irgendwie mit der montanistischen Bewegung befaßt haben. Daher das τότε des Eusebius.

7. Buch richtet, brauchte darum nicht früher als um 212 geschrieben zu sein, oder anders ausgedrückt, der Anfang des Montanismus könnte dieserhalb nach Apollonius wie nach dem Ansatz des Eusebius um 172 (212—40) fallen. Es kann sich aber auch anders verhalten. Apollonius kann etwa gleichzeitig mit dem Anonymus geschrieben, Tertullian erst 10—15 Jahre später eine Widerlegung desselben versucht haben; und es kann der Anfang des Montanismus 15—20 Jahre früher fallen, als Eusebius ihn vermuthungsweise ansetzte. Und nach dem, was vorhin über Thraseas bemerkt wurde, ist nur Letzteres wahrscheinlich.

Während also das relative Datum des Anonymus für den Tod der Maximilla sich durch Vergleichung der dabei berücksichtigten Lage von Welt und Kirche mit Sicherheit in das absolute Datum 179 verwandeln läßt, läßt sich die relative Angabe des Apollonius über das Anfangsjahr des Montanismus („vor 40 Jahren“) weder aus den Fragmenten des Apollonius noch durch die positive Angabe des Anonymus (*κατὰ Γρᾶτον Ἀσίας ἀνθύπατον*) auf ein bestimmtes Jahr deuten. Wir müssen die jüngeren Schriftsteller um Auskunft angehen, welche ihre Kunde von der Geschichte des Montanismus aus älteren Quellen geschöpft haben, zu Didymus und Epiphanius.

5. „Einer alten, der Blüthezeit des Montanismus angehörigen Quelle muß entnommen sein, was Didymus bietet“[1]. Aus dieser hat er, wenn nicht die direkte Angabe, dann jedenfalls die Vorstellung gewonnen, daß Montanus mehr als 100 Jahre nach der Himmelfahrt als falscher Prophet aufgetreten sei[2]. Die Angabe entbehrt der wünschenswerthen Bestimmtheit; es können nach der Vorstellung des Didymus ebensogut 120—130, als 100—110 Jahre zwischen den genannten Ereignissen liegen, und ein auf gelehrtem Wege ermitteltes Datum für die Him-

---

1) So mit nachfolgenden Beweisen Bonwetsch, Montanismus S. 46.

2) Didymus de trin. III, 41, 3. In Ermangelung der Ausgabe von Mingarelli citire ich nach Migne 39 col. 989, mit leiser Aenderung der Interpunktion: *ὥστε παρὰ πάντας Μοντανὸς οὐδὲ ἔγνω οὐδὲ ἔσχεν τὸ ἅγιον πνεῦμα. τοῦτο οἰηθείς, καὶ ταῦτα μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος καὶ τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος πλέον ἢ μετὰ ἑκατὸν ἔτη γενόμενος, ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου καὶ οὕτω τὴν τυφλὴν ταύτην εἰσηγησάμενος αἵρεσιν.*

melfahrt darf man hier nicht voraussetzen. Addiren wir also die runde Zahl 30 für die Zeit des Erdenwandels Jesu zu den mehr als 100 Jahren, so ergäbe sich die Zeit nach 130, oder c. 130—160. Eusebius würde statt „mehr als 100“ geschrieben haben „ungefähr 140 Jahre nach der Himmelfahrt“, und es ist immerhin wichtig, daß ein aus einer alten Quelle schöpfender, von Eusebius unabhängiger Gelehrter den Anfang des Montanismus um ein Jahrzehnt oder zwei höher hinaufrückt als Eusebius.

Bestimmter redet Epiphanius. Gleich im Eingang seines Kapitels über die Kataphryger[1] sagt er: „Sie sind gewesen oder aufgetreten um das 19. Jahr des Antoninus Pius, des Nachfolgers Hadrians.“ Die Unbestimmtheit, welche in dem *περί* statt des Dativs liegt, entspricht der Unbestimmtheit des mehrdeutigen *γεγόνασιν*. Im übrigen ist die Angabe so bestimmt wie möglich. Sie kann nicht durch eine jener künstlichen und meist von Fehlern wimmelnden Berechnungen des Epiphanius von ihm neu gewonnen sein; er muß sie in einer alten Schrift vorgefunden haben. Nun sahen wir, daß sich bei den Zeitgenossen der montanistischen Bewegung in Kleinasien zwei Thatsachen mit chronologischer Bestimmtheit dem Gedächtnis eingeprägt haben: das erste Auftreten Montans und der Tod der letzten Prophetin Maximilla, der Anfangs- und der Endpunkt der „Sturm- und Drangperiode“ des Montanismus. Ein drittes Ereignis von ähnlicher Wichtigkeit, welches genau datirt worden und von Epiphanius als das entscheidende Hauptereignis genommen wäre, ist in der Zwischenzeit zwischen den beiden Endpunkten nicht zu ersinnen. Nehmen wir das Datum, wie es vorliegt, so ist das 19. Jahr des Antoninus Pius genau = 10. Juli 156 — 10. Juli 157. Da aber die Kaiserjahre gewöhnlich vom 1. Januar nach der Thronbesteigung, also in diesem Fall nicht vom 10. Juli 138, sondern vom 1. Januar 139 an gerechnet werden[2], so entspricht das 19. Jahr des Antoninus unserem Jahr 157. Dieses Datum für den Anfang des Mon-

---

1) Haer. 48, 1 *αὐτοὶ γὰρ γεγόνασι περὶ τὸ ἐννεακαιδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς τοῦ μετὰ Ἀδριανόν.*

2) So Eusebius in der Chronik, wie sich z. B. bei den Uebergängen von Hadrian zu Antonin, von Marc Aurel zu Commodus zeigt. In Bezug auf Epiphanius cf. Gesch. d. Kanons II, 220 A. 1.

tanismus ist nicht darum zu bemängeln, weil Epiphanius ein schlechter Chronolog ist, denn er hat hier nicht gerechnet, sondern ein überliefertes Datum wiedergegeben. Er wiederholt dasselbe im nächsten Paragraphen in anderer Form, wenn man die anerkanntermaßen verderbte Ziffer richtigstellt. Nachdem er den Ausspruch der Maximilla: „Nach mir wird kein Prophet mehr sein, sondern das Ende“ angeführt hat, bemerkt er nach dem einhellig überlieferten Text: „Es sind seitdem ungefähr 290 Jahre bis zu unserer Zeit, dem 12. Jahr der Regierung des Valentinianus, des Valens und des Gratian, und noch ist das Ende nicht da“[1]. Es ist nicht ganz sicher, ob Epiphanius damit das Jahr 375 oder 376 meint[2]. Es ergibt sich je nachdem als Ausgangspunkt der Rechnung das J. 85 oder 86. Von den Vorschlägen, durch welche man dieser sinnlosen Ziffer hat aufhelfen wollen, ist derjenige des J. Scaliger, *ἐννεακαίδεκα* statt *ἐννενήκοντα* zu lesen, in jeder Hinsicht der empfehlenswertheste. Beim Sprechen, Diktiren und Hören und daher auch beim Schreiben können diese Ziffern von Griechen ebenso leicht vertauscht werden, wie neunzig und neunzehn bei uns. Epiphanius will also entweder (375—219) 156 oder (376—219) 157 als Ausgangspunkt der Rechnung bezeichnen d. h. genau dasselbe Jahr wie im vorigen Paragraphen. Eben dieses Zusammentreffen ist die sicherste Bürgschaft für die Richtigkeit der Emendation. Nähme man den Epiphanius beim Wort, so hätte er sich den Schein gegeben,

---

1) Haer. 48, 2; *ἔτη γάρ ἐστιν ἔκτοτε πλείω ἐλάσσω διακόσια ἐννενήκοντα ἕως τοῦ ἡμετέρου χρόνου, δωδεκάτου ἔτους Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλείας κτλ.* So auch der Venetus nach Oehler I, 2, 16; Dindorf III, 711. Petavius (bei Dindorf V, 123), welchem Dindorf (II, 428) sich anschloß, forderte *διακόσια εἴκοσι*, was der Sache nach mit der von Oehler recipirten Emendation Scaligers bis auf ein Jahr zusammentrifft, aber den Schreib- oder Hörfehler nicht erklärt. Die Annahme Völters S. 28, daß Ephiphanius sich um gerade 100 Jahre verrechnet habe, würde auf das J. 185 oder 186 führen, was zu der Zeitangabe in § 1, mag man sie unverändert lassen oder auf Marc Aurel übertragen, in keinem Verhältnis steht und somit, da in § 2 ein bestimmtes anderes Faktum nicht bezeichnet ist, in der Luft schweben würde.

2) Cf. Gesch. d. Kanons II, 220 A. 1. Am Schluß der dortigen Anm. ist „haer. 66, 20“ statt „haer. 66, 6“ und „Grat. 9“ statt „Grat. 3“ zu lesen.

als ob er wisse, in welchem Jahr Maximilla gerade jene einzelne Weissagung ausgesprochen habe. Davon kann aber natürlich nicht die Rede sein. Es wäre auch äußerste Willkür, statt des Zeitpunkts jener Weissagung der Maximilla deren Tod als den Ausgangspunkt des ἔκτοτε des Epiphanius zu nehmen; denn vom Tode der Prophetin sagt weder Epiphanius in diesem Satz, noch der von ihm citirte Spruch der Maximilla. Epiphanius berechnet vielmehr die Zeit von dem ihm überlieferten und in § 1 von ihm wiedergegebenen Datum „a. Antonini 19“, d. h. dem Anfangsjahr des Montanismus bis zu seiner Gegenwart. Trotzdem könnte ein Irrtum des Epiphanius vorliegen. Verwechselungen der Kaiser, besonders auch derjenigen, welche Antoninus heißen, kommen bei besseren Schriftstellern als Epiphanius vor. Ich selbst habe mich bemüht zu beweisen, daß Epiphanius in einem kurz vorher stehenden Kapitel bei Wiedergabe eines ihm in Kaiserjahren überlieferten Datums den Antoninus Pius irrtümlich an die Stelle Marc Aurels gesetzt hat[1]. Es könnte derselbe Fehler von Epiphanius hier wiederholt sein, obwohl er den Antoninus hier, noch genauer wie dort, als den Nachfolger Hadrians bezeichnet. Aber das 19. Jahr Marc Aurels, genau = 7. März 179 — 7. März 180 oder nach gewöhnlicher Rechnung 180 könnte jedenfalls nicht das Anfangsjahr des Montanismus sein, da a. 179 die letzte Prophetin bereits starb, und im J. 177 die Lugdunenser sich an den Verhandlungen über den Montanismus betheiligten. Die durch diese Konjektur umgeänderte Angabe des Epiphanius ist überhaupt zu nichts zu gebrauchen. Wenn Völter dieselbe auf einen „neuen Aufschwung“ des Montanismus nach dem Abscheiden der Stifter bezieht, so hat sich oben S. 4 A. 1, S. 23 A. 1 bereits gezeigt, daß die Quellen von einem solchen nichts melden; und wie wäre es zu erklären, daß Epiphanius eine beiläufige chronologische Angabe seiner Quelle in Bezug auf ein untergeordnetes Ereignis herausgegriffen hätte, während unseres Wissens gerade das erste Auftreten Montans und der Tod der letzten Prophetin in der zeitgenössischen Ueberlieferung chronologisch fixirt war, und besonders das erstere Factum dem Apollonius wie dem Anonymus in chronologischer Bestimmtheit gegenwärtig war. Dies

---

1) Haer. 46, 1; Forsch. I, 282 f. II, 292.

gilt auch gegen Bonwetsch, welcher im Gegensatz zu seinem früheren und, wie ich denke, richtigeren Urtheil der Umänderung der Angabe des Epiphanius zustimmt und dies so angeblich wiederhergestellte Datum der Quelle nun auf die Ausscheidung des Montanus aus der Kirche, statt auf das erste Auftreten desselben bezieht[1]. Dies ist aber auch darum unmöglich, weil Montanus das 19. Jahr Marc Aurels (179/180 oder 180) gar nicht mehr erlebt hat. In diesem Jahre starb vielmehr Maximilla, deren Tod in ziemlich beträchtlichem Abstand auf den Tod des Stifters gefolgt ist (s. oben S. 20). Lassen wir die Angabe des Epiphanius unverändert, so besteht kein Grund und keine Möglichkeit, sie auf etwas Anderes und zwar auf ein späteres Ereignis als auf das erste Auftreten des Montanus zu beziehen. So wäre also das J. 157 (so, wie gesagt, richtiger als 156) dasjenige, in welchem Montanus zuerst auftrat, und in welchem nach dem Anonymus ein sonst unbekannter Gratus Proconsul Asiens war[2]. Dadurch ist zugleich

---

1) Gött. gel. Anz. 1884 S. 354 gegen Gesch. d. Mont. S. 141. Das im Text Gesagte genügt auch gegen Voigt, welcher es S. 235 f. völlig dahingestellt sein lassen muß, worauf das corrigirte Datum „a. 19 Marci Aurelii" sich bezogen haben soll.

2) Eus. V, 16, 7 cf. oben S. 25. Der in bescheidenster Form, in Klammern und mit Fragezeichen gemachte Vorschlag von Bonwetsch, Mont. S. 152 A. 1 Gratus in Quadratus zu verbessern, hat etwas Verlockendes. Der Gegengrund von Voigt S. 56 ist jedenfalls nicht zutreffend, daß Eusebius sich durch Herübernahme eines *Κοδράτου* aus der Quelle mit seiner eigenen Chronologie in Widerspruch gesetzt haben würde. Denn erstens könnte er das fehlerhafte *Γράτου* bereits in seiner Quelle vorgefunden haben. Zweitens kannte er ebensowenig die Zeit des Proconsulats des Quadratus als diejenige des Gratus und merkte den Widerspruch gar nicht, cf. oben S. 9 f. Gerade die vorliegende Form *ΚΑΤΑΓΡΑΤΟΝ* konnte leicht aus *ΚΑΤΑΚΟΔΡΑΤΟΝ* verkürzt werden. Es wäre der T. Statius Quadratus gemeint, unter dessen Proconsulat Polykarp starb. Fällt aber dessen Proconsulat nach den Untersuchungen von Waddington, welche bisher nicht erschüttert worden sind (cf. Forsch. IV, 271 ff.), in das Jahr vom Frühling 154 bis dahin 155, so kommen wir noch nicht zum J. 156 und noch weniger zu dem wahrscheinlich gemeinten J. 157. Eine außerordentliche Verlängerung des Proconsulats des Quadratus anzunehmen, scheint im Zeitalter der Antonine sehr bedenklich. Die Beispiele, die man anführt, gehören theils viel früherer, theils viel späterer Zeit an (Marquardt, Staatsverw. I, 404 A. 5; Waddington, Fastes p. 142 ff. 265 ff. Nr. 96. 173). Doch ist vielleicht zu bedenken, daß zwei für Asien designirte Procon-

die Zeit der Schrift des Apollonius auf a. 196/197 bestimmt, und überhaupt die chronologische Ordnung der in Betracht kommenden Ereignisse im wesentlichen festgestellt.

Die bestimmte, durch Epiphanius aufbewahrte Ueberlieferung wird bestätigt durch die davon unabhängige, in unbestimmterer Form von Didymus wiedergegebene, welche 130—160 als Anfangszeit des Montanismus bezeichnet. Sie wird ferner bestätigt durch das, was Apollonius über Thraseas sagt, wonach die montanistische Bewegung vor 165 in Gang gewesen ist (oben S. 25f.). Sie findet endlich eine gewisse Bestätigung auch durch das, was der Bericht der Smyrnäer über Polykarps Tod von jenem Phrygier Quintus erzählt, welcher anfangs sich und Andere zum Martyrium drängte, dann aber feige zurückwich[1]. Gewiß heißt hier *Φρύξ* nicht Montanist, und der Todestag Polykarps fällt noch 1—2 Jahre vor das überlieferte Datum für das erste Auftreten Montans. Aber der umständliche Ausdruck, womit dort gesagt wird, nicht nur daß Quintus ein Phrygier war, sondern auch daß er jüngst von Phrygien hergekommen sei, weist doch darauf hin, daß man im J. 155 in Smyrna von einer unter den phrygischen Christen aufkommenden Richtung wußte, mit welcher man das unbesonnene Verhalten des Quintus in ursächlichen Zusammenhang zu bringen geneigt war. Die Ueberlieferung bei Epiphanius findet also mannigfache Bestätigung, und schon darum, weil sie die einzige wirkliche, aus der Zeit der montanistischen Bewegung stammende Ueberlieferung ist, müssen die Versuche, ihr gegenüber den, wie ge-

---

suln jener Zeit, welche Waddington als Nr. 145. 146 unmittelbar hinter Quadratus stellt, die Verwaltung der Provinz thatsächlich nicht angetreten haben. — Auf die Acta Pionii, über welche sich Voigt S. 89 ff. in der Erwartung verbreitet hat, daß ich sie für die Chronologie des Montanismus verwerthen werde, darf ich mich nicht mehr im Sinne meiner früheren Vermuthung berufen, nachdem ich diese Forsch. IV, 271 f. A. 4 widerrufen habe.

1) Mart. Polyc. c. 4 mit meiner Anm. dazu. Wie Voigt S. 83 den Unterschied zwischen jenem Quintus und dem c. 3 charakterisirten Germanicus zu verwischen sucht, ist mir nicht begreiflich. Und wenn wir so urtheilen müßten, die Smyrnäer haben den Einen gepriesen und den Andern getadelt, und sie haben das tadelnswerthe Verhalten des Letzteren, wenn sie nicht leere Worte gemacht haben sollen, durch die Worte *Φρὺξ προσφάτως ἐληλυθὼς ἀπὸ τῆς Φρυγίας* erklären wollen.

zeigt, auf Vermuthungen und allgemeinen Erwägungen beruhenden Ansatz des Eusebius zu vertheidigen, als verfehlt erscheinen. Die Zeit von 157—179 ist gerade ausreichend, um die Ereignisse bequem unterzubringen, welche mit dem ersten Auftreten Montans beginnen und mit dem Tode der letzten Prophetin schließen, während die Zeit von 172—179 hiefür viel zu kurz ist. Nach Apollonius hat eine der beiden Prophetinnen, entweder Priscilla, die er vorher genannt hat, oder wahrscheinlicher Maximilla, welche jene überlebt hat, viele Jahre lang mit ihrem Glaubensgenossen Alexander in beständigem Verkehr gelebt, ohne ihn als einen verbrecherischen Menschen zu erkennen[1]. Die ganze Darstellung dieses Verhältnisses wird sinnlos, wenn sie sich nicht auf die Zeit bezieht, da Maximilla bereits als Prophetin wirkte, und Alexander als gläubiger Verehrer ihr anhing. Wie will man aber für diese *πολλὰ ἔτη*, welche eine einzige Episode in Anspruch nimmt, in den 7 oder 8 Jahren zwischen 172 und 179 Raum finden? Ferner wird man dem Bericht des Anonymus über den Tod des Montanus und der Maximilla nicht gerecht, wenn man nicht einen beträchtlichen Zwischenraum zwischen beiden Todesfällen annimmt (s. oben S. 20). Nun muß aber Monntanus seine und seiner Genossen förmliche Exkommunikation noch erlebt haben und in Folge dessen zu selbständiger Organisation seiner Gemeinde fortgeschritten sein[2]. Exkommunikation einzelner Personen war an sich Sache der Einzelgemeinde[3]; aber Montan und seine Genossen zogen als Propheten in Phrygien umher und regten die Christen der ganzen Landschaft auf. Die anfangs wenig zahlreichen Anhänger (Anon. 16, 9) mehrten und verbreiteten sich. Daher bedurfte es wiederholter und an vielen Orten gepflogener Verhandlungen, ehe in Phrygien das kirchliche Urtheil die Oberhand gewann, in Folge dessen Montanus und seine Genossen exkommunicirt wurden (Anon. 16, 10). Noch zu Lebzeiten Montans selber hat ferner Apolinarius gegen ihn geschrieben, und aus den dürftigen Resten dieser Schrift sehen wir wenigstens dies, daß schon

1) Eus. V, 18, 9. Zur Auslegung s. oben S. 23 f.

2) Eus. V, 18, 2. 7 cf. Bonwetsch S. 146. 164 f.

3) In Bezug auf Alexander hebt Apollonius 18, 9 das Urtheil der Heimatsgemeinde besonders hervor.

damals Gutachten ziemlich fern wohnender Bischöfe eingeholt worden waren und auf die kirchliche Entscheidung in Phrygien Einfluß übten (oben S. 5 ff). Das alles braucht doch eine Reihe von Jahren bis zum Tode Montans, und dann folgen erst noch die Jahre, in welchen die Prophetinnen, zuletzt Maximilla allein, sein Werk fortsetzten und, von der katholischen Kirche „wie Wölfe verfolgt", doch nicht aufhörten Anhänger zu werben.

6. Nur anhangsweise erwähne ich die beiden gleich sonderbaren Zeitangaben des Epiphanius in dem Artikel über die „Aloger"[1]. Ich übersetze: „Sodann greifen Einige von ihnen dieses Wort in derselben Apokalypse an und behaupten in ihrem Widerspruch dagegen: ‚Wiederum hat er gesagt: Schreibe an den Engel der Gemeinde in Thyatira (Apoc. 2, 18), und es gibt dort, in Thyatira, gar keine Christengemeinde. Wie schrieb er nun an die nicht existirende (Gemeinde von Thyatira)‘?[2]. Und es erhellt aus dem, was diese Leute gegen die Wahrheit verkündigen, daß sie sich selbst zwingen, zu bekennen (d. h. daß sie unfreiwillig die Wahrheit bekennen). Denn, wenn sie sagen: ‚Es gibt jetzt keine Gemeinde in Thyatira‘, so beweisen sie, daß Johannes g e w e i s s a g t hat. Nachdem nämlich diese (Aloger) und die Kataphryger (Montanisten) dort ihren Wohnsitz genommen und gleich Wölfen den Sinn der einfältigen Gläubigen zerrissen hatten, haben sie die ganze Stadt zu ihrer Häresie herübergezogen. Die Leugner der

---

1) Haer. 51, 33, Dindorf II, 500, 12 ff. cf. III, 737; Oehler II, 106. Abweichend von Dindorf wird zu lesen sein: p. 500, 13 *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῇ αὐτῇ*, l. 24 ist hinter *αἵρεσιν* stark zu interpungiren. *Οἵ τε ἀρνούμενοι . . . κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο, νῦν δὲ κτλ.* – p. 500, 32 sind die Worte *ὅς ἦν χρόνος — ἔτεσιν* als Erläuterung des Begriffs in Parenthese zu setzen, denn das vorangehende *πῶς ἤμελλε πλανᾶσθαι* wird p. 501, 1 mit *ὡς μελλούσης . . . πλανᾶσθαι* wieder aufgenommen; p. 501, 18 ff. ist es sachlich ziemlich gleichgültig, ob man mit Dindorf nach dem Venetus hinter *Ἰωάννου* liest *πρὸ κοιμήσεως αὐτοῦ προφητεύσαντος*, oder mit der Vulg. *ὅπερ ἐγένετο μετὰ τὴν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κοίμησιν, αὐτοῦ δὲ προφητεύσαντος*. Nur die Interpunktion von Dindorf ist nicht zu loben.

2) Ich setze voraus, daß diese Frage noch den Alogern angehört und nicht Anfang der Widerlegung des Epiphanius ist, cf. Gesch. d. K. I, 256 A. 1; cf. übrigens in Bezug auf Einzelnheiten ebendort S. 246 A. 1; S. 248 A. 1.

Apokalypse führten zu jener Zeit gegen dieses Wort zu dessen Widerlegung Krieg; jetzt aber, in der gegenwärtigen Zeit, nach Ablauf von 112 Jahren, existirt und wächst um Christi willen die Gemeinde (zu Thyatira), und es existiren daselbst (in dortiger Gegend) noch einige andere; damals aber ward die ganze Gemeinde in die kataphrygische (Partei) aufgelöst[1]. Darum ließ es sich auch der heilige Geist angelegen sein, uns (durch die Apokalypse) zu offenbaren, wie die (dortige) Gemeinde in die Irre geführt werden sollte nach der Zeit der Apostel, des Johannes und der Folgenden, welches war ein Zeitraum von nahezu 93 Jahren nach der Himmelfahrt des Heilands — wie nämlich die dortige Gemeinde in die Irre geführt und in die kataphrygische Häresie eingeschmolzen werden sollte." Nach Anführung von Apoc. 2, 18—21 heißt es weiter: „Seht ihr nicht, ihr Leute, daß er von den Weibern spricht, welche im Dünkel der Prophetie sich selbst betrügen und Viele betrügen? nämlich von Priscilla, Maximilla und Quintilla, deren Betrug dem heiligen Geist nicht verborgen ist, sondern (welchen) er prophetisch vorhergesagt hat durch den Mund des heiligen Johannes vor dessen Tod, welcher zu den Zeiten des Kaisers Claudius und sehr lange Zeit vorher[2], als er auf der Insel Patmos war, geweissagt hat. Auch sie bekennen ja, daß dies in Thyatira in Erfüllung gegangen ist. So schrieb er also prophetischer Weise den dort zu jener Zeit in Christo Lebenden, daß ein Weib sich (einst) Prophetin nennen werde."

Was zunächst die 93 Jahre anlangt, so scheint mir auf der Hand zu liegen, daß hier nicht der Zeitabstand irgend welches in diesem Satz nicht genannten Ereignisses, etwa der Auflösung der katholischen Gemeinde zu Thyatira[3] oder gar der Abfassung der Apokalypse von irgend einem anderen

1) Eigentlich „entleert", indem nämlich die in der Kirche befindlichen Menschen dieselbe verließen und in die montanistische Gemeinde eintraten.

2) Das überlieferte *ἀνωτάτω* wird hier ebensowenig wie haer. 61,1 p. 564, 15 in *ἀνωτέρω* zu ändern sein.

3) Auch noch G. Salmon, Hermathena (1892) VIII, 189 betrachtet als selbstverständlich, was ich für grammatisch unmöglich erkläre, daß Epiphanius hier behaupte, 93 Jahre nach der Himmelfahrt sei die Gemeinde von Thyatira vom Montanismus verschlungen worden.

hier genannten oder nicht genannten Ereignis, wie etwa der Himmelfahrt oder der Geburt Christi, angegeben werden soll, sondern lediglich die Dauer des apostolischen Zeitalters[1]. Die Wortfolge *μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων, τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς, ὃς ἦν χρόνος μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν ἐπὶ ἐνενήκοντα τρισὶν ἔτεσιν* zwingt doch wohl dazu, *ὅς* auf *τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων* zurückzubeziehen, und schließt auch bei einem nachlässigen Stilisten wie Epiphanius die Möglichkeit aus, dies so zu verstehen, als ob dastände: „nach der Zeit der Apostel, und zwar genauer 93 Jahre nach der Himmelfahrt". Die Grammatik erzwingt obige Uebersetzung. Epiphanius sagt also von der „Zeit der Apostel", nach deren Ablauf die Weissagungen der Apokalypse in Erfüllung gehen sollten, daß sie „eine Zeit von gegen 93 Jahren" sei. Die Zwischenbemerkung war nicht müßig, da über den Begriff des apostolischen Zeitalters sehr verschiedene Betrachtungsweisen nachweislich obgewaltet haben. Nur über den Anfangspunkt dieser Periode hat niemals eine Meinungsverschiedenheit bestanden. Seit Lucas die Geschichte der Apostel als einen zweiten selbständigen Theil der mit der Geburt Jesu beginnenden heiligen Geschichte neuen Testaments an die Geschichte Jesu angeschlossen hatte, hat man das apostolische Zeitalter stets mit der Himmelfahrt beginnen lassen[2]. Die Aenderung von *ἀνάληψιν* in *γέννησιν*[3] ist demnach völlig ausgeschlossen. Es kann sich nur fragen, wodurch Epiphanius veranlaßt oder verleitet worden ist, die Dauer des apostolischen Zeitalters auf 93 Jahre zu bestimmen. Wo es dem Clemens (strom. VII, 106)

1) Cf. z. B. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 295 f., Völter a. a. O. S. 26 A. 2.

2) Sie ist der Ausgangspunkt der Berechnung für die 12 Jahre apostolischer Predigt in dem alten Kerygma des Petrus (Clem. strom. VI, 43), in den gnostischen Petrusakten (ed. Lipsius p. 49, 22) und bei Apollonius (Eus. V, 18, 14). Clemens Al. scheidet die Zeit der apostolischen Predigt scharf ab von derjenigen Christi (strom. VII, 106). Cf. ferner das Citat aus Didymus oben S. 28 A. 2 und das S. 38 A. 2 aus den Eklogen des Eusebius Anzuführende. Auch dem Epiphanius ist diese Rechnung „*μετὰ τὴν ἀνάληψιν*" geläufig cf. haer. 66, 20 (Dindorf III, 40, 24); haer. 78, 14.

3) So Petavius bei Dindorf V, 168; Dindorf selbst III, 737; Lipsius, Quellen der Ketzergesch. S. 110.

darauf ankommt, die Zeit der großen Lehrer der Gnosis durch einen möglichst großen Abstand von der Apostelzeit zu trennen, beschränkt er letztere auf die Zeit vom Tode Jesu bis zur Predigt und dem Martyrium des Paulus unter Nero: das wären nur etwa 30—40 Jahre. Dabei ist von Johannes und anderen länger lebenden Aposteln abgesehen. Irenäus dagegen legt ein über das andere Mal Gewicht darauf, daß die apostolische Predigt bis zur äußersten Grenze des 1. Jahrhunderts u. Z. an dem Apostel Johannes und anderen Jüngern Jesu ihre lebendigen Zeugen auf Erden gehabt habe[1]. Epiphanius nennt hier ausdrücklich den Johannes und Andere, die sich diesem anschließen, um deutlich zu machen, was er unter der „Zeit der Apostel" verstanden haben wolle. Eusebius erwähnt einmal[2] eine Auslegung von Daniel 9, 27, wonach jene eine Woche, in deren Mitte die Tempelopfer aufgehoben werden sollen, den 70jährigen Zeitraum zwischen der Himmelfahrt Christi und dem Tode des Apostels Johannes bedeutet, welcher durch die Belagerung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels in zwei gleiche Hälften getheilt sei. Auch Epiphanius kennt und billigt die Ueberlieferung, daß Johannes mehr als 90 Jahre alt sein Evangelium geschrieben habe und erst unter Trajan gestorben sei[3]. Es wäre daher bequem genug, statt 93 etwa 73 zu lesen. Aber erstens würde durch diese von Völter vorgeschlagene Emendation die auch so noch nichts weniger als runde Zahl 73 statt 70 nicht erklärt sein. Zweitens

---

1) Iren. II, 22, 5; III, 3, 4; V, 30, 3 extr.

2) Eusebii ecl. proph. III, 26 ed. Gaisford p. 164: *ταύτην* (die letzte Woche Daniel 9, 27) *γὰρ εἰς τὴν ἐν δεκάσιν ἑβδομάδα μεταλαβὼν ὁ λόγος παρίστη τὸν σύμπαντα τῶν ἀποστόλων χρόνον εἰς ἑβδομηκονταετίαν συντείνειν. — καὶ γὰρ οὖν ἐκ τῶν ἱστοριῶν δείκνυται Ἰοάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς μετὰ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ ἔτεσιν ἐπιβιοὺς ο', μέχρι γὰρ τῆς Τραϊανοῦ λόγος ἔχει παραμεῖναι αὐτὸν βασιλείας. κατά τε ταύτην τὴν διήγησιν πρόδηλον, ὅπως ἐν τῷ ἡμίσει ταύτης τῆς ἐν δεκάσιν ἑβδομάδος ἤρθη θυσία και σπονδή . . . — Τὰ γοῦν ἀπὸ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀναστάσεως ἐπὶ τὴν ὑστάτην κατὰ Οὐεσπασιανὸν πολιορκίαν εἰς ἔτη πέντε καὶ τριάκοντα συντείνει, ἅπερ ἂν γίνοιτο τῆς ἀποδοθείσης ἑβδομάδος τὸ ἥμισυ.*

3) Ersteres haer. 51, 12, cf. 51, 2 (*μεθ' ἡλικίαν γηραλέαν*), letzteres haer. 66, 19: *παρῆλθε γὰρ ἡ γενεὰ τῶν ἀποστόλων, φημὶ δὲ ἀπὸ Πέτρου ἄχρι Παύλου καὶ ἄχρι Ἰωάννου, τοῦ καὶ χρονίσαντος ἐν κόσμῳ ἄχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.* Ein bestimmtes Jahr Trajans nennt er nicht.

aber gibt Epiphanius deutlich genug zu verstehen, daß er bei dieser Zeitangabe nicht an Johannes allein, als den zuletzt gestorbenen Apostel denkt. *Ἰωάννης τε καὶ οἱ καθεξῆς* kann doch auch nicht heißen: „Johannes und die übrigen, vor ihm gestorbenen Apostel" [1]. Epiphanius denkt vielmehr an andere Genossen der *γενεὰ τῶν ἀποστόλων*, wie er sich haer. 66, 19 ausdrückt, welche noch später als Johannes gestorben sind. Dort faßt er die ersten Bischöfe von Jerusalem, den Bruder Jesu Jakobus und den Vetter Jesu Simeon mit den Aposteln zusammen. Von letzterem weiß Epiphanius aus Eusebius, daß er unter Trajan gekreuzigt worden sei [2]. Aus der Angabe des hohen Alters von 120 Jahren, in welchem Simeon nach Hegesippus [3] Märtyrer geworden sein soll, und aus dem Abstand von 9 Jahren zwischen dem Tode des Johannes und des Simeon in der Chronik des Eusebius wird Epiphanius das Recht hergeleitet haben, das apostolische Zeitalter noch um ein Bedeutendes über die erste Zeit des Trajan und den Tod des Johannes hinaus auszudehnen. Es ist auch das Interesse ersichtlich, aus welchem Epiphanius der Apostelzeit hier eine so ungewöhnliche Ausdehnung gibt. Es ist das gleiche, welches ihn veranlaßt, nach irgend einer unkontrollirbaren Quellenangabe die Abfassung der Apokalypse so auffallend früh anzusetzen. Daß Johannes an der von den Alogern angefochtenen Stelle nicht gegenwärtige Thatsachen beschrieben, sondern eine wirkliche Weissagung ausgesprochen habe, wird dadurch auf einen möglichst starken Ausdruck gebracht, daß einerseits gesagt wird: schon zur Zeit des Claudius und in sehr früher Zeit hat Johannes dies geschrieben [4], und andrer-

1) Die Paraphrase von Lipsius, Quellen d. Ketzerg. S. 110 A. 1 „die Uebrigen, welche in der Reihe der Apostel noch aufzuzählen wären", wäre nur dann erträglich, wenn Epiphanius einen Katalog der Apostel zu geben angefangen hätte, welchen er hiermit abbrechen wollte, und wenn er zugleich eine bestimmte Reihenfolge der Apostel als selbstverständlich voraussetzen könnte.

2) Haer. 66, 20 in. cf. Eus. h. e. III, 11; 22; 32; 35; Chron. post a. Abr. 2123, während der Tod des Johannes post a. Abr. 2114 angemerkt ist.

3) Bei Eus. h. e. III, 32, 3. Andere haben dem Johannes eine Lebensdauer von 120 Jahren angedichtet z. B. ein Pseudochrysostomus (Montfaucon VIII, 2, 131).

4) Cf. außer haer. 51, 33 (cf. obige Uebersetzung und S. 36 A. 2) auch

seits: die Weissagung bezieht sich auf Ereignisse, welche erst nach völligem Ablauf der Apostelzeit im weitesten Sinn dieses Ausdrucks eintreten sollten. Die bestimmte Ziffer 93 statt „ungefähr 90" ist damit freilich immer noch nicht erklärt Da Epiphanius den Tod (und die Himmelfahrt) Christi in das Consulat des Vinicius und des Cassius Longinus setzt (haer. 51, 23), so würde sich bei richtiger Rechnung (a. 30 + 93) das J. 123 ergeben. Hat Epiphanius sich vielleicht um 10 Jahre verzählt oder verrechnet, so ergäbe sich (a. 30 + 83) das Jahr 113, welches wenigstens noch in die Regierung Trajans fällt, während welcher nach den uns bekannten Quellen des Epiphanius die letzten Glieder der *γενεὰ τῶν ἀποστόλων*, zuerst Johannes und etwa 9 Jahre später Simeon, starben. Für die Chronologie des Montanismus ist hier nichts zu gewinnen. Epiphanius hat seinen Lesern aber auch keinen Anlaß gegeben, hier derartiges zu suchen. Anders verhält es sich mit den unmittelbar vorher genannten 112 Jahren. Der Gegensatz der Gegenwart des Epiphanius (*νῦν δὲ . . . ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ*) zu der vorher markirten Zeit der Aloger (*κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο*), welche gleich hinter der Angabe des Zeitabstandes noch einmal erwähnt wird (*τότε δέ*), sichert das formelle Verständnis gegen willkürliche Unterschiebungen [1]. Epiphanius behauptet, daß seit der Zeit, da die Aloger die Stelle Apoc. 2, 18 mit einem Schein des Rechtes angriffen, bis zu seiner Gegenwart

---

haer. 51, 12. An letzterer Stelle ist es doch wohl nur ein Ungeschick des Ausdrucks, wenn es so scheint, als ob nicht nur die Verbannung nach Patmos, sondern auch die Rückkehr von dort in die Zeit des Claudius und dennoch zugleich in die letzten Lebensjahre des Johannes fallen soll, wie ich Acta Jo. p. CXXV annahm, und Bonwetsch S. 145 A. 1 sogar von der Stelle 51, 33 behauptete.

1) Dahin ist es zu rechnen, wenn Lipsius a. a. O. S. 109 f. die 112 Jahre von der Abfassung der Apokalypse an gerechnet wissen wollte, welche der Verfasser der hier von Epiphanius benutzten Quellenschrift in das J. 93 gesetzt habe, so daß sich a. 205 oder nach Hippolyts Chronologie 204 ergäbe. In diesem Jahre wäre die Quellenschrift geschrieben, aus welcher Epiphanius die Angabe gedankenlos abgeschrieben hätte. Aber Epiphanius sagt hier nichts von Abfassung der Apokalypse, sondern von der Zeit der Polemik der Aloger; auch wo er die Zahl 93 anbringt, ist nichts von der Abfassung der Apokalypse zu lesen; wo er aber von dieser redet, setzt er sie nicht in die Zeit Domitians, sondern in die Zeit des Claudius, s. vorige Anm.

112 Jahre verstrichen seien. Die Richtigkeit der Ziffer vorausgesetzt, kämen wir auf (376 oder 375—112) a. 263 oder 264. Die Ziffer wird natürlich erträglicher, wenn man annimmt, daß Epiphanius hier aus der ihm vorliegenden Quellenschrift, etwa aus dem Buch Hippolyts gegen die 32 Häresien oder dessen Apologie für das Evangelium und die Apokalypse oder desselben „Kapitel gegen Cajus“ blindlings eine für ihn selbst schlechterdings nicht passende Ziffer abgeschrieben habe. Salmon, welcher neuerdings auf anderen Wegen zu begründen gesucht hat, daß Hippolyt um 234 gegen Cajus geschrieben habe, und annimmt, daß Epiphanius diese Schrift hier ausschreibe, fand durch Addition der Jahresziffern 93 und 112, daß Hippolyt hier als Zeitpunkt der Abfassung seiner Schrift gegen Cajus das 205. Jahr nach der Himmelfahrt, und somit nach seiner Chronologie das J. 234 p. Chr. erkennen lasse[1]: eine auf den ersten Blick allerdings blendende Bestätigung jenes unabhängig von den Ziffern des Epiphanius gewonnenen Datums für die Abfassungszeit der Schrift gegen Cajus und des Danielkommentars. Aber man soll sich nicht blenden lassen, sondern schärfer zusehen. Gesetzt die Deutung der 93 Jahre auf die Zwischenzeit zwischen der Himmelfahrt und dem Untergang der katholischen Gemeinde in Thyatira wäre ebenso möglich, als sie meines Erachtens unmöglich ist, und gesetzt den Fall, daß Epiphanius hier aus Hippolyts Schrift gegen Cajus schöpfe, was ich bestreiten muß[2]: was wäre das Ergebnis? Der gelehrte Chronolog Hippolytus hätte behauptet, im J. 122 p. Chr. (d. h. 29 p. Chr. + 93 oder 234 p. Chr. — 112) sei die katholische Kirche zu Thyatira durch den überhandnehmenden Montanismus vernichtet worden, und ferner, in demselben Jahre hätten die Aloger ihre Kritik gegen Apoc. 2, 18 losgelassen; denn jenes Ereignis bildet nach Salmon und so vielen Anderen

1) Hermathena VIII (1892) p. 189. Aehnlich schon Lipsius in seinem früheren Werk Quellenkritik des Epiphanius p. 234 A. 1 und Andere, denen sich auch noch Voigt S. 52 anschließt. Der unheilbare Schaden an diesen Rechnungen ist die Addition der Ziffern 29 (von Christi Geburt bis zur Himmelfahrt) + 93 (Dauer der Apostelzeit) + 112 (Zwischenzeit zwischen dem Auftreten der Aloger und der Zeit des Berichterstatters), während zwischen der 2. und der 3. Ziffer jedes verknüpfende Band fehlt.

2) Cf. Gesch. d. K. II, 1020 ff.

den Terminus ad quem der Berechnung der 93 Jahre, und dieses nach dem klaren Wortlaut des Epiphanius den Terminus a quo der Berechnung der 112 Jahre. Der Anfang des Montanismus wäre dann wohl nach Hippolyt um 110 anzusetzen! Was aber das Schlimmste ist, Hippolyt hätte die von Epiphanius sogenannten Aloger, welche nach Salmon (p. 185 N. 11) nichts Anderes sind als der Römer Cajus, Hippolyt hätte also diesen seinen Zeitgenossen und Mitbürger 112 Jahre vor seiner Zeit angesetzt! Es ist ferner doch eine harte Zumuthung, ein so mechanisches Abschreiben einer für ihn schlechthin unbrauchbaren Zeitangabe auf Seiten des Epiphanius anzunehmen. Gewiß leistet Epiphanius an Thorheiten und ungeschickter Verwerthung älterer Nachrichten mehr als vielleicht irgend ein anderer Schriftsteller der alten Kirche. Um aber jene Annahme glaublich zu machen, müßte man Beispiele dafür anführen, daß er da, wo er das Zeitverhältnis einer Thatsache der Vergangenheit zu seiner Gegenwart, wie hier, angibt (*νῦν . . ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ, μετὰ χρόνον ριβ΄ ἐτῶν*), unterlassen hätte sich zu vergegenwärtigen, in welchem Jahrhundert er selbst lebe, und welcher Zeit die Schriften angehörten, deren Distanzangaben er für sich verwerthen wollte.

Da Epiphanius, soviel wir wissen, nur ein einziges chronologisches Datum in Bezug auf die Geschichte des Montanismus überliefert bekommen hat, nämlich das 19. Jahr des Antoninus Pius als Anfangsjahr des Montanismus, und da wir gesehen haben, daß er dieses Datum auch für ungefähre Distanzangaben verwendet, wo es sich gar nicht um den ersten Anfang des Montanismus, sondern um irgend ein Moment in der weiteren Entwicklung desselben handelt[1], so läge am nächsten zu vermuthen, daß er hier wie an der nicht gar weit entfernten Stelle seines Werks (48, 2) den Abstand seiner Gegenwart von der montanistischen Epoche nach jenem Jahr berechnen wollte. Dort war *διακόσια ἐννενήκοντα* überliefert, welches nach Scaligers glücklichem Vorschlag in *διακόσια ἐννεακαίδεκα* verbessert werden durfte. Hier wieder einen Schreibfehler oder einen Rechenfehler des Epiphanius (um 100) annehmen zu sollen, ist mißlich[2]. So lange aber nicht eine ein-

---

1) Haer. 48, 1. 2 cf. oben S. 31.

2) Im Ven. ist die Zahl durch Ziffer ausgedrückt: *ριβ′*, in Vulg.

leuchtendere Erklärung der überlieferten Ziffer 112 vorgebracht wird, als die bisherigen, muß die Möglichkeit eines zufällig entstandenen Fehlers offen gehalten werden. Bis dahin ist aber auch aus den beiden Ziffern in haer. 51, 33 für die Chronologie des Montanismus kein Gewinn zu ziehen.

7. Wichtiger für die Chronologie auch des in Kleinasien spielenden Stücks der Geschichte des Montanismus ist das, was sich an dem abendländischen Stück seiner Geschichte chronologisch feststellen läßt. Es sind vor allem zwei feste Punkte hervorzuheben: 1) Im J. 177 haben die im Gefängnis zu Lyon liegenden Confessoren in Sachen des Montanismus an die Gemeinden in Asien und Phrygien mehrere Schreiben gerichtet, welche erst als Beigabe zu dem Bericht der Gemeinde von Lyon über das Martyrium jener Confessoren an das Ziel ihrer Bestimmung gelangten. Diesem Bericht war außerdem ein in gleicher Sache an Bischof Eleutherus von Rom gerichtetes Schreiben derselben Confessoren, aber auch ein solches der Gemeinde von Lyon in Abschrift beigelegt, welche letzteren der damalige Presbyter Irenäus nach Rom überbracht hat; und endlich hat die Gemeinde von Lyon ihrem an die asiatischen und phrygischen Gemeinden adressirten Bericht über die Martyrien jener Tage ihr eigenes motivirtes Urtheil über die montanistische Frage einverleibt oder angehängt[1]. 2) Zur Zeit des Martyriums der Perpetua und Felicitas im J. 202 oder 203 war der Montanismus mächtig in die Kirche von Karthago ein-

---

durch *ἑκατὸν δεκαδύο*. — Nähme man an, daß Epiphanius sich in der Geschwindigkeit um gerade 100 Jahre verrechnet hätte, so käme man (auf 375 oder 376 — 212 =) a. 163 oder 164, eine ganz annehmbare Zahl für das Auftreten der Aloger, wenn man 157 als Anfangsjahr des Montanismus gelten läßt und anerkennt, daß Irenäus sie um 185 bestritten hat, ohne sie als eine Erscheinung der allerjüngsten Vergangenheit zu kennzeichnen. Aber würde Epiphanius ein speciell auf das Auftreten der Aloger bezügliches chronologisches Datum, welches ihm überliefert war, so beiläufig verwerthet haben, ohne es ausdrücklich geltend zu machen? Voigt S. 52 nimmt eventuell einen Schreibfehler *ριβ'* statt *σβ'* an und gewinnt so (375—202) das J. 173 als Anfangsjahr des Montanismus. Dagegen gilt aber, abgesehen von der Unähnlichkeit der Schriftzüge, vollkommen das, was Voigt selbst gegen die Verwerthung von haer. 48, 2 geltend macht, daß die so geänderte Angabe im Widerspruch mit haer. 48, 1 stehen würde.

1) Eus. h. e. V, 3, 4 — 4, 2 cf. c. 1, 2 f. und oben S. 7 A. 1.

gedrungen, aber noch nicht von ihr ausgeschieden. Erst nach mehrjährigen Kämpfen, in welchen Tertullian die montanistische Sache verfocht, ist dies geschehen. Da Eusebius aus jenen mannigfaltigen Aktenstücken vom J. 177 nichts mittheilt[1], so kann man sich verschiedenen Vermuthungen über die darin enthaltenen Urtheile hingeben. Aber eine Anleitung zu richtigen Vermuthungen gibt schon dieses Schweigen des Eusebius. Es ist dasselbe zusammenzuhalten mit der anderen Thatsache, daß er aus den älteren, mitten aus dem ersten Kampf der kleinasiatischen Kirche hervorgegangenen Schriften des Apolinarius und des Miltiades nichts mittheilt[2], und dagegen um so reichlichere Mittheilungen aus dem Anonymus von 192/193 und dem Werk des Apollonius von 197. Das fertige und schroffe Urtheil der späteren Schriftsteller über die neue Prophetie schien ihm mehr der Verewigung werth als die urkundliche Darstellung des Ringens nach Klarheit und Einstimmigkeit des kirchlichen Urtheils. Wenn er da, wo er über die Aeußerungen der Confessoren und der Gemeinde von Lyon berichtet, davon spricht, daß Viele damals die neue Prophetie für eine echte zu halten geneigt waren, weil charismatische Erscheinungen in der Kirche noch etwas Gewöhnliches waren, und daß eine Uneinigkeit des Urtheils über den Montanismus bestand, und wenn er die Sendung des Irenäus nach Rom und das von diesem überbrachte Schreiben der Lugdunenser an Eleutherus ein *τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν πρεσβεύειν* nennt, so muß er aus den Aktenstücken erkannt haben, daß es sich damals nicht einfach um den Kampf der Kirche mit dem bereits allseitig in den Bann gethanen Montanismus handelte, sondern um Meinungsverschiedenheiten zwischen katholischen Gemeinden. Solche Verschiedenheiten bestanden in Kleinasien selbst und entstanden dort bei der Ausbreitung der Bewegung immer wieder bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts[3]. Die Exkom-

---

1) Dies bliebe bedeutsam, selbst wenn Eusebius, was doch kaum wahrscheinlich zu nennen ist, mit dem Bericht über die Martyrien von Lyon zugleich auch dessen Beilagen in seine Sammlung alter Martyrien aufgenommen haben sollte h. e. V, 4, 3.

2) Dagegen ist nicht das Wenige geltend zu machen, was er V, 19 durch Vermittlung der Schrift des Serapion aus derjenigen des Apolinarius mittheilt.

3) Cf. was der Anonymus Eus. V, 16, 4 a. 192 von den kürzlich

munikation der Propheten in der einen und der anderen Gemeinde und selbst die Verurtheilung durch die Mehrheit der kleinasiatischen Bischöfe schloß nicht aus, daß einzelne dortige Gemeinden wie die von Thyatira, Pepuza und Tymion in ihrer Mehrheit oder Gesamtheit sich für den Montanismus entschieden [1], sie schloß auch nicht aus, daß immer wieder in neuen Gemeinden die Frage nach der Berechtigung der neuen Prophetie die Gemüther erregte und entzweite. Das an einzelnen Punkten perfekt gewordene Schisma blieb bis gegen 200 eine drohende Gefahr für die katholische Kirche Kleinasiens. Um wie viel größer muß sie um 177 gewesen sein. Wenn nun die Lugdunenser für den Frieden der Kirche eintraten, so können sie nicht einfach dem Verdammungsurtheil eines Apolinarius beigetreten sein, sondern müssen durch eine abwägende Beurtheilung der ihnen bekannt gewordenen Vorkommnisse eine Verständigung herbeizuführen gesucht haben Es gab Ausschreitungen auch auf der antimontanistischen Seite, und einer derselben, der Verwerfung aller Prophetie und zugleich der johanneischen Schriften ist Irenäus scharf entgegengetreten, während man in seinem großen Werk eine deutliche und namentliche Verurtheilung des Montanismus vermißt [2].

---

stattgehabten Verhandlungen in Galatien berichtet Die Abfassung der Schriften des Anonymus und des Apollonius ist der stärkste Beweis.

1) Cf. Apollonius bei Eus. V, 18, 2. 13; Epiph. haer. 48, 14; 49, 1; 51, 33 und das oben S. 34 A. 3 Bemerkte.

2) Cf. Gesch. d. K. I, 237—246, besonders S. 242 f.; auch II, 967—973, eine Ausführung, welche niedergeschrieben wurde, als mir nur erst Voigts Dissertation von 1890, noch nicht dessen weitere Ausführung in dessen mehrerwähntem Buch (S. 65 ff.) vorlag. Aber auch dieser gegenüber wird es dabei bleiben, 1) daß *pseudoprophetas quidem esse volunt* nicht heißen kann: „es müsse Pseudoprophetie in der Kirche geben“ (cf. Gesch. d. K. II, 972), 2) daß man einem Irenäus nicht die thörichte Behauptung andichten darf: „Wer von der Nothwendigkeit der Existenz falscher Prophetie in der Kirche überzeugt ist, widerspricht sich selbst, wenn er nichts von echter Prophetie in der Kirche wissen will“. Denn die Gegner (die Aloger) konnten sagen und sagten auch wirklich: „Die Periode der prophetischen Offenbarung ist längst abgeschlossen. Schon die johanneische Apokalypse ist das Machwerk eines Ketzers, und alle seitherige Prophetie in der Kirche, insbesondere diejenige des Montanus ist nur eine Erfüllung der Weissagung Jesu und der Apostel von den falschen Propheten, den Wölfen im Schafsgewand“. Es ist 3) eine unerlaubte Auslegung einer „argumentatio

Haben die Gutachten der Lugdunenser, wie doch nicht zu bezweifeln ist, den Gesinnungen ihres Legaten Irenäus entsprochen, so müssen sie vor einer schroffen und über das Ziel hinausschießenden Verdammung der neuen Prophetie und zumal der zu ihrer Anerkennung nur erst Hinneigenden gewarnt haben. Die Confessoren und die Gemeinde von Lyon wandten sich mit ihrem Gutachten nicht an die Bischöfe Kleinasiens oder an diejenigen Gemeinden, welche den Montanismus bereits förmlich in den Bann gethan hatten, sondern an alle „Brüder in Asien und Phrygien, welche denselben Glauben an die Erlösung und die gleiche Hoffnung mit ihnen haben" (Eus. V, 1, 3; 3, 4). Sie müßten ihre eigenen Grundsätze verleugnet haben (V, 1, 45—48; 2, 5—7), wenn sie die Anhänger der neuen Prophetie von diesem Kreis von vornherein ausgeschlossen und nicht vielmehr als irrende Brüder zu gewinnen gesucht hätten. Eben darum nennt Eusebius ihr Urtheil ein vorsichtiges, behutsames (*εὐλαβῆ*). Wenn er es daneben ein ganz rechtgläubiges nennt (V, 3, 4), so muß es andrerseits eine, wenngleich in milde Formen gekleidete und mit den erforderlichen Kautelen ausgestattete Verurtheilung Montans und seiner Genossinnen wenigstens involvirt haben. Dies ergibt sich auch aus manchen von Eusebius wörtlich mitgetheilten Stücken des Berichts der Lugdunenser über ihre Märtyrer, worin ein Gegensatz zu dem Fanatismus und Rigorismus der Montanisten zu unmisverständlichem Ausdruck kommt [1]. Das schließt aber

---

de concessis", wenn Voigt S. 166 daraus, daß Irenäus die vom Standpunkt der Gegner als „pseudoprophetae" Bezeichneten mit den Heuchlern in Parallele stellt, um deretwillen Manche sich von der Kirchengemeinschaft überhaupt zurückziehen, den Schluß zieht, Irenäus habe die neuen Propheten ebenso bestimmt wie die bestrittenen Gegner für falsche Propheten erklärt. Die Argumentation des Irenäus sieht ganz davon ab, ob die Heuchler und die Pseudopropheten, im Gegensatz zu welchen Manche die richtige Haltung verfehlen, im einzelnen Fall wirklich Heuchler und Pseudopropheten sind. Es ist 4) doch wohl nicht zu bestreiten, daß Irenäus die Montanisten gegen so überstürzte Verurtheilung, wie er sie hier vor sich hatte, formell in Schutz nimmt, indem er ihre Gegner in Widerspruch mit Paulus setzt, welcher in der Kirche weissagende Männer und Weiber gelten lasse. Daß unter den neuen Propheten zwei Weiber eine große Rolle spielen, entscheidet nach Irenäus an sich noch nicht, wie die „Aloger" urtheilten, gegen sie.

1) An den Märtyrern wird einerseits hervorgehoben ihr Feuereifer

nicht aus, daß die Lugdunenser wie Irenäus eine Verständigung zwischen den Anhängern und Gegnern der neuen Prophetie unter den sämtlichen „Brüdern in Asien und Phrygien“ angestrebt und nicht nur vor einzelnen Ausschreitungen der Antimontanisten, wie die der Aloger war, sondern überhaupt vor rücksichtsloser Verstoßung der Irrenden gewarnt haben.

Es fragt sich, welchen Einfluß auf Eleutherus diese Gutachten geübt haben. Ist er etwa der römische Bischof, über dessen schwankendes Verhalten gegenüber dem Montanismus Tertullian adv. Praxean c. 1 berichtet?[1] Der dort nicht mit Namen bezeichnete Bischof von Rom soll die Weissagungen des Montanus, der Priscilla und Maximilla bereits anerkannt und in Folge dessen den Gemeinden Asiens und Phrygiens Frieden angeboten, sodann aber unter dem Eindruck der üblen Nachrichten über den Montanismus, welche Praxeas von Asien nach Rom brachte, seine „literae pacis“ widerrufen und den Vorsatz, die neue Prophetie anzuerkennen, aufgegeben haben. Praxeas hat dadurch die Prophetie und den Parakleten aus Rom vertrieben. Wenn die anfängliche Haltung des römischen Bischofs die Folge des Schreibens der Lugdunenser an Eleutherus, und eben dieser der fragliche Bischof wäre, so müßte

---

(1, 9. 49) und Heldenmuth, ihr Besitz des Parakleten (1, 10), oder des apostolischen Charismas (1, 49), die Begnadigung mit Offenbarungen (3, 2; 1, 56 *διὰ τὴν ὁμιλίαν πρὸς Χριστόν* cf. Acta Perpetuae c. 4 *fabulari cum domino*), andrerseits aber auch die Abwesenheit aller Prahlerei (1, 17 *τὴν ἀγάπην τὴν ἐν δυνάμει δεικνυμένην καὶ μὴ ἐν εἴδει καυχωμένην*), die inständige Ablehnung des Märtyrertitels (2, 2—4) und vor allem die friedfertige Demuth und Milde gegen die Schwachen und Gefallenen (1, 45. 46; 2, 1; besonders aber 2, 5—8), endlich ihr erfolgreicher Widerspruch gegen asketische Härte (3, 2 f.). In einem Schreiben, welches nach Eus. V, 3, 4 in seinem Schluß oder Anhang ein vorsichtiges und rechtgläubiges Urtheil der berichterstattenden Gemeinde über den Montanismus enthielt und die durch denselben entstandene Uneinigkeit zunächst unter den Christen Asiens und Phrygiens zu beseitigen bestimmt war, ist das alles nicht ohne Beziehung auf den Montanismus und nicht ohne Spitze gegen diesen (cf. Voigt S. 56—64); aber doch so, daß die Absicht unverkennbar ist, die Montanisten zu gewinnen und nicht die, ihre Gegner in deren Verurtheilung zu bestärken. Das viermalige *εἰρήνη* in dem letzten von Eusebius wörtlich mitgetheilten Satz der Lugdunenser (V, 2, 7) drückt ihre Absicht aus.

1) So urtheilte Bonwetsch Mont. S. 140. 174.

Tertullian arg übertrieben haben. Zur Anerkennung der neuen Propheten haben Irenäus und die Gemeinde von Lyon nicht gerathen, und daß Eleutherus noch milder als jene geurtheilt haben sollte, ist nicht zu denken. Wenn nach Eusebius jene an Eleutherus wegen des Friedens der Kirchen geschrieben haben, so setzt das doch voraus, daß Eleutherus zu einer schrofferen Haltung neigte und daher der Friedensmahnung bedurfte [1]. Wenn ferner Tertullian von den *ecclesiae Asiae et Phrygiae* sagt, welchen der Bischof Frieden anbot, so kann er darunter nur die bereits separirten montanistischen Gemeinden verstehen; denn unmittelbar darauf schreibt er *de prophetis et ecclesiis eorum* und erinnert weiter unten an seine eigene Lossagung von den *psychici*, von der katholischen Kirche. Im J. 177 war man noch nicht so weit. Die Lugdunenser wandten sich an die sämtlichen Brüder in Asien und Phrygien (Eus. V, 1, 3; 3, 4), welche in ihrer überwiegenden Mehrheit den Montanismus verurtheilten. Aber auch die durch Praxeas herbeigeführte Entscheidung kann nicht schon von Eleutherus getroffen sein. Wäre schon damals (a. 175—189) in Rom das endgültige Verdammungsurtheil über den Montanismus gefällt worden, so wäre bei dem innigen Zusammenhang zwischen Rom und Karthago schwer zu begreifen, daß man in Karthago vom J. 202 an über die Berechtigung des Montanismus innerhalb der katholischen Kirche noch Jahre lang streiten konnte.

Endlich aber hat sich Praxeas auf die Entscheidungen der Amtsvorgänger des fraglichen Bischofs gegen den Montanismus berufen [2]. Wäre Eleutherus derjenige, mit dem es Praxeas zu

---

1) Wie später Victor in Sachen des Osterstreits Forsch. IV, 283 ff. — Uebertreibend behauptet Voigt S. 72, es liege klar auf der Hand, daß den *litterae pacis* Exkommunikationsbriefe vorangegangen sein müssen und zwar solche von Seiten des römischen Stuhls. Dagegen genügt die Erinnerung an die *libelli pacis*, welche die Märtyrer den Gefallenen ertheilten (Cypr. ep. 19. 20. 26 etc.). Voraussetzung ist nur, daß den Betreffenden von irgend welcher Auktorität der „Friede“ verweigert wurde. Das widerfuhr den phrygischen Montanisten von den Bischöfen ihrer Heimat. Beide Theile appellirten an die Auktoritäten des Abendlands.

2) Bonwetsch, Schriften Tert. S. 87 f. cf. Montan. S. 174 wollte unter den *praecessores* des fraglichen römischen Bischofs die Apostel Roms, Petrus und Paulus verstehen. Es scheint dabei übersehen zu sein, daß

thun hatte, so müßten mindestens zwei seiner Vorgänger, also Anicet und Soter, ungünstig über den Montanismus geurtheilt haben, was wenigstens in Bezug auf Anicet unglaublich klingt. Ist demnach von Eleutherus abzusehen, so ist doch andrerseits schwerlich an Zephyrin (a. 199—217) zu denken [1]. Erstens spricht für dessen Vorgänger Victor [2] und somit gegen Zephyrin die Angabe des den Verhältnissen nahestehenden Verfassers des Libellus adv. omnes haereses hinter Tertullians Präscriptionen [3], daß (ein gewisser) Victorinus für die Befestigung der Irrlehre des Praxeas Sorge getragen habe. Der Ausdruck erweckt unvermeidlich die Vorstellung, daß die in der Kirche, wo Praxeas mit seiner Irrlehre hervortrat, d. h. in Rom, maßgebende Persönlichkeit, also der Bischof von Rom, hier als Patron der Lehre des Praxeas bezeichnet werden sollte. Ist Victorinus eine unrichtige Schreibung, so kann doch nur Victor und nicht Zephyrinus zu Grunde liegen. Es ist ferner unwahrscheinlich, daß, nachdem schon im J. 177 Eleutherus mit der Sache des Montanismus sich befaßt hatte, und nachdem die Dinge in Asien so weit gediehen waren, wie die Schriften des Anonymus und des Apollonius es darstellen, noch Zephyrin (a. 199—217) ernstlich daran gedacht haben sollte, die separirten montanistischen Gemeinden Asiens anzuerkennen, um sich mit ihnen in Verbindung zu setzen. Nur an die allerersten Jahre Zephyrins wäre jedenfalls zu denken; denn Tertullian

---

es heißt: *praecessorum eius auctoritates defendendo*, nicht *auctoritatem*, wie Bonwetsch S. 87 drucken ließ. Jenes aber bezeichnet nach gemeinem Sprachgebrauch die, sei es mündlich sei es schriftlich, abgegebenen gutachtlichen Urtheile und Entscheidungen, und zwar wo es sich, wie hier, um Amtsträger handelt, deren amtliche Erklärungen, hier in Sachen des Montanismus. Solche konnte Praxeas in den Briefen des Petrus und Paulus doch nicht nachweisen. Und wurde Paulus ebenso wie Petrus als ein „praecessor“, ein Amtsvorgänger der späteren römischen Bischöfe betrachtet? Das uralte „Petrus und Paulus“ berechtigt doch nicht zu dieser, der positiven Belege ermangelnden Annahme.

1) So z. B. Salmon, Dict. of chr. biogr. III, 940.

2) Für diesen entschieden sich z. B. Hauck, Tertullians Leben und Schriften S. 366 f.; Langen, Gesch. der röm. Kirche I, 187; Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 568 f.; Voigt S. 71; ich selbst Gesch. d. K. II, 136.

3) Oehler, Corp. haereseol. I, 279 c. 25 *Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit.*

bezeugt, daß nicht nur das Auftreten des Praxeas in Rom, sondern auch Tertullians frühere Betheiligung an der Bekämpfung des Praxeas [1] in die Zeit fällt, ehe Tertullian die neue Prophetie anerkannt und in Folge dessen von der katholischen Kirche sich losgesagt hat. Bei Victor lassen sich, abgesehen von der früheren Zeit desselben (189—199), viel leichter als bei Zephyrin die Motive für sein schwankendes Urtheil über den Montanismus errathen. Im Kampf um die Osterfrage war Victor mit den katholischen Bischöfen Kleinasiens scharf an einander gerathen. In der dadurch veranlaßten Gereiztheit mußte er geneigt sein, auch deren Urtheil über den Montanismus geringer anzuschlagen, als sonst zu erwarten gewesen wäre. Dazu müssen positive Einwirkungen gekommen sein, welche den römischen Bischof für den Montanismus günstig stimmten. Es steht aber nichts dem entgegen, daß es schon unter Victor Montanisten in Rom gab, daß z. B. jener Proklus [2], welcher das Haupt eines Zweigs der montanistischen Kirche des Abendlands wurde, eine, wie es scheint, ehrfurchtgebietende Persönlichkeit und ein literarischer Bestreiter der häretischen Gnosis, schon im letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts in Rom gelehrt und unter anderem auch den Bischof Victor für seine Glaubensgenossen in Asien günstig gestimmt hat. Wenn auch die kleinasiatischen Montanisten in der Osterfrage nicht von ihren katholischen Landsleuten abwichen, so hatten sie doch an diesem Streitobjekt kein besonderes Interesse. Tertullian berührt dasselbe meines Wissens niemals; die Montanisten des Abendlands folgten der römisch-abendländischen Osterpraxis. Daher konnten sie dem römischen Bischof leicht eine Einigung aller Montanisten mit dem römischen Stuhl in Aussicht stellen, wenn er nur im Gegensatz zu den Bischöfen Kleinasiens die neue Prophetie anerkennen wollte.

---

1) Eine genauere Auslegung der hierauf bezüglichen, viel umstrittenen Sätze in adv. Prax. 1 darf ich mir hier wohl erlassen.

2) Tertull. adv. Valent. 5 (*Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas*); Pseudotert. de haeres. 21; Eus. h. e. II, 25, 6; III, 31, 4; VI, 20, 3; Pacian. epist. I, 2 ad Sympronianum (Migne 13 col. 1053). Wahrscheinlich derselbe bei Tert. ad Scapulam 4 cf. Münter, Primordia eccl. Afric. p. 172. 129; denn daß der Montanist Proklus ein Kleinasiat gewesen sei, ist nur gelehrte Fabel.

Aber auch der Umschwung der Stimmung des römischen Bischofs ist begreiflich. Nachdem Victor den Lederhändler Theodotus exkommunicirt und die Lehre von Jesus als dem *ψιλὸς ἄνθρωπος* verdammt hatte [1], mußte ihm die patripassianische Lehre des Confessors Praxeas um so orthodoxer erscheinen. Das hohe Bewußtsein von der Auktorität des römischen Stuhls, welches Victor im Osterstreit bewiesen hat, wird ihn empfänglich gemacht haben für die Erinnerung des Praxeas an die Entscheidungen seiner Amtsvorgänger in Sachen des Montanismus.

Ist es demnach wahrscheinlich, daß Victor, etwa in der zweiten Hälfte seiner bischöflichen Regierung, nach den Streitverhandlungen über die Osterfrage, um 194—199 zwischen voller Anerkennung und entschiedener Verwerfung des Montanismus geschwankt hat, so fragt es sich um seine *praecessores*, auf deren *auctoritates* Praxeas mit so gutem Erfolg sich berief. Es stimmt zunächst zu dem, was vorhin S. 48 über die Bemühungen der Lugdunenser bemerkt wurde, daß der unmittelbare Vorgänger Victors Eleutherus (175—189) ungünstig über den Montanismus geurtheilt hat. Der Brief der Lugdunenser und die Sendung des Irenäus konnte ihn zu einer milderen Form, aber nicht zu einer materiellen Aenderung seines Urtheils veranlassen. Wenn aber Praxeas sich auf die *auctoritates* mehrerer Vorgänger Victors berufen konnte, so muß auch schon Soter (166—175), der zweite Vorgänger Victors, ein ablehnendes Urtheil über den Montanismus abgegeben haben. Dies ist aber auch selbständig überliefert.

Der sogenannte Praedestinatus, ein mit Recht übel beleumundeter Schriftsteller, behauptet in seinem Kapitel über die Kataphryger: *Scripsit contra eos librum sanctus Soter papa urbis et Apollonius Ephesiorum antistes, contra quos scripsit Tertullianus presbyter Carthaginiensis* [2]. Schon in diesen Zeilen

---

1) Anonymus (wahrscheinlich Hippolytus) bei Eus. V, 28, 6. 9. Auch Pseudotert. c. 23. 24 stellt die beiden Theodoti vor Praxeas.

2) Oehler corp. haeres. I, 241 c. 26 cf. c. 86 p. 264. Das Wort *librum* an der ersteren Stelle ist nicht zu pressen. Praedestinatus wußte aus Tertullian, daß Soter gegen den Montanismus „geschrieben" hatte und dachte an ein Buch, während es sich wahrscheinlich nur um ein Sendschreiben, ein schriftliches Gutachten handelte. Wenn es ferner

zeigt sich die auch sonst wahrnehmbare Neigung des Verfassers, die Bestreitung der alten Ketzereien kirchlichen Würdenträgern zuzuschreiben. Wie daher sein Zeugnis für den ephesischen Episkopat des Apollonius geringes Gewicht hat (s. oben S. 27), so könnte er auch einen sonst unbekannten Soter, den er in einer Schrift Tertullians erwähnt und bestritten fand, auf eigene Hand mit dem gleichnamigen Bischof von Rom identificirt haben. Es wäre sogar möglich, daß ein flüchtiges Lesen oder Hören von jenem Antimontanisten Sotas von Anchialus (Eus. V, 19, 3) ihn irregeführt hätte. Zu solchen Vermuthungen besteht aber kein Recht, solange nicht die Unwahrscheinlichkeit der berichteten Thatsache gezeigt, und die ganze Darstellung, deren Bestandtheil sie bildet, kritisch analysirt ist. In der ersten Hälfte dieses Kapitels schreibt der Praedestinatus nach seiner Gewohnheit das entsprechende Kapitel aus Augustins Ketzerbüchlein ziemlich wörtlich ab[1], schneidet aber die letzte Hälfte der augustinischen Darstellung, worin Gerüchte über eine verbrecherische Abendmahlsfeier der Montanisten referirt werden, ausdrücklich als unsicher ab; „denn die, welche gegen sie geschrieben haben, haben nichts davon erwähnt". Damit meint er selbstverständlich nicht Schriftsteller wie Epiphanius, Philaster und Augustinus[2], welche allerdings jene Gerüchte erwähnen, sondern die zeitgenössischen Gegner der alten Montanisten, von denen er Soter und Apollonius namhaft macht. Was er über diese und über Tertullian als ihren Gegner sagt, ist weder aus Augustin noch aus einer anderen uns bekannten Ketzerbestreitung geschöpft. Daß Tertullian ein Presbyter war, konnte er aus Hieronymus (v. ill. 53) wissen; ebendorther, daß Tertullian den Montanismus gegen Apollonius vertheidigt hatte, nämlich in seinem 7. Buch de ecstasi[3]. Aber weiter nichts von dem, was er gibt. Warum soll er dies nicht aus jener verlorenen, dem Hieronymus aber noch bekannten

---

c. 86 heißt: *Tertullianistas olim a Sotere papa Romano damnatos legimus*, so hat man keinen Grund, den in der Bezeichnung *Turtullianistae* liegenden Anachronismus zu urgiren; denn der Verfasser kennt, wie eben c. 86 zeigt, keinen dogmatischen Unterschied zwischen Phryges, Cataphryges und Tertullianistae.

1) Oehler corp. haer. I, 201 c. 26, cf. p. 241 c. 26.

2) Epiph. haer. 48, 14; Philaster c. 49; Augustin c. 26.

3) Cf. Hier. v. ill. 40. 53. 24 und oben S. 27.

Schrift Tertullians geschöpft haben? Er sagt ausdrücklich, daß er die Thatsache einer Verurtheilung des Montanismus durch Soter aus einem Buch geschöpft habe (c. 86). Er citirt in direkter Rede einen Satz aus Tertullian, welchen dieser wörtlich so geschrieben haben kann [1]. Er zeigt anderwärts ein Interesse für das richtige Verständnis der montanistichen Schriften Tertullians [2]. Es ist auch kein Selbstwiderspruch [3], wenn er behauptet, daß keiner der alten antimontanistischen Schriftsteller jene bösen Gerüchte über die Montanisten erwähnt habe, und wenn er doch andrerseits berichtet, daß Tertullian in seiner gegen Soter und Apollonius gerichteten Schrift unter an-

---

1) C. 26 „*Hoc solum discrepamus*" *inquit* „*quod secundas nuptias non recipimus et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus*" cf. Tert. de ieiunio 1.

2) C. 86 extr. *Ubicunque autem legeris Tertulliani* (aliquid?) *adversum psychicos, scias eum contra catholicos agere.* Cf. auch seine Bemerkungen über Tertullian c. 21. 60 und die über August. de haer. 86 hinausgehenden und interessanten Mittheilungen über die Tertullianisten c. 86 p. 264.

3) So urtheilt Bonwetsch, Mont. S. 52 A. 3. Es heißt c. 26 von Tertullian: *Qui cum omnia bene et prime et incomparabiliter scripserit, in hoc solum se reprehensibilem fecit, quod Montanum defendit, agens contra Soterem supradictum urbis papam, asserens falsa esse de sanguine infantis, trinitatem in unitate deitatis, paenitentiam lapsis, mysteriis eisdem unum pascha nobiscum.* Man sieht, daß *agens contra Soterem* eine der ganzen Vertheidigungsschrift Tertullians geltende Angabe ist, welche nicht berechtigt, alle einzelnen durch *asserens* eingeführten negativen und positiven Behauptungen als Abweisung ebensovieler gegentheiliger Anklagen gerade Soters aufzufassen. Das vom Praedestinatus hier skizzirte Werk Tertullians war ja auch gegen Apollonius gerichtet, von welchem in vorstehendem Satz ganz abgesehen wird, während derselbe unmittelbar vorher neben Soter und c. 86 sogar vor Soter als derjenige genannt war, gegen welchen Tertullian den Montanismus vertheidigt habe. Nach Hier. v. ill. 40. 53 war nur das 7. Buch des Werks de ecstasi speciell gegen Apollonius gerichtet, das ganze Werk aber *adversus ecclesiam pro Montano* v. ill. 26 cf. 40. Es begreift sich doch leicht, daß, wenn überhaupt Soter über den Montanismus ein abfälliges Urtheil abgegeben hat, und wenn Praxeas sich dem Bischof Victor gegenüber auf die *auctoritas* des Soter wie auf diejenige des Eleutherus berufen hat, Tertullian auch in jener umfassenden Apologie „adversus ecclesiam" den Soter an hervorragender Stelle erwähnt hat, ohne daß darum Alles, was er verneint, gerade von Soter müßte behauptet worden sein.

derem die Sage vom Blutgenuß der Montanisten für falsch erklärt habe[1]. In dem Werk de ecstasi, welches eine umfassende Apologie des Montanismus gegen die Kirche war, kann Tertullian ja sehr wohl jene Gerüchte erwähnt und widerlegt haben, ohne daß gerade Soter oder Apollonius davon gehandelt hatten. Ich sehe daher keine Möglichkeit, die allem Anschein nach aus Tertullians Werk de ecstasi geflossene Mittheilung des Praedestinatus darum leichter Hand bei Seite zu schieben, weil dieser im allgemeinen ein recht unzuverlässiger Historiker ist. Sie hat aber eine starke Stütze an der aus anderen Gründen überwiegend wahrscheinlichen Deutung von Tertullians Erzählung (Prax. 1) auf Victor und dessen beide Vorgänger, wie andrerseits diese Erzählung wieder eine Thatsache voraussetzt, wie sie Praedestinatus berichtet. An Bischof Soter hat einst Dionysius von Korinth im Namen seiner Gemeinde ein Schreiben gerichtet, und in anderen Schreiben desselben Bischofs an Bischöfe in Paphlagonien und Pontus, sowie in Knossus auf Kreta werden Fragen verhandelt, welche allem Anschein nach mit der montanistischen Bewegung in Zusammenhang stehen. Ist Montanus im J. 157 aufgetreten, so hat es nichts Unwahrscheinliches, daß zur Zeit des Soter (166—175) und des Dionysius montanistische Ideen soweit vorgedrungen waren, und die in Phrygien ausgebrochene Bewegung in so weiter Entfernung bekannt geworden war, wie die zuletzt erwähnten Thatsachen und Nachrichten voraussetzen. Dagegen bleibt es eine verzweifelte Annahme, daß Soter von Rom, dessen Tod in das J. 174 oder 175 fällt, noch kurz vor seinem Tode Anlaß gehabt haben sollte, über eine religiöse Bewegung sein Gutachten abzugeben, welche im J. 172 in einem phrygischen Dorf ihren Anfang genommen hatte. Also ist auch das Wenige, was wir über die Geschichte des Montanismus im Abendland wissen, der an sich, soviel wir zu erkennen vermögen, rein arbiträren Chronologie des Eusebius ungünstig und der an sich unerfindbaren, aber auch durch eine Reihe davon unabhängiger Data bestätigten Ueberlieferung bei Epiphanius günstig.

8. Ich schließe mit einer chronologischen Uebersicht über

---

7) Bei Eus. h. e. IV, 23, 9; über die anderen Briefe ebendort § 6—8.

die Geschichte des Montanismus während der ersten 50 Jahre seines Bestandes. Durch fette Ziffern hebe ich die mir als sicher geltenden Zahlen hervor und stelle daneben einige Male in Klammern eine wenig abweichende, allenfalls auch zulässige Ziffer.

A. **157** (156). Erstes Auftreten des Montanus (Epiph. haer. 48, 1) zu Ardabau unter dem Proconsulat des Gratus (? Anon. 16, 7).

Nach einiger Zeit schließen sich Priscilla und Maximilla ihm an. Wiederholte Verhandlungen in einzelnen phrygischen Gemeinden, welche mit der Exkommunikation der neuen Propheten endigen (Anon. 16, 9. 10. 20). An einer dieser Verhandlungen war auch ein gewisser (Bischof?) Sotas aus Anchialus in Thracien betheiligt (Apolinarius — Serapion — Eus. V, 19, 3).

Organisation der montanistischen Partei als kirchliche Gemeinschaft; Theodotus Patron derselben, gleichzeitig fortgesetzte Ausbreitung der Lehre durch die Propheten und durch besoldete Prediger (Apoll. 18, 2; Anon. 16, 14; Epist. Lugd. 3, 4).

Um a. 160—175. Claudius Apolinarius von Hierapolis setzt sich mit vielen auswärtigen Bischöfen in Verbindung und schreibt unter Beifügung der eingeholten Gutachten gegen den Montanismus (Eus. V, 19 oben S. 5 ff.). Unter diesen Gutachten befand sich eins von einem thracischen Bischof Aelius Publius Julius; vielleicht auch dasjenige, welches Soter von Rom (a. 166 — 175) abgegeben haben soll. Ungefähr gleichzeitig mit Apolinarius schrieb wahrscheinlich auch Miltiades.

Montanus stirbt; etwas später Priscilla und Theodotus. Neben der übriggebliebenen Maximilla spielt Themison eine hervorragende Rolle als Märtyrer und apostelgleicher Schriftsteller (Apollonius 18, 5; Anon. 16, 17). Es beginnt die Sammlung und Aufzeichnung der Orakel (*κατὰ Ἀστέριον* Anon. 16, 17). Namhaft wird ein gewisser Alexander als beständiger Begleiter der Maximilla (Apoll. 18, 6—10), ferner ein gewisser Alcibiades oder Miltiades (Eus. V, 3, 4), welcher noch um 190 das eigentliche Haupt der Partei war (Anon. 16, 3 s. oben S. 12 f.). Die Bischöfe Zoticus von Kumana und Julianus von Apamea treten der Maximilla in Pepuza persönlich entgegen. (Anon.

16, 17; Apoll. 18, 13). Außer den angeblichen Märtyrern Themison und Alexander gibt es zahlreiche wirkliche Märtyrer unter den Montanisten, welche auch die Katholiken anerkennen müssen (Anon. 16, 20—22). — Dieser Zeit gehört auch die durch den Gegensatz zum Montanismus hervorgerufene Polemik der „Aloger“ gegen die johanneischen Schriften an.

A. **177.** Die Confessoren und die Gemeinde von Lyon schrieben an die Christenheit Asiens und Phrygiens in Sachen des Montanismus. Gleichzeitig und in dem gleichen, oben S. 44 ff. erörterten Sinn schrieben die Confessoren und die Gemeinde von Lyon an Eleutherus von Rom, und verhandelte mit diesem der Presbyter Irenaeus. Eleutherus (175—189) erklärt sich, wenn auch wahrscheinlich in milder Form, gegen den Montanismus.

A. **179.** Maximilla, die letzte Prophetin, stirbt.

Während der folgenden „13 Friedensjahre“ dauert die montanistische Agitation fort. Avercius Marcellus von Hieropolis drängt wiederholt den Anonymus, eine gründliche Widerlegung des Montanismus zu schreiben. Die Gemeinde zu Ancyra in Galatien wird durch den Montanismus stark aufgeregt. Der Anonymus begibt sich in Begleitung des Presbyters Zoticus aus Otrus im östlichen Phrygien nach Ancyra und hinterläßt beim Abschied von dort das Versprechen, einen Bericht über die Disputationen mit den montanistisch Gesinnten in Ancyra abzufassen.

A. **192** (Anfang 193). Der Anonymus schreibt sein aus drei Büchern bestehendes historisch - dogmatisches Werk über und gegen den Montanismus.

Um a. 195 erklärt sich Victor von Rom (189—199), durch den Asiaten Praxeas bestimmt, entschieden gegen den Montanismus, nachdem er kurz vorher, hauptsächlich aus kirchenpolitischen Gründen, mit den montanistischen Gemeinden Phrygiens freundliche Beziehungen angeknüpft hatte.

A. **197** (196). Apollonius (von Ephesus?) schreibt sein antimontanistisches Werk.

A. **202** (203). Die neue Propetie hat in der katholischen Kirche zu Karthago eifrige Anhänger, deren Wortführer in der Litteratur der Presbyter Tertullian (auch Verfasser der Passio Perpetuae) wird.

Um a. 204—207 Ausscheidung der montanistisch Gesinnten zu Karthago aus der katholischen Kirche.

II. Avercius[1] Marcellus von Hieropolis.

Die folgende Abhandlung könnte unzeitgemäß erscheinen. Einerseits sind die Entdeckungen W. Ramsay's und die dadurch neu angeregten Forschungen über die Geschichte des Avercius bereits zweimal von so hervorragenden Gelehrten wie J. B. Lightfoot[2] und J. B. de Rossi[3] in ausgezeichneter Weise zusammengefaßt worden, und Ramsay selbst hat seine in einzelnen gelehrten Abhandlungen zerstreuten Beobachtungen in mehr populärer Darstellung in den Zusammenhang allgemeinerer geschichtlicher Betrachtung gebracht[4]. Andrerseits ist die schon im J. 1889 entstandene Hoffnung, daß ein ursprünglicherer Text der Vita als die bisher publicirten im griechischen Orient erscheinen werde, bisher meines Wissens nicht in Erfüllung gegangen[5]. Eine erschöpfende Monographie über Avercius wird allerdings eine kritische Ausgabe der Vita zur Grundlage nehmen müssen[6]. Ob ich mit meiner Besprechung,

---

1) Ueber die Form des Namens s. den Schluß der Abhandlung.

2) The Apostolical Fathers, Part. II vol. I, 478—485 (1885), Ed. 2 (1889) p. 492—501. Letztere citire ich.

3) Inscriptiones Christianae urbis Romae vol. II, 1 p. XII ff. (1888).

4) In einer Reihe von Artikeln des Expositor 1888. 1889, besonders 1889 p. 156 ff. 253 ff. 392 ff.

5) Unter den Addenda p. 726 bemerkte Lightfoot: „J have heard recently from Prof. Rendel Harris, that a Ms. of an earlier form of the Acts of Abercius, before it was manipulated by the Metaphrast, has been discovered in the East and that it will shortly be published in Greece.“ Meine Bemühungen, Näheres und Neueres zu erfahren, sind bis heute (20. Oktober 1892) vergeblich geblieben. Eine Anfrage blieb unbeantwortet.

6) Einen griechischen Text gab zuerst Boissonade, Anecdota graeca V (1833) p. 462—488 nach einem Coislianus 110 (saec. XI) unter dem Titel: *Μετάφρασις εἰς τὸν βίον καὶ τὰ θαύματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀβερκίου.* Eine inhaltlich wesentlich identische, aber stilistisch stark abweichende Recension veröffentlichte B. Bossue in den Acta SS. Oct. IX

die nicht erschöpfend sein will, etwas Ueberflüssiges oder Voreiliges thue, mögen Andere, und möge vor allem der Erfolg zeigen.

Die Vita des heiligen Avercius, eines angeblichen Bischofs von Hierapolis oder Hieropolis[1] aus der Zeit des Marcus Au-

---

1858) p. 493—519 nach dem Paris. anc. fonds 1484 (saec. XI) unter dem Titel *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγ. π. ἡ. Ἀβερκίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως*. Ueber diese und andere von Bossue eingesehene pariser Hss. s. dort p. 485. 486. Ohne Rücksicht auf die beiden vorangegangenen Ausgaben wurde die letztere Recension nach demselben Paris. 1484 noch einmal von Migne tom. 115 col. 1211 (a. 1864) gedruckt. Inzwischen hatte J. B. Pitra (1855) eine beträchtliche Anzahl pariser Hss. wenigstens für den Text der Grabschrift benutzt (Spicil. Solesmense III, 532 ff.), wozu er später (1884) noch 6 römische und 4 moskauer Hss. hinzufügte (Analecta II, 164. 168). Die Angaben dieses Gelehrten über die Lesarten der einzelnen Hss. sind mir trotz ernstlicher Bemühung nicht durchsichtig geworden. Nur der, wie Pitra versichert, bis auf die Interpunktion genaue Abdruck der Grabschrift nach dem Vatic. Reginensis 56 (saec. X) Anal. II, 169 gilt mir als zuverlässig. Gleichen Titel und Buchanfang wie der Text von Bossue und Migne hat die Vita in dem Monacensis 443 fol. 257 (Katalog von Hardt IV, 371: saec. XIII), und in einem Hierosolym. 22 (Katalog von Papadopoulos-Kerameus I, 87). Eine dritte Recension enthält, wie schon Bossue p. 485. 497 erkannte, der Paris. 1540 fol. 129 mit ähnlichem Titel wie die zweite Recension (Av. heißt dort nicht *ἐπίσκοπος*, sondern *ἰσαπόστολος*), aber mit dem abweichenden Anfang *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, den gewöhnlichen Anfangsworten kirchlicher Lektionen. Die Mittheilungen aus dieser Hs. bei Bossue und Duchesne, Revue des questions histor. vol. 34 (a. 1883) p. 1 ff. sind leider recht dürftig. Für die Inschrift scheint de Rossi einige der von Pitra namhaft gemachten römischen Hss. selbst eingesehen zu haben. Ich citire im Folgenden den Text der Acta SS. In Bezug auf den Text der Inschrift s. unten Näheres.

1) Ich nenne die Heimat des Av. gleich hier Hieropolis, obwohl der Name in der Legende Hierapolis heißt, regelmäßig jedoch nicht als artikelloser Eigenname, sondern mit dem Artikel und daher vielleicht getrennt zu schreiben: *ἐν τῇ Ἱεραπόλει* c. 33, p. 509, *μέχρι τε Ἱεραπόλεως τῆς ἐμῆς . . . κατὰ τὴν Ἱεράπολιν* c. 31 p. 508, *εἴ που τις Ἱεράπολις ὑπὸ μικρὰν Φρυγίαν ἐστίν* c. 22, p. 505, ebendort und c. 23. 24 *ἡ(τῶν) Ἱεραπολιτῶν*. Die Schreibung *Ἱερόπολις* ist für die Heimat des Avercius als die zu dessen Zeit übliche erwiesen durch die nachher zu erwähnende Grabschrift des Alexander, sowie durch mehrere in der Nähe gefundene Münzen mit der Inschrift *Ἱεροπολειτῶν* (Journ. of hell. stud. 1883 p. 430 ff. 1887 p. 477). Auch für andere Städte dieses Na-

relius und des Lucius Verus (a. 161—169), hatte längst das Interesse der Gelehrten erregt und verdiente dasselbe schon vor den Entdeckungen des letzten Jahrzehnts aus mehr als einem Grunde. Wie abgeschmackt und unglaublich ein großer Theil des Inhalts lautet, und wie wenig Vertrauen der ihr vielfach angehängte Name des Simeon Metaphrastes einflößt, so zeichnet sie sich doch vor vielen sonst ähnlich gearteten Heiligenlegenden durch einige merkwürdige Eigenschaften aus, welche in den verschiedenen Recensionen ziemlich gleichmäßig zu Tage liegen. Erstens erhebt der Verfasser keinerlei Anspruch darauf, Selbsterlebtes zu erzählen oder auch nur den Ereignissen irgendwie nahegestanden zu haben. Unbefangen erzählt er, daß eine angeblich von der Kaiserin Faustina gestiftete jährliche Getreidespende für die Armen von Hieropolis bis zu den Tagen des gottlosen Julianus fortbestanden habe, von diesem aber mit vielen anderen milden Einrichtungen aus Misgunst gegen die Christen abgestellt worden sei[1]. Es wird also kein Hehl daraus gemacht, daß der Bericht erst nach 363 geschrieben und somit mindestens 200 Jahre jünger als die berichteten Ereignisse ist. Es fehlt auch ein anderes verdächtiges Mittel, wodurch die Legendenschreiber oft ihren Erfindungen den Schein zuverlässiger Geschichte zu geben bemüht waren: die Berufung auf alte, vergessene und wiederentdeckte Urkunden. Ein angebliches Schreiben des Kaisers Marc Aurel (c. 23), enthält nichts, wodurch es sich als Quelle der Erzählung erwiese. Das Gleiche gilt selbstverständlich von einem „sehr nützlichen Buch der Lehre“, welches Av. ver-

---

mens z. B. Hierapolis = Kastabala ist die Form *Ἱερόπολις* inschriftlich bezeugt (E. L. Hicks, Journ. of hell. stud. 1890 p. 243). Da *Ἱερόπολις* (im Unterschied von *Ἱεράπολις*, die heilige Stadt, wie *Νεάπολις*), „die Stadt des *ἱερόν*“ heißt und somit an das heidnische Heiligtum erinnert, welches den Mittelpunkt einer Ansiedelung bildete, so ist begreiflich, daß in christlichen Zeiten und Kreisen Hieropolis immer allgemeiner in Hierapolis geändert wurde. Jedenfalls scheint mir dieser Gesichtspunkt neben dem von Ramsay, Historical geogr. of Asia minor p. 84 gewählten angezeigt, wonach das steigende Uebergewicht des griechischen Elements über das eingeborene das ursprünglichere Hieropolis in Hierapolis geändert haben soll.

1) So A. SS. 33 p. 509, auch Boissonade p. 484; da Bossue nichts zur Stelle anmerkt, wird dasselbe auch im Paris. 1540 zu lesen sein.

faßt und dem Klerus seiner Gemeinde hinterlassen haben soll, um auch nach seinem Tode durch dieses Buch seine heilsame Lehrthätigkeit fortsetzen zu können (c. 39). Von Büchern, welche der Verfasser außer der Bibel bei seiner Arbeit benutzt hätte, wußte ich nur eins mit Bestimmtheit nachzuweisen: das sind die alten gnostischen Petrusakten. Was c. 10. 11 p. 500 von der wunderbaren Heilung einer alten blinden Frau, und sodann c. 12 p. 501 von der Heilung dreier blinder Greisinnen erzählt wird, welche mit ihrem neugeschenkten Gesicht zuerst Christum zu sehen bekommen, und zwar die erste als einen alten Mann, die zweite als einen Jüngling, die dritte als ein Knäblein, ist eine offenbare Nachbildung jener um 160 verfaßten Apostellegende[1]. Der Titel eines *ἰσαπόστολος*, welcher dem Av. einst in feierlicher Weise in Mesopotamien ertheilt worden sein soll[2], legte es dem Verfasser, der diesen Titel sicherlich nicht neu erfunden oder zuerst seinem Helden verliehen hat, besonders nahe, auch einmal aus einer Apostellegende Stoff zu

---

1) Cf. Actus Petri cum Simone c. 20. 21 (Acta Apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 66, 22—29; 68, 16 — 69, 19). Ueber Charakter und Alter dieser Schrift cf. Gesch. d. ntl. Kanons II, 832—855. Nicht nur die Aufeinanderfolge der Heilung erst einer, dann mehrerer blinder Greisinnen (Act. Petri p. 69, 18 ist *tredecim* natürlich ein Textverderbnis), sowie die Beschreibung des alle Sehenden unter den Anwesenden blendenden Lichts und die Antworten der später Geheilten auf die Frage des Wunderthäters, was sie gesehen haben, sind in beiden Erzählungen sachlich identisch, sondern auch der Wortausdruck stimmt stellenweise so genau überein, daß an der Entlehnung nicht zu zweifeln ist. Als Probe diene Folgendes:

Actus Petri	Vita Avercii
Quibus dixit Petrus: „referte, quid videritis“. Quae dixerunt: „quoniam seniorem vidimus speciem habentem, qualem tibi enarrare non possumus“. Aliae autem: „juvenem adulescentem“. Aliae autem dixerunt: „Puerum vidimus tangentem oculos nostros subtiliter“.	*Ὁ δὲ . . „τί ἄρα τὸ φανὲν ὑμῖν, ἤρετο, καὶ τί πρῶτον διαβλέψασαι εἴδετε“; Ἡ μὲν οὖν „πρεσβύτην, ἔφη, τὸ εἶδος ἄρρητον, τὴν ὥραν φαιδρόν“. Ἡ δὲ „νεανίσκος ὤφθη μοι“. Ἡ δὲ ἑτέρα „παιδάριον κομιδῇ, φησίν, ἥψατό μου τῶν ὀφθαλμῶν“.*

2) c. 36 p. 512. Dieser Titel ist ihm in der hagiologischen Literatur geblieben, cf. z. B. die von Pitra herausgegebenen Hymnen Analecta II, 180. 182. 186. 187.

entlehnen. Aber viel scheint er sich aus solchen Büchern nicht angeeignet zu haben. Dagegen hat er eine Urkunde im vollen Sinn dieses Wortes, die Grabinschrift, welche sich Av. selbst in seinem 72. Lebensjahr bei seiner Vaterstadt gesetzt hat, nicht nur abgeschrieben und seinen Lesern mitgetheilt, sondern auch nach bestem Wissen und Gewissen, soweit man letzteres von einem dichtenden Erzähler sagen kann, für seine Erzählung verwerthet. Auch bei dieser Mittheilung gibt er sich nicht im geringsten den Anschein eines den Ereignissen zeitlich nahestehenden Erzählers. Nach Mittheilung der Grabschrift bemerkt er[1]: „So ungefähr lauten wörtlich die Worte der Inschrift, soweit nicht die Zeit ihr ein Weniges von Genauigkeit geraubt und die Schrift fehlerhaft gemacht hat.“ Die Inschrift war, da der Erzähler nach Julian's Zeit geschrieben hat, damals allerdings schon ziemlich alt und wahrscheinlich an mehreren Stellen schadhaft. Die Abschrift gibt er daher auch nicht als eine buchstäblich genaue aus; er hat die unleserlichen Stellen nach Vermuthung lesbar gemacht und, da er wahrscheinlich nicht erkannte, daß die Grabschrift metrisch abgefaßt war, sich überhaupt nicht ängstlich an den Buchstaben gehalten. Daran aber, daß er wirklich an Ort und Stelle die wesentlich so, wie er sie widergibt, lautende Inschrift gelesen hat, war auch vor den weiteren Entdeckungen nicht zu zweifeln. Zu den Vorzügen dieser Legende gehört also auch Ortskenntnis in Bezug auf den Hauptschauplatz der Geschichte.

Man hätte aus der Vita selbst entnehmen können, daß die Heimat des Av. nicht das aus der ältesten Kirchengeschichte so berühmte Hierapolis[2] in der Nähe von Laodicea am Lykus sei. Denn nach der Vita gehört die fragliche Stadt zu *ἡ μικρὰ Φρυγία* (c. 1. 22. 36), und Synnada ist die Metropolis, wo der Gouverneur dieser Provinz residirt (c. 1. 22. 36, ungenauer c. 24. 33). Den Gegensatz bildet *ἡ μεγάλη Φρυγία* (c. 8), was

---

1) c. 41 *τὰ μὲν δὴ τοῦ ἐπιγράμματος ὧδέ πως ἐπὶ λέξεως εἶχεν, ὅτι μὴ ὁ χρόνος ὑφεῖλε κατ' ὀλίγον τῆς ἀκριβείας καὶ ἡμαρτημένως ἔχειν τὴν γραφὴν παρεσκεύασεν.* Der Verf. gebraucht auch sonst z. B. c. 36 *ὅτι μή* eigentümlich, dort im Sinne von *εἰ μή, πλήν.*

2) Kol. 4, 13; Philippus und dessen Töchter in Hierapolis, die Bischöfe Papias und Claudius Apolinarius von Hierapolis.

nichts mit der alten Unterscheidung von ἡ μεγάλη und ἡ ἐπίκτητος Φρυγία (Strabo XII, 12. 13 p. 576) zu schaffen hat, sondern auf die Provinzeintheilung Diocletians zurückgeht (Marquardt, Röm. Staatsverw. I, 190), welche auch sonst in der Vita (c. 8) vorausgesetzt wird. Diese Unterscheidung von Klein- und Großphrygien ist im Text bei Boissonade als unverständlich überall getilgt. Wenn aber der Paris. 1540 statt Kleinphrygien sagt τῆς Φρυγῶν Σαλουταρίων ἐπαρχίας (Acta SS. p. 497 Note b), so setzt er die Benennung der beiden Provinzen als Phrygia Salutaris = parva und Phrygia Pacatiana = magna voraus [1], wofür in dem veroneser Verzeichnis und bei Polemius Silvius die Unterscheidung von Phr. Prima (= Pacatiana) und Secunda (= Salutaris) steht. Nun gehört aber das Hierapolis im Lykusthal zu Phrygia Pacatiana (= Prima, Magna), und dagegen Synnada, in dessen Nähe die Heimat

---

1) Wann die Namen Pacatiana-Salutaris zuerst aufgekommen sind und die übrigen verdrängt haben, läßt sich nicht mehr genau feststellen, cf. Gesch. d. Kanons II, 195 A. 1. Das aber hat Ramsay (Journ. of hell. st. 1887 p. 468 ff.) gegen Duchesne (Quaest. hist. vol. 34 [a. 1883] p. 20) siegreich dargethan, daß die Unterscheidung von Phrygia Magna und Parva, von welcher sich, abgesehen von unsrer Vita nur unsichere Spuren finden lassen (Ramsay l. l. p. 471 f.), ebenso, wie die Unterscheidung von Prima-Secunda der Zeit angehören muß, ehe die Namen Pacatiana-Salutaris allgemein üblich geworden sind, wie sie es seit Anfang des 5. Jahrhunderts waren. Wir haben also anzunehmen, daß die Vita nicht gar lange nach Julian, etwa 365—400 verfaßt worden ist, oder diejenige Gestalt angenommen hat, welche in den verschiedenen Textrecensionen wesentlich übereinstimmend vorliegt. Vergeblich versuchte Ramsay (Journ. of hell. st. 1883 p. 425) an der Thatsache, daß der Verfasser der Vita die Grabschrift bereits in beschädigtem Zustand vorgefunden hat, einen chronologischen Anhalt zu gewinnen. Er hat diesen Versuch in Folge der Erinnerung von Lightfoot p. 499 selbst wieder aufgegeben (Journ. h. st. 1887 p. 474). Daß die Beschädigung des Steines an der Stelle, wo von Paulus die Rede ist, von einem Christen verübt worden sei, welcher an dem Namen des Paulus Anstoß nahm, sei es daß er an die Paulicianer, oder an Paul von Samosata dachte, ist schon darum ganz unwahrscheinlich, weil der Name Paulus nach dem Facsimile viel weniger beschädigt ist, als das folgende Wort und die ganze folgende Zeile. Ist die Beschädigung überhaupt eine absichtliche gewesen, so kann es doch nur ein Zufall sein, daß der Hammer oder Meißel oder Steinwurf, womit sie ausgeführt wurde gerade diese Worte getroffen hat.

des Av. zu suchen ist, zu Phrygia Salutaris (Secunda, Parva). Die Vita gibt uns noch bestimmtere Winke über die Lage von Hieropolis. Die Abgesandten des Kaisers reisen von Byzanz über Nikomedien nach Synnada mit der Staatspost; dort gibt ihnen der daselbst residirende Statthalter Führer mit, und so gelangen sie (zu Fuss oder auf Reitthieren) um die 9. Stunde, wie es scheint desselben Tages, in dessen Frühe sie von Synnada aufgebrochen sind, jedenfalls aber ohne eine große Straße zu benützen und eine bedeutende Stadt zu berühren, nach Hieropolis (c. 24). Auch bei der Heimkehr des Av. von seinen weiten Reisen ist Synnada die letzte Station, wo er sich ein wenig ausruht, ehe er die letzte Strecke des Weges zurücklegt. Der Weg führt ihn an rohen Bauern vorbei, welche er bei der Erndtearbeit antrifft und, während er sich auf einem Stein von der mühsamen Wanderung ausruht, ihr Mahl verzehren sieht, und welche dem durstigen Wanderer den erbetenen Trunk Wassers verweigern[1]. Aus beiden Erzählungen, zumal aus der ersten, sieht man, daß Hieropolis nicht gar weit von Synnada entfernt ist, und daß es mit dieser „Metropolis von Kleinphrygien“ nicht durch eine Staatsstraße und bedeutende Verkehrswege verbunden, sondern durch ein wenig bevölkertes, rauhes Gebiet davon getrennt war. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß alles dies auf Hierapolis im Lykusthal schlechterdings nicht paßt. Wenn Av. nach Durchwanderung von Cilicien, Lykaonien und Pisidien (c. 36) nach diesem Hierapolis kommen wollte, wäre die Reise über das viel zu weit nördlich gelegene und durch bedeutende Gebirgszüge vom pisidischen Antiochien getrennte Synnada ein unverständlicher Umweg. Aber es bedurfte der gründlichen und wiederholten Durchforschung des östlichen Phrygiens und der glücklichen Funde W. Ramsay's und Anderer, um hier Klarheit zu schaffen. Am oberen Lauf des Glaukus, eines Nebenflusses des Mäander, in

---

1) c. 37. Der Schluß dieser Erzählung ist eine der merkwürdigsten Stellen der Legende. Zur Strafe für ihre Unfreundlichkeit wünscht Av. den Bauern an, daß sie niemals satt werden: eine gelinde Strafe ihrer Ungastlichkeit, welche sie bis zur Gegenwart behalten haben. Da muß, wie schon Ramsay, Expositor 1889 p. 261 sah, ein Volkssprichwort jener Gegend zu Grunde liegen: „Die Bauern von Aulon — so heißt der Ort — werden nicht satt, wie lang sie auch bei Tische sitzen mögen“.

der Nähe der heutigen Stadt Sandykli, in einem nach Osten und Norden durch bedeutende Bergzüge eingeschlossenen Kessel entdeckte Ramsay[1] die dicht bei einander gelegenen 5 Städte und Bischofssitze *Ὄτρους, Βροῦζος, Στεκτόριον, Ἱερόπολις* und *Εὐκαρπία*. Daß das zu dieser Pentapolis gehörige Hieropolis die Heimat des Av. war, ergibt sich erstens aus der Vergleichung der Lage dieser Ortschaften im Verhältnis zu Synnada mit den vorhin erwähnten Angaben der Vita über zwei Reisen über Synnada nach Hieropolis[2]. Ein zweiter Beweis liegt in den Angaben der Legende über heiße Quellen, welche auf das Gebet des Av. entspringen, und bei welchen auf Kosten der Kaiserin ein der Stadt und Umgebung bis dahin fehlendes Warmbad erbaut wird (16. 33). Diese Thermen sollen nicht in oder dicht bei der Stadt gelegen haben, sondern an einem Platz der Umgegend, welcher früher nur *ἀγρός*, nach der Erbauung des Bades aber *ἀγρὸς θερμῶν* geheißen habe, und an welchem ein Fluß vorbeifloß. Das alles paßt nicht auf die berühmten Thermen von Hierapolis im Lykusthal (Strabo p. 629 f.), Dagegen sind 2 englische Meilen südlich von Kotch Hissar, der Stelle des alten Hieropolis im Glaukusthal, etwa 50 Ellen

1) Cf. Bulletin de correspond. hellén. 1882 p. 511—520: „Les trois villes phrygiennes Brouzos, Hieropolis, et Otrous"; Journal of hellenic studies III (1883) p. 370—436; VIII (1887) p. 461—519: „The cities and bishoprics of Phrygia", s. besonders III, 404. 424—432. VIII, p. 468—481 und die Karte zu p. 461. In dem zusammenfassenden Werk „The historical geography of Asia minor" (1890) p. 139 und an anderen Stellen hat Ramsay nur kurz die Ergebnisse der früheren Forschungen angedeutet.

2) Im Bull. de corresp. hell. 1882 p. 505 sagt Ramsay von dem Thal von Sandykli d. i. dem oberen Glaukusthal, in welchem die 5 Städte liegen: *Elle est séparée de la plaine, où se trouve Synnada, par une chaine de montagnes volcaniques très-escarpées et difficiles à franchir. La distance entre les deux villes ne peut pas être très-considérable, mais la route est tellement mauvaise qui'il faut six heures pour aller de l'une à l'autre.* Im Expositor 1889 p. 264 schätzt er die Entfernung auf eine gute Tagereise zu 8 oder 9 Stunden. Man sieht, wie völlig diese Beschreibung mit den Angaben der Vita c. 24. 37 übereinstimmt, auf welche Ramsay noch nicht aufmerksam geworden war, als er obige Worte schrieb. In den späteren Artikeln Journ. of hell. st. 1882 p. 346 ff., Expositor 1889 p. 258. 264 hat Ramsay durch Vergleichung der Ortsangaben der Vita mit den wirklichen Oertlichkeiten den Weg schon gezeigt, auf welchem ich ihm gefolgt bin.

vom Ufer des kleinen Flusses, die heißen Quellen gefunden worden[1]. Und in dem Innern des Ganges, welcher zu dem Baderaum für die Männer bei diesen heißen Quellen führt[2], ist im J. 1883 der entscheidende Beweis, ein Bruchstück der Inschrift des Av., gefunden worden. Von kaum geringerer Wichtigkeit ist die schon im Oktober 1881 nicht weit davon, bei dem Dorf Kelendres, zwei englische Meilen nordwestlich von Kara Sandykli, der Stelle des alten Bruzos, gefundene, nur wenig verletzte Inschrift eines Mitbürgers des Av., eines gewissen Alexander, Sohnes des Antonius[3]. Während der Ent-

1) Cf. Ramsay außer an den zuletzt angeführten Stellen auch im Journ. of hell. st. 1887 p. 476.

2) So wortkarg lautet die Beschreibung des Fundorts, Journ. of h. st. 1883 p. 424, cf. Expositor 1889 p. 264. An ersterer Stelle ist das Fragment zum ersten Mal mitgetheilt. De Rossi, Inscr. christ. II, 1 p. XVIII cf. p. XIV gibt nach einer von Ramsay selbst angefertigten Zeichnung ein Facsimile, welches mir als Grundlage der Untersuchung dient. — Nach Ramsay im Expositor 1889 p. 263f. standen die ersten 6, jetzt nicht mehr vorhandenen Zeilen d. h. metrischen Verse, in je zwei Zeilen, also im ganzen in 12 Zeilen geschrieben, auf der Vorderseite des Bomos geschrieben, die folgenden 11 Verse (= 22 Zeilen von *εἰς Ῥώμην* an bis *ὧδε γραφῆναι*), deren Anfang erhalten ist, auf der linken Seite, der Rest von 5 Versen (= 10 Zeilen) auf der rechten Seite, während auf der Rückseite nur ein Kranz eingemeißelt ist. — Der Fundort ist selbstverständlich nicht der ursprüngliche Standort des Denkmals, sondern nach Zerstörung des Grabmals ist das jetzt wiedergefundene Stück des marmornen Bomos, worauf die Inschrift angebracht war, in seinen Fundort eingemauert worden. Die Vita gibt c. 40 den Ort, wo Av. sein Grabmal errichtet hat, nicht an, sondern sagt nur, daß er auf einen würfelförmigen Stein, welcher sein Grab sein sollte, den vom Teufel von Rom nach Hieropolis transportirten Altar habe setzen und auf diesen seine Grabschrift habe einmeißeln lassen. Wahrscheinlich ist aber doch die Grabstätte in c. 31 indirekt angegeben, wo es heißt, daß der Dämon jenen Altar am südlichen Thor von Hieropolis (*παρὰ τῇ νοθίῳ πύλῃ*) habe niedersetzen sollen und niedergesetzt habe. Südlich von Hieropolis, nur nicht am Thor, sondern 2—3 englische Meilen vom Platz der Stadt entfernt, liegen auch die heißen Schwefelquellen und fand sich das Bruchstück der Grabschrift. Ramsay, Expositor 1889 p. 263 bezieht das, was die Vita c. 40 über den *λίθος τετράγωνος μῆκός τε καὶ πλάτος ἴσον* sagt, unrichtig auf den davon unterschiedenen *βωμός* aus Rom, dessen Gestalt weder hier noch § 31 beschrieben ist.

3) Zuerst publicirt im Bull. de corresp. hell. 1882 p. 518, über die

decker bei seiner ersten Veröffentlichung derselben von ihrer Bedeutung noch keine Ahnung hatte, erkannten bald darauf gleichzeitig und unabhängig von einander de Rossi und Duchesne, daß hier eine Nachahmung der Averciusinschrift vorliege[1]. Die theilweise buchstäbliche Uebereinstimmung ließ keinen Zweifel daran aufkommen, daß die eine Inschrift der anderen nachgebildet sei. Da aber in der Alexanderinschrift durch die Worte *οὔνομα Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ* der Hexameter vollkommen zerstört ist, welchen die entsprechenden Worte der Averciusinschrift bilden: *οὔνομ' Ἀβέρκιος ὢν ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ*, so stand auch fest, daß Alexander den Av. ungeschickt kopirt hat. Nun aber hat Alexander seine Inschrift im 6. Monat des Jahres 300 der sullanischen Aera d. h. im J. 216 p. Chr.[2] schreiben lassen. Daraus folgt, daß das Original mindestens einige Jahre früher abgefaßt wurde. Als selbstverständlich wird gelten dürfen, daß Alexander mit seiner Nachbildung gewartet hat, bis Av. wirklich in dem Grabe lag, welches er sich in seinem 72. Jahr hat bauen lassen. Aber auch in den nächsten Jahren nach dem Tode des Av., von dem wir nicht wissen, wie alt er geworden, will eine solche Nachbildung, um nicht zu sagen, Nachäffung, seiner ziemlich individuellen Grabschrift unnatürlich erscheinen. Sie setzt doch wohl voraus, daß das Grab des Av. durch eine gewisse Zeitdauer zu einem Monument von

---

Oertlichkeit ebendort p. 504. 505; Journ. of h. st. 1883 p. 430; 1887 p. 475, über die Zeit der Entdeckung Journ. l. l. 1883 p. 428 A. 1. Ebendort p. 427 f. und Revue archeol. 1883 (Juillet à Décembre) p. 194 weitere Bemerkungen über den Text der Inschrift. Auch von dieser gab de Rossi l. l. XVIII cf. p. XIV. XVII ein Facsimile nach einer von Ramsay selbst angefertigten Zeichnung. Hier sind mehrere Buchstaben zumal am Anfang und Ende der Zeilen ganz oder halb sichtbar, welche im ersten Druck noch fehlen.

1) Ersterer im Bull. di archeol. cristiana 1882 p. 78 ff., letzterer im Bulletin critique 1882 p. 135 f. Alexander hat nur die Verse 1—3 der Averciusinschrift, welche auf der Vorderseite des Denkmals standen (s. oben S. 65 A. 2), und die drei letzten Verse 20—22, welche auf der rechten Seite standen, aber nichts von der Schrift der linken Seite des Denkmals nachgebildet.

2) Cf. Ramsay im Bull. de corr. hell. 1882 p. 518; ebendort 1883 p. 328.

minder persönlichem Charakter geworden war. Daher ist es wahrscheinlicher, daß Av. schon vor dem J. 200, als daß er nach demselben seine Grabschrift verfaßt hat, oder, anders ausgedrückt, daß er vor, als daß er nach 128 geboren war. Ob auch aus der Form der Buchstaben der beiden Inschriften auf ein beträchtlich höheres Alter der Averciusinschrift geschlossen werden darf[1], ist mir sehr zweifelhaft. Da es sich jedenfalls nur um einen Abstand von einigen Jahren, höchstens Jahrzehnten handelt, so kann die Verschiedenheit der Schriftzüge doch wohl nicht auf eine Veränderung der kalligraphischen Mode, sondern nur auf die persönliche Verschiedenheit zweier Steinmetzen zurückgeführt werden.

Anstatt den Text der Averciusinschrift bruchstückweise in die folgenden Erörterungen einzuflechten, erlaube ich mir, sie noch einmal aus den vorhandenen Quellen[2], aus dem Fragment

---

1) Dies ist die Meinung de Rossi's p. XVIII. Nach dem Facsimile ist in A (= Averciusüberschrift) *E* 16mal deutlich in dieser Form geschrieben; dazu kommen noch 4 nicht vollständig erhaltene *E* gleicher Form (l. 11 hinter *Παῦλον*, l. 16. 17. 18); dagegen findet sich einmal auch l. 5 in *εἶδον* ein rundes Є. In B (= Alexandersinschrift) ist 17mal *E*, 10mal Є geschrieben, in beiden Inschriften findet sich in allen Ligaturen selbstverständlich die eckige Form des *E*. In A hat *Σ* regelmäßig diese Form, in B 8mal rund *C*, 11mal eckig *Σ*, und zwar erstere Form in der ersten, die andere in der zweiten Hälfte der Inschrift. Nur einmal, in *μαθητής*, ist diese eckige Form bereits angewandt, ehe sie alleinherrschend wird. Das *Y* hat in A constant einen Querbalken unter der Gabelung, welcher in B fehlt. Auch *ΦΩ* haben in A eine kunstvollere Form. B ist auch in orthographischer Hinsicht roher, als A. Formen wie *ζοντος* (*ζωντος*), *μνσχομενοις* (ohne *η*), *χειαια* (für *χειλια*) haben in A nicht ihresgleichen.

2) Ueber die Hss. und Ausgaben der Vita s. oben S. 57 A. 6. Ich bezeichne den Text der Inschrift in der Vita durch V, wo es darauf ankommt, genauer den von Boissonade herausgegebenen Text des Coisl. 110 durch V[1], den Text des Paris. 1484, wie ihn Bossue herausgegeben hat, durch V[2], den Text des Vat. Regin. 56 nach Pitra Anal. II, 169 durch V[3], die unvollständigen Angaben über Paris. 1540 durch V[4]. „Pitra" ohne nähere Bezeichnung bedeutet dessen letzte Bearbeitung Anal. II, 162—179; „Lightfoot" die 2. Ausgabe von dessen Ignatius und Polykarp, „Ramsay" die Rekonstruktion, welche dieser in The Academy, 1884, March 8 p. 174 und mit einziger Ausnahme der Schreibung des Namens „Avercius" gleichlautend im Expos. 1889 p. 265 ff. gegeben und dort mit kritischen Bemerkungen begleitet hat. „De Rossi" bezieht sich auf Inscr. christ. II, 1 p. XII—XXV.

des Originals nach dem Facsimile bei de Rossi (= A), aus dem diesem nachgebildeten Epitaph des Alexander (= B), und aus der ungenauen Kopie in der Vita (= V) wiederherzustellen. Dies schien mir nicht nur übersichtlicher zu sein, sondern auch darum nothwendig, weil ich an mehreren nicht unwichtigen Stellen über Text und Sinn anders urtheilen muß, als meine Vorgänger. In Bezug auf die nicht im Original erhaltenen Theile der Inschrift scheinen mir zwei leitende Grundsätze nicht konsequent genug angewandt worden zu sein: 1) Da der Verfasser der Vita offenbar den metrischen Charakter der Inschrift entweder unbewußt verkannt oder absichtlich ignorirt hat, so hat jede poetische Form, welche er darbietet, das begründete Vorurtheil für sich, nicht von ihm geschaffen, sondern von ihm vorgefunden und bewahrt worden zu sein. 2) Wir wissen nicht, wie weit die höhere Schulbildung des Avercius reichte, und wie korrekte Verse er zu machen verstand. Korrekt sind auch diejenigen, die im Original erhalten sind, nicht; und nach dem übereinstimmenden Zeugnis von V und B finden sich am Schluß sehr holperige Zeilen, die doch noch Verse sein wollen. Daher ist es nicht Aufgabe, unter Misachtung der Tradition und besonders auch des ersten dieser beiden Grundsätze korrekte Verse herzustellen.

Die Grabschrift des Avercius.

Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
Ζῶν, ἵν' ἔχω φανερῶς σώματος ἔνθα θέσιν,

1 *εκλεκτης πολεως* V; von B ist erhalten (doch in Bezug auf den ersten Buchstaben nur noch halb leserlich) *κλεκτης πο...ως* | *ο πολειτης* B (cf. l. 3 *ὁ μαθητης*): *πολιτης* (ohne Artikel) V | *τουτ'* B (das erste *τ* zerstört) V[1.4] (de Rossi, bull. di arch. crist. 1882 p. 79): *τοδ'* V.[2.3], *τοτε δ'* al. | 2 *φανερῶς* nach B, wo hinter dem erhaltenen *φανε* noch Reste eines Buchstabens vorhanden sind, welchen Ramsay anfangs als *I*, später als *P* oder *Γ* las. Dies ergänzte de Rossi zu *φανερως*, was auch Ramsay, Journ. of hell. st. 1883 p. 428 und seither vor *φανεραν* bevorzugte: *καιρῳ* V[1—3], *καιρον*, *καιρου* al., wahrscheinlich doch nur Lesefehler des Verfassers der Vita, der das *σ* am Ende von *φανερως* vor dem *σ* zu Anfang des folgenden Worts übersah und den in den Verhältnissen zur Zeit des Av. begründeten Gegensatz von *φανερως* zu einem *λαθρα* nicht mehr verstand. An einem jedermann zugänglichen Ort, vor dem Südthor der Vaterstadt errichtet sich Av. dieses stattliche Denkmal und macht kein Hehl daraus, daß er einer besonderen

Οὔνομ' Ἀβέρκιος ὤν, ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,
Ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας οὔρεσι πεδίοις τε,
Ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντα καθορόωντας.
Οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε [λογοὺς καὶ] γράμματα πιστά.
Εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλῆ ἀναθρῆσαι

Religionsgenossenschaft mit einer den meisten unverständlichen Geheimsprache angehöre, während andere Christen ein unscheinbares und ihr religiöses Bekenntnis völlig verschweigendes Begräbnis vorzogen | *ενθα* B: *ενθαδε* V, was den Pentameter zerstört | 3 *ουνομ'* V^{4}: *ουνομα* BV^{1}, *τουνομ'* V$^{2.3}$ | *Αβερκιος* V$^{1-3}$: *Αυερκιος* vat. 799. 801 nach de Rossi. Erstere Form ist in den Hss. der Vita jedenfalls die vorherrschende, cf. außer den in extenso mitgetheilten Texten die Mittheilungen aus einzelnen Hss. Acta SS. p. 497 ff. und die oben S. 57 f. A. 6 citirten Kataloge. Ramsay schreibt *Αουερκιε*. S. weiteres am Schluß dieser Abhandlung | *ων*, *ὁ* Pitra, de Rossi, Ramsay: *ὁ ων* V, *ειμι* Lightfoot, in B schließt sich an den für *Αβερκιος* eingesetzten Namen *Αλεξανδρος Αντωνιου* sofort *μαθητης* ohne Artikel an | 4 *Ουρεσι* V$^{2.3}$: *ορεσι* V^{1} und vat. 799, *ορεσιν* des Metrums wegen Lightfoot gegen die beiden vorhin S. 68 aufgestellten Grundsätze. Ramsay verstößt gegen den zweiten derselben, indem er nicht nur *ουρεσι* in *ουρεσιν* verbessert, sondern dies auch gegen alle Hss. von V an die Spitze des Verses, vor *ός βοσκει* stellt | 5 *ος* V$^{2.3}$: om V^{1}, dafür *τε* Boissonade | *παντα* V$^{2.3}$: *παντη* V^{1}, *κατα πανθ'* Pitra Anal. II, 171, *και πανθ'* Ramsay (Expos. 1889 p. 256, dagegen *και παντα* p. 269) s. folgende Note | *καθοροωντας* V$^{2.3}$: *καθαρευοντας* V^{1}, *καθορωντας* Boiss. im Text, und nach Pitra ein vat. 801, *οροωντας* Pitra, Ramsay. Das *καθ* — ist jedenfalls festzuhalten, aber auch die poetische Form — *οροωντος*. Der Vers ist metrisch abscheulich: mĕgălús păntă káthŏrŏóntas; schöner wäre *παντη καθορωντας* wie Lightfoot u. A. lesen, aber textkritisch doch kaum zu rechtfertigen | 6 *μ'* V^{1} (nach Boiss.'s Text) und alle Restauratoren seit Halloix: *με* V$^{2.3}$ | *λογους και*: so die Lücke auszufüllen, schlug schon Halloix vor: *θεου τα* Becker, Darstell. Christi unter dem Bilde des Fisches S. 36, *τα ζωης* Pitra, *διδασκων* Ramsay. Es scheint nicht natürlich, daß der Unterricht Christi auf die Schriften beschränkt sein soll | 7 Hier beginnt A. Jeder Hexameter ist auf zwei Zeilen vertheilt, der linke Rand ist unbeschädigt, der rechte überall abgebrochen | *εμεν* A, wozu Lightfoot C. J. Gr. 3440 vergleicht: *εμε* V (ein paris. *επεμψε με*) | *βασιλη* A (*ι* ist zerstört und der Rest des Hexameters ist weggebrochen): *βασιλειαν αθρησαι* V (über die Accentuation in den Hss. ist nach den vereinzelten Angaben nichts sicheres zu sagen), [*την*] *βασίλειαν* Pitra Spic. III, 533, [*την*] *βασιλείαν (imperii sedem)* Anal. II, 171. 173, *βασίληαν* Lightfoot als eine Form für *βασίλειαν* im Sinne von „Königin" und als Apposition zu *Ῥωμην*. Ebenso unbezeugt wie diese Form ist das von Ramsay Hell. st. 1883 p. 427 angenommene und bis zuletzt (Expositor 1889 p. 270) festgehaltene

Καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.
Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.
Καὶ Συρίης πέδον εἶδον καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν,
Εὐφράτην διαβάς· πάντῃ δ' ἔσχον συνο[δίτην]
Παῦλον. ἐγὼν ἑπόμην, πίστις πάντῃ δὲ προῆγε

βασιλῆαν = βασιλέα „einen König". Oben vorgeschlagene Abtheilung dagegen schafft erstens eine wirkliche Form: βασιλῆ = βασιλέα cf. Fr. Blaß in der Neubearbeitung von Kühners Griech. Gr. I, 499 A. 4 „die kontrahirte Akkusativform auf ῆ statt έα ist in der κοινή nicht selten, als βασιλῆ Dittenb. Syll. 165 (Teos), ἱερῆ öfter, γραμματέα und — τῆ Inschr. aus Kleinasien Bull. de corr. hell. XII, 88. 204. Häufiger noch ist sie im späteren Dorismus" etc. Zweitens gewinnen wir so das gute und hier sehr passende Wort ἀναθρῆσαι. Der Unterthan blickt zur Majestät des Königs empor, und der Mann aus der Provinz betrachtet ihn sich genau, wenn er ihn einmal zu sehen bekommt. Dies bedeutet das Wort. Zur Sache s. die Anmerkungen hinter dem Text | 8 Hier stimmt V buchstäblich mit A, soweit dieser erhalten ist (nur V[1] om. και βασιλισσαν ιδειν, wohl nicht unabsichtlich, da er βασιλισσα neben βασιλεια als Tautologie ansah; derselbe hat jedoch auch V. 9 getilgt) | 9 σφραγειδαν A cf. Formen wie νεοτηταν, θυγατεραν, πατεραν Le Bas-Waddington, Inscr. 779. 817, auch Kühner-Blaß I, 413 A. 5: σφραγιδα V | 10 ειδον (in A nicht erhalten) V (ein cod. doppelt): ειδα Lightfoot, de Rossi, Ramsay. Vor diesem Wort haben V.[1. 2. 3] χωρας | Νισιβιν: hat Avercius den Namen an Ort und Stelle gehört und demgemäß mit Recht die Penultima als lang behandelt, und dagegen die erste Silbe mit einem kaum hörbaren Halbvokal ausgestattet (cf. Lightfoot p. 497), so wird er diese auch nicht betont haben. Daher schreibe ich nicht Νίσιβιν, sondern Νισῖβιν. Dahinter einige codd. δε, aber nicht V[1. 2. 3] | 11 Ευφρατην: nur V[1] add. τε | [παν]τη A, παντη V[4] (auch Pitra Spic. III, 533): παντι V[1], παντας V[2. 3], παντα, παντες al | συνο . . . A: συνομηγυρους V, συνομιλους Lightfoot, de Rossi, συνοπαδους, συνομηθεις Ramsay; meine Ergänzung beruht auf der Auffassung des Folgenden | 12 Die beiden Zeilen der Inschrift, auf welche sich dieser Hexameter vertheilt, sind arg beschädigt. Ist dies gewaltsam geschehen, so scheint mir die Unterscheidung zwischen Buchstabenresten und Rissen oder Sprüngen, welche der Stein bei seiner Beschädigung erhielt, nicht so sicher, als man anzunehmen scheint. Sicher steht nach AV Παυλον. Den theilweise stark verletzten 7 Buchstaben, welche A dahinter hat, nach Ramsay's Lesung ΕΧΩΝΕΠΟ, und den weiteren Buchstaben vor πιστις, welche auf dem abgebrochenen Rand gestanden haben, entspricht in V nur εσωθεν (nur V[1] om. Παυλον εσωθεν). Man hat mit Recht angenommen, daß der Erzähler den Stein bereits in beschädigtem Zustand vorgefunden habe. Er deutete den Rest des zweiten Buchstabens, dessen unterer Theil zerstört ist, nicht wie Ramsay als Χ, sondern als Σ. Der obere Theil dieses Buchstabens gleicht

Καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς,
Πανμεγέθη, καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή·
Καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός,
Οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
Ταῦτα παρεστὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι.
Ἑβδομήκοστον ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
Ταῦθ' ὁ νοῶν, εὖξαι ὑπὲρ Ἀβερκίου, πᾶς ὁ συνῳδός.
Οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.

aber dem oberen Theil eines *Γ* jedenfalls viel mehr als der oberen Gabel eines X. Daher meine Vermuthung, daß ursprünglich die vor Vokalen gebräuchliche epische und auch sonst dialektisch verbreitete Form *ΕΓΩΝ* (cf. Blaß-Kühner I, 586. 582) geschrieben war. | *πιστις*: in A fehlt das erste *ι* | *παντη δε* ein paris. (Pitra, Annal. II, 170) und vat. 798 (de Rossi): *παντι δε* ein paris. (Spicil. III, 533), *παντι* V[1], die übrigen *δε παντι* | 13 Auf A ist *τροφην* und . . *πο πηγης* (so V[1—3], *απο γης* und *απο της γης* al.) unsichtbar | *παντη* AV[4] (de Rossi): om. die übrigen | 14 . . *αρον ον* und . . *νος αγνη* auf A unsichtbar; nur V[1] *ου εδραξατο* | 15 *επ* . . . . A: *επεδωκε* V (nur ein vat. *απεδωκε*) | . . *λοις εσθ* . . . die letzten, nur halb leserlichen Worte von A | *εσθειν* alle Restauratoren: *εσθιειν* V | 16 u. 17 om V[1] | *χρηστον*: *χριστον* ein vat. | 17 *ειπον*: ganz vereinzelt *ειπεν*, *ειπων* | 18 *εβδομηκοστον*: nur V[1] add. *δ'*, (ein vat. *εβδομικοστον*, vielleicht ursprünglich, da Avercius jedenfalls das *η* wie *ι* gesprochen und hier sogar als kurz behandelt hat | *ηγον* V[1] und noch ein paris.: *αγων* die übrigen | 19 *ταυθ'* V[1. 2]: *ταυτα* V[3], *τουτ'* ein paris. | *ο νοων* V: *ορυων* konjicirt Ramsay Expositor 1889 S. 265. 270. Das Ueberlieferte ergibt keine sinnlose Tautologie. Zuerst sagt Av. mit Bezug auf die symbolische Sprache seines Epitaphs: „wer dies versteht"; sodann spricht er in der nachträglichen Apposition hiezu („jeder Gesinnungsgenosse") die Erwartung aus, daß jeder Christ ihn verstehen werde (*ευξαι* V und die meisten paris. codd.: *ευξαπο* V[2. 3], *ευξατο* zwei vat. (nach Pitra). Die imperativische Aufforderung an jeden verständnisvollen Leser der Grabschrift „Bete für Avercius" ist natürlicher als der lahme Optativ der dritten Person. Dem schon in l. 5. 18 und noch ärger in l. 21. 22 verletzten Metrum würde hier auch durch *ευξαιτο* oder *ευξαιο* (Pitra, Anal. II, 171. 177) nicht aufgeholfen, man müßte denn mit Pitra und Lightfoot das allein überlieferte *Αβερκιου* durch *μου* oder mit Ramsay durch (*ευξαιθ' υπερ*) *αυτου* ersetzen. Aber warum hätte der Verfasser der Vita ein in der Inschrift vorgefundenes und ganz unmisverständliches Pronomen durch den ungefügen Namen ersetzt, der erst zwei Zeilen vorher zu lesen war? | 20 Ganz nach B, der hier wieder einsetzt: ebenso bis *ετερον* V[1]; am nächsten kommen „7 codd." bei Pitra *τυμβον τις εμου ετερον*, V[2. 3] *τυμβον ετερον* s. aber folgende Note | *τινα θησει* B: *επανω θησει* V[1], *τις επ' εμου επανω θησει* V[2] (hier jedoch *απ'* für *επ'*) V[3], *επι-*

Εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια χρυσᾶ
Καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χείλια χρυσᾶ.

Uebersetzung.

„Ich Bürger einer auserlesenen Stadt habe dies (Grabmal) bei meinen Lebzeiten errichtet, auf daß ich hier offenkundig eine Ruhestätte meines Leibes finde, meines Namens Avercius, der Schüler eines heiligen Hirten, welcher die Herden (seiner) Schafe auf Bergen und Fluren weidet, welcher große, Alles überschauende Augen hat. Dieser nämlich lehrte mich glaubwürdige (Lehren und) Schriften; (er ist's), der mich nach Rom sandte, (den) König anzuschauen und (die) Königin zu sehen in goldenem Gewand, mit goldenen Sandalen. Ein Volk aber sah ich dort, das ein glänzendes Siegel trägt. Auch Syriens Ebene sah ich und alle Städte (daselbst; so) Nisibis, nachdem ich den Euphrat überschritten. Ueberall aber hatte ich zum Reisegefährten den Paulus; ich folgte (ihm), der Glaube aber zog überall (als Führer) vor mir her und setzte (mir) überall als Speise einen Fisch aus dem Bach vor, einen sehr großen, reinen, den eine heilige Jungfrau gefangen hat; und diesen reichte er (der Glaube) seinen Freunden beständig zum Essen dar, (der Glaube), der edlen Wein hat und mit (dem) Brode zugleich Mischtrank gibt. Dies habe ich Avercius, indem ich dabei stand, hier schreiben heißen, da ich — so ist es in der That — im 72. Jahr stand. Der du dieses verstehst, bete für Abercius, ein Jeder, der mit (mir) einstimmig (eines Sinnes) ist. Niemand jedoch soll in mein Grab irgend einen

θησει (ohne *τινα*) Lightfoot | 21 nach B (wo jedoch *μ* in *ταμειω* und *ι* [nach dem ersten Druck sogar *ει*] in *θησει* unleserlich und [nach dem Facsimile] *ΔΙΣΧΕΙΛΙΑ* verschrieben ist: ebenso V durchweg, nur daß die meisten *δισχιλια* haben, V[4] *χιλια χρυσινα.* Ramsay (p. 265. 270) nahm die Konjektur *Ρωμαιοις θησει δισχειλια χρυσα* in den Text, erklärte aber nicht, wie der Nachahmer Alexander im J. 216 und der von ihm unabhängige Biograph um 400 zu der gleichlautenden Abweichung von ihrem gemeinsamen Original gekommen sein sollen | 22 nach B, im wesentlichen auch nach V, deren Hss. jedoch meistens *Ιεραπολει χιλια* (2 codd. auch hier *δισχιλια*) bieten. In V[1] fehlt der Vers ganz. Nach Lightfoot hatte Avercius vielleicht *Ιεροπτολει* schreiben lassen, wodurch das Metrum gebessert würde, nach Ramsay *Ιεραπολι* (sic) p. 265. 271.

Andern legen. Thut einer es dennoch, so soll er dem Schatz der Römer 2000 Goldstücke (Denare in Gold) und der edlen Vaterstadt Hieropolis 1000 Goldstücke zahlen."

Anmerkungen.

Zu Z. 1. 2. Während weiterhin lauter mehr oder weniger gelungene Hexameter folgen, liegt uns hier ein elegisches Distichon vor. Darauf allein jedoch wird sich die Vermuthung von de Rossi p. XV nicht gründen lassen, daß Av. hier ein bereits vorgefundenes poetisches Epitaph sich zu Nutze gemacht habe, cf. desselben allgemeine Bemerkungen p. VII ff. und Bull. di arch. crist. 1882 p. 78. Da wir außer der Grabschrift Alexanders, welche anerkanntermaßen eine Nachbildung derjenigen des Av. ist, keine ähnlich beginnende Grabschrift besitzen, so steht nichts der Annahme im Wege, daß Av. der Erfinder ist. Wer die ihres individuellen Inhalts wegen über jeden Verdacht der Nachahmung erhabenen Z. 3—19 gedichtet hat, kann auch Z. 1. 2 gedichtet haben. Kleinasiatische Christen des 2. Jahrhunderts haben auch sonst antike Versformen angewandt, ohne eine Schablone zu benutzen (Iren. I, 15, 6). Christlichen Klang hat aber schon das Attribut ἐκλεκτή, welches Av. hier seiner Vaterstadt gibt, cf. Sirach 49, 6 ἐκλεκτὴν πόλιν ἁγιάσματος, 2 (4) Reg. 3, 19; 1 Petri 5, 13; 2 Jo. 1. 13; Ign. Trall. inscr. Daß Heiden eine Stadt oder Gemeinde mit diesem Epitheton zu schmücken pflegten, müßte erst nachgewiesen werden. Ist ferner φανερῶς oder auch φανεραν richtige Lesart und die oben S. 68 gegebene Deutung richtig, so spricht hier ein Christ, der wohl als einer der Ersten in dortiger Gegend es wagt, sich ein stattliches öffentliches Grabdenkmal zu setzen und dieses mit einer Inschrift zu versehen, welche zwar nur den Einverstandenen bis ins Einzelne verständlich ist, welche aber eben dadurch, daß und wie sie selber dies ausspricht (Z. 19), jedem Vorübergehenden deutlich genug sagt, daß hier der Bekenner einer besonderen Religion begraben liege. Die Mitbürger des Av. werden gewußt haben, daß dies die „ξένη καὶ καινὴ θρησκεία" τῶν Χριστιανῶν sei (cf. Epist. Lugd. bei Eus. V, 1, 63), und werden beim Lesen der Inschrift gesagt haben, was schon in etwas früherer Zeit Heiden von dem Märtyrer Papylus von Thyatira sagten: κατὰ τὴν πίστιν αὐτοῦ τῶν Χριστιανῶν λέγει (Acta Carpi et Papyli § 30 ed. Harnack, Texte III, 3, 448). Den Gegensatz zu dem φανερῶς veranschaulicht der Bericht der Smyrnäer vom J. 155 über Polykarps Tod und Begräbnis. Wo er begraben liegt, soll dem Papier nicht anvertraut werden (Mart. Polyc. 18). Die Deutung des φανερῶς durch Ramsay (Expositor 1888 p. 266 f.) auf das offene Bekenntnis des Av. zum katholischen Christentum im Gegensatz zum Montanismus erscheint mir unannehmbar. Erstlich bezieht sich der Satz, worin das Wort steht, gar nicht direkt auf den Ausdruck einer bestimmten religiösen Denkweise, sondern auf die Grab-

stätte, wo Av. seinen Leichnam will begraben wissen. Zweitens enthält die Grabschrift zwar ein christliches Bekenntnis und, insofern als der Verfasser sich mit den Christen zu Rom und zu Nisibis im Glauben eins weiß, auch ein katholisches Bekenntnis. Aber katholisch in diesem Sinne wollte auch der Montanismus sein, und nicht ein einziges Wort dieses Bekenntnisses deutet einen Gegensatz zu den montanistischen Sondermeinungen an. Drittens würde auf dieses in symbolisch-allegorischen Formen sich bewegende Bekenntnis das Prädikat *φανερῶς* am allerwenigsten passen.

Z. 3—6. Hatte Av. außer diesem Namen noch einen anderen, so wird er diesen hier wie Z. 17. 19 des Metrums wegen fortgelassen haben. Bei Anwendung prosaischer Form würde er, wie das auf den phrygischen Inschriften sehr gebräuchlich und auch auf derjenigen des Alexander von Hieropolis der Fall ist, wohl auch seinen Vatersnamen hinzugefügt haben. Während das Metrum in dieser Beziehung die Weglassung von sonst Ueblichem veranlaßt hat, hat es andrerseits die Einschiebung eines *ὤν* verursacht. Während dies des Artikels wegen nicht wohl zu *ὁ μαθητής* gezogen werden kann, ist es in Verbindung mit dem Vorigen recht müßig. Cf. eine Inschrift bei Sterrett, The Wolfe Expedition p. 27 Nr. 29, aus zwei Hexametern bestehend, deren zweiter lautet: *οὔνομα δ' Ἡρακλέων, ὑὸς* (sic) *Ἑρμέρωτος ἰατροῦ*. Auf die Namensangabe folgt sofort das christliche Bekenntnis. Daß unter dem heiligen Hirten, dessen Schüler Av. sich nennt, nicht etwa ein christlicher Lehrer oder Bischof zu verstehen sei, dem er seine Bekehrung verdankt, bedarf wohl keines Beweises. Av. sagt ja auch nicht, daß er, der jetzt 72jährige Greis, in jüngeren Jahren, etwa vor seinen Reisen nach Rom und Syrien, der Schüler jenes Hirten gewesen sei, sondern bekennt sich in Bezug auf sein Leben mit Einschluß der Gegenwart als dessen Jünger und begründet dies Z. 6 damit, daß dieser Hirt ihn in seinen Worten oder Lehren und Schriften unterwiesen habe. Das Lesen der *κυριακαὶ γραφαί*, der *scripturae pastoris* (Tertull. pudic. 10) ist für Av. ein wesentliches Mittel der Bekehrung gewesen, wie für so manche Christen jener Zeit, cf. Just. dial. c. Tryph. 7; Tatiani or. 29; Theoph. ad Autol. I, 14; Commod. instr. I, 1, 6; apol. 11 etc.; auch die Andeutung in der Apologie des Aristides c. 15. Die dazwischen stehende Beschreibung des Hirten bezeichnet in ihrer ersten Hälfte Z. 4 Christus als den Leiter der bereits vorhandenen und über alle Lande vertheilten Gemeinden. Darüber hinaus geht Z. 5. Er blickt aus der Höhe mit seinen großen Augen auf Alles herab. Er hat auch diejenigen im Auge, welche, wie Av. ehedem, noch nicht zu einer seiner Herden gehören. So bildet die Schilderung Christi als des *παντεπόπτης* Z. 5 den Uebergang zu der Erwähnung der speciellen Pastoralthätigkeit Christi, durch welche Av. sein Jünger geworden ist, Z. 6. Christus ist ja nicht nur der Hirt, der seine Gemeinde und seine Ge-

meinden weidet (Jo. 10, 1—15; 21, 15. 17; Lc. 12, 32; 1 Petri 5, 4; Hebr. 13, 20), sondern auch der Hirt, welcher das Verlorene sucht, zu sich als dem Hirten bekehrt und dadurch seiner Herde einverleibt (Lc. 15, 4—7; Jo. 10, 16; 11, 52; 1 Petri 2, 25).

Z. 7—9. Als Christ hat Av. die Reisen gemacht, welche er als merkwürdigste Erlebnisse nächst seiner Bekehrung hervorhebt. Christus hat ihn nach Rom gesandt. Folgt daraus, daß Av. seine Reise in kirchlichem Auftrag oder doch im Interesse kirchlicher Angelegenheiten, etwa in Sachen des Osterstreites gemacht hat, wie Pitra Spic. III, 533. 534 in den Noten und Anal. II, 174 andeutete? Der Text weist auf nichts weniger als dies hin. Av. spricht nur von Solchem, was er dort sehen wollte und gesehen hat. Wenn das, was er in Rom gesehen haben will, verschieden aufgefaßt werden kann, so sagt er jedenfalls von Syrien nur, daß er das ganze Land und seine Städte gesehen hat. Der weltliche Ton dieser kurzen Schilderung, welcher einem Tillemont die ganze Grabschrift verdächtig machte, ist gerade an dieser Stelle, welche wir jetzt im Original vor uns haben, unverkennbar. Daß Christus ihn nach Rom gesandt, wird nicht mehr besagen, als daß er als Christ ein Interesse hatte, „Rom zu sehen“ (AG. 19, 21), und daß er sich bewußt war „mit dem Willen Gottes“ (Rom. 1, 10) nach Rom zu reisen. Möglich bleibt natürlich, daß es nicht bloß wie bei so manchen Christen des 2. Jahrhunderts eine von religiösen und kirchlichen Interessen tingirte Reiselust war, die ihn nach Rom und dann nach Syrien führte (cf. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, 309 ff. und meinen Vortrag über Weltverkehr und Kirche, 1877), sondern daß er auch irgend welche in der gleichen Richtung liegende praktische Zwecke verfolgte. — Habe ich mit Recht *βασιλῆ ἀναθρῆσαι* geschrieben, so ist unfraglich der damalige Kaiser zu verstehen, und die *βασίλισσα* daneben kann nur die Kaiserin sein. Die Artikellosigkeit von *βασιλέα* und *βασίλισσαν* würde selbst in einer Erzählung Xenophons (cf. Anab. I, 1 passim), vollends aber in einer metrischen Inschrift nichts Anstößiges haben. Liest man *βασίλειαν* (Pitra, Spic.), oder *βασίλησαν* (Lightfoot) in gleichem Sinn, so heißt das bekanntlich „Königin“, ist also mit *βασίλισσαν* formell vollkommen gleichbedeutend. Müssen nun doch andrerseits zwei verschiedene Personen oder Sachen gemeint sein, so wird es unbegreiflich, daß Av. die beiden Königinnen nicht durch gegensätzliche Attribute von einander unterschieden oder wenigstens den Uebergang von der einen zur andern Königin etwa so gemacht hat: „und noch eine andere (zweite) Königin sah ich“. Es geht auch nicht an, mit Lightfoot *βασίλειαν* als Apposition zu (*εἰς*) *Ῥώμην* zu fassen und somit Rom selbst unter dieser ersten Königin zu verstehen, denn dadurch verliert *ἀθρῆσαι* sein unerläßliches Objekt. Da *ἰδεῖν* Z. 8 und das zweimalige *εἶδον* Z. 9. 10 je ihr besonderes Objekt haben, erscheint es mir stilistisch unmöglich,

zu *ἀθρῆσαι* ein Objekt aus der vorigen Bezeichnung des Reiseziels „nach Rom, der Königin“ zu suppliren. Es hilft daher auch die Erinnerung nichts, daß Rom manchmal *ἡ βασιλίς* oder *ἡ βασιλεύουσα πόλις* genannt wurde, Just. apol. I, 26. 56; Eus. h. e. X, 4, 16; vita Const. I, 26; III, 7; 47, 1; IV, 63, 3; 69, 1. Liest man *βασιλείαν*, so kann das jedenfalls nicht, wie Pitra, Anal. II, 173 meinte, Rom selbst als *sedes imperii*, oder gar wie Duchesne, Revue des quest. hist. XXXIV, 23 urtheilte, „la cité — reine (also doch *βασίλειαν*, nicht *βασιλείαν*), la ville éternelle, son sénat, l'empereur, la cour impériale, la souveraineté“ bezeichnen. Wo gibts eine Analogie für einen so vielsagenden Gebrauch von *ἡ βασιλεία*, was meines Wissens doch nur entweder „in abstracto“ Königtum (königliche Regierung und Würde) oder „in concreto“ Königreich bedeutet? Der Miserfolg der Versuche, mit *βασιλείαν* oder *βασίλειαν* zurechtzukommen, beweist vollends die Richtigkeit der Lesung *βασιλῆ ἀναθρῆσαι* und der damit gegebenen Deutung auf den Kaiser, welche selbstverständlich die Deutung der *βασίλισσα* auf die Kaiserin nach sich zieht; denn „König“ und „Königin“ in den zwei gleichförmigen Infinitivsätzen müssen auf derselben Linie liegen. Darin kann uns die Vita nicht irre machen, welche den Av. zwar die Kaiserin Faustina, aber nicht den Kaiser Marc Aurel in Rom antreffen läßt (c. 28—33); denn der Verfasser hat, wie die Hss. zeigen, die Inschrift an dieser Stelle nicht verstanden, hat aus *βασιλη αν* fälschlich *βασιλειαν* gemacht, fand also nur die *βασίλισσα*, nicht aber den *βασιλεύς* erwähnt und schloß daraus, daß die Kaiserin sich damals ohne den Kaiser in Rom aufhielt. Darin hatte er jedenfalls Recht, daß er unter der *βασίλισσα* die Kaiserin, und nicht wie Pitra, Anal. II, 173, Duchesne l. l. p. 23 f., Lightfoot p. 498 unter Berufung auf Ps. 45 (44), 10 (cf. Theoph. lat. Forsch. II, 49, 18) die römische Kirche verstand. Wenn Dnchesne sagt: *la seconde (expression)*, *βασίλισσαν*, *est un peu moins claire*, *mais elle s'explique par le vers suivant*, so betrachtet er Z. 9 als einen erläuternden Zusatz zu Z. 8. Aber wie gestattet das die Satzform? Die von *ἔπεμψεν* abhängigen Infinitivsätze sind vollendet, und mit einem *δέ* und im Verbum finitum geht Av. zu einem vorher noch gar nicht erwähnten Factum über. Nur in Rom werden wir durch *ἐκεῖ* festgehalten. Ist in Z. 9 von der römischen Gemeinde die Rede, so kann nicht schon in Z. 8 diese gemeint sein. Die Unterscheidung aber einer regierenden Kirche (*βασίλισσα*) und einer regierten Gemeinde (*λαός*) wäre Eintragung einer modernen Abstraktion in eine Urkunde des 2. Jahrhunderts. Nach altkirchlicher Anschauung ist die römische Kirche nichts anderes als die römische Gemeinde, beides in einem heißt *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην* (Clem. I Kor. inscr.).

Wenn neben dem König und der Königin vom Volk die Rede ist, so liegt es freilich am nächsten, an das ganze von jenem beherrschte

und durch sie die Welt beherrschende „Volk“, den „populus Romanus“ oder doch an den in der Stadt Rom wohnhaften Theil desselben zu denken. Aber, wenn nicht schon das Wort λαός, dann zeigt jedenfalls die Charakteristik des fraglichen Volks, daß nicht der δῆμος Ῥωμαίων (Just. apol. I inscr., c. 56) und auch nicht das ἔθνος Ῥωμαίων (Rom. 1, 13. 15 = οἱ ἐν Ῥώμῃ) d. h. die Bevölkerung Roms, sondern eine besondere, als ein λαός eigener Art zu betrachtende Gemeinschaft gemeint ist, welche Av. in Rom gesehen hat. Gegen den Wortlaut verstieß P. Halloix, wenn er unter Berufung auf Plinius h. nat. 33, 6 es wohl begreiflich fand, daß Av., welcher in Phrygien kaum Fingerringe gesehen, über die römische Mode, viele Ringe zu tragen, sich gewundert habe. Abgesehen davon, daß nicht σφραγίς, sondern δακτύλιος der angemessene Ausdruck für „anulus“ wäre, so spricht ja Av. nicht von der großen Menge oder auch nur einer Vielheit von Siegelringen, sondern von einem einzigen leuchtenden Siegel, welches für jenes Volk charakteristisch sei. Der Singular wäre noch eher erträglich, wenn der bestimmte „anulus aureus“, das Abzeichen der „equites Romani“ gemeint wäre. Aber abgesehen davon, daß das „jus anulorum“ damals keineswegs mehr auf den Ritterstand beschränkt war, wäre doch mehr als wunderlich, daß der Ordo equitum als ein λαός für sich betrachtet würde. Es wäre auch nicht zu verstehen, warum dieser und nicht der Senat oder die höchsten Beamten des Reiches, des Heeres und des Hofes neben Kaiser und Kaiserin genannt wären. Diese Sonderbarkeit wird natürlich dadurch nicht beseitigt, daß man wie Bossue p. 517 mit den Rittern die Senatoren zusammenfaßt, für welche der Fingerring erst recht nicht charakteristisch war. Es ist daher mit Recht immer allgemeiner anerkannt worden, daß σφραγίς hier nach einem schon zu Anfang des 2. Jahrhunderts befestigten Sprachgebrauch (Herm. sim. VIII, 6, 3; IX, 16, 3 ff.; Clem. II Kor. 7, 6; 8, 6; Acta Theclae c. 25) die Taufe bezeichnet. Wieviele auch getauft sind, dieses Siegel ist das eine und gleiche für alle Glieder der Gemeinde (Eph. 4, 5 cf. 2 Tim. 2, 19; Apoc. 7, 2 ff.; 9, 4). Wer es trägt, gehört eben damit zu dem λαὸς τοῦ θεοῦ, gleichviel, welcher Herkunft er ist (1 Petri 2, 10; 2 Kor. 6, 16; Tit. 2, 14; Hebr. 13, 12; Apoc. 18, 4; Clem. I Kor. 54, 4; 64). Eine christliche Inschrift im nordwestlichen Phrygien wahrscheinlich des 3. Jahrhunderts bezeichnet mit λαοῦ προστάμενος (sic) den Bischof (Ramsay, Expositor 1888 p. 260; 1889 p. 145). Der Uebergang des Av. aus der eigentlichen in die uneigentliche Redeweise hat hier, in einem von den vorigen Infinitivsätzen völlig unabhängigen Satz nichts Hartes, zumal in dieser Inschrift, welche vorher wie nachher prosaische und symbolische Ausdrücke mischt. Neben Hirt und Herde, die bildlich verstanden werden sollen, ist von γράμματα die Rede, von welchen das nicht gilt, neben dem symbolischen Fisch von Brod und Wein.

Z. 10. Außer der römischen Reise erwähnt Av. eine zweite, welche

ihn in den Osten geführt hat. Daß diese sich unmittelbar an die Romfahrt angeschlossen habe, wie die Vita dichtet, ist durch nichts angedeutet. Es können Jahre des Lebens in der Heimat zwischen beiden Reisen liegen. Alle bedeutenden Städte Syriens hat Av. gesehen, auch das jenseits des Euphrat gelegene Nisibis, welches er wahrscheinlich als den am weitesten östlich gelegenen Endpunkt seiner Reise besonders hervorhebt. Auch sein Landsmann und Zeitgenosse Melito von Sardes hat eine Reise in den Orient gemacht, welche ihn nach Syrien, vielleicht über den Euphrat, sicherlich aber nach Palästina geführt hat (Eus. h. e. IV, 26, 14, cf. Gesch. d. K. II, 326). Wäre Av. wie Melito und im folgenden Jahrhundert Pionius von Smyrna (Ruinart p. 126) nach Palästina gekommen, so würde er gewiß eher Jerusalem als Nisibis genannt haben. Dagegen wird er das am Wege nach Nisibis gelegene Edessa, den ältesten Sitz des Christentums in jenen Gegenden, nicht umgangen haben.

Z. 11—16. Was Av. hinter *διαβάς* sagt, nur auf die syrische und nicht auch auf die römische Reise zu beziehen, wäre unnatürlich. Das dreimalige *πάντη* Z. 11—13 bezieht sich vielmehr auf alle Orte, wohin ihn seine bis nach Rom und Nisibis ausgedehnten Reisen geführt haben. Dadurch wird auch die Erinnerung an Paulus natürlicher. Die LA. *Παῦλον ἔσωθεν* ergibt keinen Sinn. Läßt man aber *Παῦλον* von dem zweifelhaften folgenden *ἔχων* oder nach obigem Text von dem vorangehenden *ἔσχον* abhängen, so wird doch schwerlich mit Lightfoot p. 497 daran zu denken sein, daß er ein Exemplar der paulinischen Briefe in seiner Reisetasche mit sich geführt habe. Dieser zufällige Umstand, daß er ein solches und nicht etwa ein Evangelium bei sich hatte, wäre ohne inneren Bezug auf die Art seines Reisens. Natürlicher erscheint doch, daß Av. bei seinen Reisen von einem Ende der Welt bis zum andern oft an Paulus hat denken müssen, welcher von Damaskus und Jerusalem bis nach Illyrien (Rom. 15, 19) und weiter bis Rom und „bis zur Grenze des Westens“ (Clem. I Kor. 5) gereist ist und alle erdenklichen Reiseabenteuer zu Wasser und zu Lande zu überstehen gehabt hat (2 Kor. 11, 25f. AG. 13—28). Paulus ist nicht sein eigentlicher Führer gewesen; das war vielmehr für ihn wie für Paulus der Glaube; sondern er hat den Paulus zum Reisegefährten bekommen, indem er ähnlich wie der Apostel, vom Glauben geführt, über Land und Meer zog und im Geiste sich ihm gleichsam als Begleiter anschloß. Das *ἕπεσθαι* war ein geistiges *συνέπεσθαι* (cf. AG. 20, 4). So zu verstehen, gebietet das vorangehende *συνοδίτην* und gestattet der beste Sprachgebrauch. In letzterer Beziehung cf. die Rede Klearchs an seine meuterischen Soldaten bei Xenophon (Anab. I, 36 *ἐγὼ σὺν ὑμῖν ἕψομαι . . . ὡς ἐμοῦ οὖν ἰόντος ὅπῃ ἂν καὶ ὑμεῖς κτλ.*). Was aber die Uneigentlichkeit des Folgens und Begleitens anlangt, so ist der Wandel des echten Israeliten in den Fußtapfen Abrahams und die Nachfolge Christi von Seiten

der wahren Christen aller Zeiten ausreichende Analogie. Damit ist nicht gesagt, daß Av. wie Paulus nach Malta und Spanien, oder daß Paulus wie Av. nach Nisibis gekommen sei. Wenn Av. auch nur manche wichtige Station auf den Wegen des Paulus berührt hat, wenn er von seiner Heimat über Ephesus und Korinth nach Rom, oder wiederum von Hieropolis durch die cilicischen Thore nach Antiochien reiste, wenn er etwa Damaskus sah, das doch wohl auch in „allen Städten Syriens“ inbegriffen zu denken ist, so lag es wahrscheinlich nicht fern, daß Av. oftmals an den rastlos reisenden Apostel erinnert wurde, ihn als das Vorbild eines reisenden Christen betrachtete und so „mit Paulus“ reiste. Es ist möglich, daß Av. dem Paulus auch darin nacheiferte, daß er sich nach Möglichkeit von pekuniärer Beihilfe Anderer unabhängig erhielt, die Kosten seiner Reisen aus eigenen Mitteln bestritt, was nicht ausschloß, daß er von der christlichen Gastfreundschaft Gebrauch machte. Nach der Vita verschmäht er nicht nur jeden Lohn, welchen die Kaiserin ihm für die Reise nach Rom und die Heilung ihrer Tochter anbietet (c. 29. 33); auch die Geldgeschenke, womit die syrischen Christen seine aufopferungsvollen Reisen belohnen wollen, weist er zurück (c. 35). Dafür wird ihm durch feierlichen Beschluß ein Ehrentitel verliehen und dies so motivirt: *ψηφισώμεθα τοῦτον „ἰσαπόστολον“ ὀνομάζειν, ἐπεὶ μηδὲ περιελθόντα ἕτερον ἴσμεν γῆν τοσαύτην καὶ θάλατταν ἐπὶ προνοίᾳ τῶν ἀδελφῶν, ὅτι μὴ τοὺς κορυφαίους ἐκείνους τοῦ Χριστοῦ μαθητάς, οἵσπερ δὴ καὶ οὗτος ὤφθη ἑπόμενος* (c. 36 cf. das *ἐγὼν ἑπόμην* der Inschrift). Während das, was die byzantinischen Hymnendichter über Av. als *ἰσαπόστολος*, als dreizehnten Apostel und als „Erben des Ruhmes Pauli“ sagen (Pitra, Anal. II, 180. 182. 183. 184 [Ode VIII, 1], 186 [IV, 1]), offenbar aus den angeführten Stellen der Vita geflossen ist, zeugen die Worte der Vita selbst von einem im wesentlichen richtigen Verständnis der Stelle der Inschrift, wo Paulus erwähnt wird. Ob die Vita außerdem auch über echte Ueberlieferung verfügt, so daß die Inschrift aus den von der Vita überlieferten Thatsachen verstanden werden darf, habe ich hier noch nicht zu untersuchen. Paulus war das Vorbild und im Geiste der Reisegenosse des Av. Seine Führerin aber und Wegweiserin war überall die *πίστις*. Das könnte von jedem Christen in Bezug auf den Weg durchs Leben gesagt werden. De Rossi p. XXVI vergleicht treffend die alte Inschrift der Maritima im Coemeterium der Priscilla, worin es heißt: *εὐσέβεια γὰρ σὴ πάντοτέ σε προάγει.* Der Ausdruck gewinnt aber hier noch einen bestimmteren Sinn dadurch, daß es sich um Av. als den die ganze Welt durchreisenden Christen handelt. Auf diesen Wegen war der Glaube sein Führer und Wegweiser. Es gehört nicht viel Phantasie dazu, dies in die Prosa der Wirklichkeit zu übertragen. Die Städte und Gegenden, wo es Gemeinden dieses Glaubens gab, suchte er auf. Der Glaube wies und ebnete ihm die Wege. Von den

Christen eines Ortes empfohlen, fand er bei denjenigen der nächsten Station freundliche und gastliche Aufnahme. Diese genossene Gastfreundschaft gipfelte in der Mitfeier der gemeindlichen Eucharistie. Da an dieser nur die Glaubenden theilnehmen können, kann Av. auch sagen, der Glaube habe ihm aller Orten den heiligen Fisch als Speise vorgesetzt. So wird auch der Glaube als Subjekt in Z. 15. 16 gedacht sein; denn der, welcher die Speise vorsetzt, kann bei dieser Mahlzeit nicht verschieden gedacht werden von dem, welcher dieselbe Speise zum Genuß darreicht. Andernfalls müßte die heilige Jungfrau das Subjekt in Z. 15. 16 sein, was doch in keiner Weise angehen will, mag man unter der Jungfrau die Kirche oder Maria verstehen. Es würde entweder Maria oder die Kirche als Stifterin des Abendmahls bezeichnet sein; denn wenn *ἐπέθηκε* ohne Wechsel des Subjekts an *ἐδράξατο* sich anschlösse, müßte es wie dieses eine ehemalige und einmalige Handlung der Jungfrau aussagen und könnte weder, wie wenn es sich über den Relativsatz hinweg an *παρέθηκε* anschließt, besagen, was dem Av. überall auf seinen Reisen widerfahren ist, noch, wie wenn es *ἐπιδίδωσιν* hieße, besagen, was die Jungfrau jeder Zeit und überall thut, seit es christliche Gemeinden und ein hl. Abendmahl gibt. Als Stifterin des Abendmahls aber konnte doch weder Maria noch die Kirche vernünftiger Weise vorgestellt werden. Also setzt sich der mit *καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς* begonnene Hauptsatz ohne Wechsel des Subjekts in Z. 15. 16 fort. Was dazwischen steht, und schon dies *ἀπὸ πηγῆς*, dient zur Charakteristik des Fisches. Die symbolische Bezeichnung Christi als *ἰχθύς* muß dem Av. und den mit ihm im Glauben einigen Lesern seiner Grabschrift, auf die er rechnet (Z. 19), ebenso geläufig gewesen sein, wie den afrikanischen Christen zur Zeit Tertullians (de baptismo 1). Durch Zusammenlesen der Anfangsbuchstaben von *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ* muß dieses änigmatische Losungswort der alten Christenheit längst entstanden gewesen sein, ehe man, wie der Verfasser von Sibyll. VIII 217—250 jene Bekenntnisformel selbst (dort mit Hinzufügung von *σταυρός*) oder, wie der Verfasser der Grabschrift des Pectorius von Autun, deren Zusammenfassung in *ἰχθύς* zu einem künstlichen akrostichischen Gedicht verarbeitete. Von da aus wird auch die hier vorliegende Charakteristik des Fisches verständlich gewesen sein. Nicht aus einem sumpfigen, stehenden Wasser, sondern aus einer Quelle, einem frisch aus dem Felsen sprudelnden Bach stammt dieser Fisch. Unter der *πηγή* das Taufwasser zu verstehen, wie noch Lightfoot p. 497 als selbstverständlich ansah, erscheint mir unzulässig; denn es ist hier nicht wie bei Tertullian und in der Inschrift von Autun von den aus dem Wasser wiedergeborenen Christen die Rede, sondern nur von dem aus der Quelle stammenden oder, wie wir aus dem Folgenden entnehmen dürfen, aus dem Bach herausgefischten Christus. So aber könnte Christus in Rücksicht auf

seine eigene Taufe erstens nur unter der Voraussetzung heißen, daß hier die in gewissen Kreisen der alten Christenheit bekanntlich ziemlich verbreitete Ansicht obwaltete, wonach Jesus erst durch seine Taufe der Christ und der Sohn Gottes geworden sei. Es ist aber äußerst unwahrscheinlich, daß Av., welchen die katholische Kirche Phrygiens als einen Heiligen verehrt hat, und welcher sich rühmt, mit der gesamten Kirche von Rom bis Nisibis eines Glaubens zu sein, dieser heterodoxen Ansicht gehuldigt haben sollte. Ueberdies hätte er seine heterodoxe Ansicht ganz undeutlich ausgedrückt; denn nicht das Abstractum des von Jesus zu unterscheidenden Christus oder Gottessohnes, sondern der Jesus, welcher Christus und Gottes Sohn und Heiland ist, heißt *ἰχθύς*, und den Ursprung oder die Herkunft dieser untheilbaren Person bezeichnet *ἀπὸ πηγῆς*. Zweitens aber scheitert diese Auffassung an Z. 14. Eine reine oder heilige Jungfrau hat den Fisch erhascht, mit der Hand gefangen. Es ist doch unmöglich, diese lebendige bildliche Vorstellung außer Beziehung zu *ἀπὸ πηγῆς* zu setzen. Aus dem Bach, in welchem sie schwimmen, fängt und zieht man die Fische heraus. Bei der Taufe Jesu aber hat nichts stattgefunden, was die blühendste Phantasie als ein Fangen und Herausziehen Jesu aus dem Wasser von Seiten einer reinen Jungfrau vorstellen und darstellen konnte. Nur mit der Menschwerdung hat eine *παρθένος ἁγνή* etwas zu schaffen, und nur in diesem Moment ist dem Sohne Gottes etwas widerfahren, was sich mit dem Gefangenwerden eines Fisches vergleichen läßt. Wie der Fisch durch den, welcher ihn fängt, aus dem ihm von Haus aus eigentümlichen Element heraus und in ein ihm fremdes Element, ans Land und in die Atmosphäre über der Erde gezogen wird, so Christus bei seiner Menschwerdung. Die Quelle, aus welcher er herkam, kann nur das ursprüngliche Element sein, in welchem Christus lebte, ehe er Mensch wurde, mag dabei an die überirdische Welt überhaupt, oder an Gott als den ewigjungen Urquell alles Lebens, oder insbesondere an den hl. Geist als die Quelle des menschlich irdischen Lebens Jesu gedacht sein. Jesus ist der *ἰχθὺς οὐράνιος*, wie ihn die Grabschrift des Pectorius nennt. Sowohl wegen dieser seiner Herkunft aus dem Bereich des Ueberirdischen, als wegen seiner Bestimmung, der ganzen Menschheit zur Nahrung zu dienen, wird er *πανμεγέθης* genannt. „Rein" aber wäre er trotz seiner Herkunft aus der überirdischen Welt nicht, wenn es nicht eine reine Jungfrau wäre, die ihn erhascht nnd an das Ufer dieser irdischen Welt gezogen hat. Die *σύλληψις (conceptio)* als ein Fangen und Erhaschen des Fisches von Seiten der Jungfrau vorzustellen, war durch die nächste und gewöhnlichste Bedeutung von *συλλαμβάνειν, σύλληψις* nahegelegt. Wenn die Jungfrau dabei, wie es unser deutsches „empfangen" ausdrückt, zunächst nur receptiv erscheint, so wäre es doch ohne den Glauben, womit die Jungfrau die unglaubliche Verkündigung ergriff, nicht zu der Conception, zum Fang des Fisches

gekommen. Dabei ist schon vorausgesetzt, damit ist aber auch schon bewiesen, daß Maria die Jungfrau ist. Das Epitheton ἁγνή würde auch der Kirche zukommen, sofern diese als Jungfrau vorgestellt wird (cf. 2 Kor. 11, 2); aber die Kirche müßte dann als Braut Christi vorgestellt sein, und nicht als die Mutter, die ihn empfangen und geboren hat. Die Vorstellung von der Gemeinde als der Mutter Jesu, welche an Apok. 12, 1 ff. eine gewisse Stütze hätte finden können, ist in der alten Kirche nicht ausgebildet worden. Die Kirche ist einerseits Braut Christi, andrerseits Mutter der Gläubigen; es findet sich wohl eine Kombination beider Vorstellungen, wie wenn sie die jungfräuliche Mutter der Christen genannt wird (Epist. Lugd. bei Eus. V, 1, 45), aber doch nicht eine Vertauschung, vermöge deren sie zur Mutter Christi erklärt würde. Wie Pitra (Anal. II, 176) beide Deutungen auf die Kirche und auf Maria glaubte vereinigen zu können, ist mir dunkel geblieben. Die παρθένος ἁγνή kann nur Maria sein. So auch Sibyll. VIII, 270 cf. VIII, 458, während man über den Sinn des Ausdrucks Sibyll. I, 359; II, 213; VIII, 357 verschiedener Meinung sein kann. — Nun ist vollends sicher, daß nicht „die reine Jungfrau“, sondern derselbe Glaube, welcher dem Av. überall gleichsam den Tisch deckte und die heilige Speise auftrug (Z. 13), nun auch der feiernden Gemeinde, den „Freunden“ des Glaubens, den heiligen Fisch zur Nahrung darreichte (Z. 15). Auffallend erscheint ἐπέδωκε, und man möchte sich wundern, daß die vereinzelt vorkommende Aenderung ἀπέδωκε sich in der Textüberlieferung der Vita nicht weiter verbreitet hat. Aber eben die hiermit gegebene Vorstellung einer pflichtmäßigen Abgabe oder Vergeltung hat Av. vermieden und die entgegengesetzte einer freiwilligen Zugabe ausgedrückt. Der Glaube thut ein Uebriges. Zu allen Gütern, die er unmittelbar mit sich bringt, gibt er seinen treuen Freunden als eine freie Zugabe der Liebe, als eine Beisteuer für die Nothzeit des irdischen Lebens auch noch den von der Jungfrau gefangenen Fisch zu beständiger Nahrung. Das διὰ παντός, welches in die historische Aussage über die persönlichen Erlebnisse des Av. auf seinen Reisen nicht recht zu passen scheint, erklärt sich aus dem Hereinspielen des Gedankens an die allgemeine Bedeutung dieses Essens. Es ist eine Speise, die zwar ebenso wie das irdische Brod beständig, immer wieder genossen sein will, aber nicht wie jenes vorübergehend den Hunger stillt und das Leben fristet, sondern für das ewige Leben nährt und erhält, cf. Jo. 6, 27. 35. 48—51; Ignatius Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1. So aufgefaßt bildet διὰ παντός, ohne daß es nöthig wäre, es grammatisch vom Vorigen zu trennen und in den Participialsatz Z. 16 hereinzuziehen, doch schon den Uebergang zu diesem, welcher die dem Glauben zur Verfügung stehenden Mittel nennt, durch welche das „Essen“ des Fisches, die leibliche Aneignung des Erlösers sich vollzieht. Edlen Wein hat der Glaube, und mit Wasser gemischt reicht er diesen zu-

gleich mit dem Brode seinen Freunden dar: ein klassisches Zeugnis für die Abendmahlsfeier der Kirchen von Rom bis Nisibis während des 2. Jahrhunderts cf. meine Schrift über „Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche“ 1892.

Z. 17—19. Av. sagt nicht bloß, was auf Grabschriften gewöhnlich genug und auch auf derjenigen des Alexander von Hieropolis durch *ζῶντος* ausgedrückt ist, daß er sich bei seinen Lebzeiten Grab und Grabschrift hergestellt habe, sondern er vergegenwärtigt uns den Moment, in welchem er, neben dem Stein stehend, dem Steinmetzen Anweisung gibt und ihm die Inschrift Wort für Wort oder Buchstabe für Buchstabe vorspricht. Da also die Grabschrift noch bei Lebzeiten des Av. von jedem Vorübergehenden gelesen werden konnte, so könnte auch die Fürbitte der Christen, welche er sich erbittet, ebensowohl für den Rest seiner Lebenstage als für die Zeit nach seinem Tode gelten. Es ist jedoch sehr fraglich, ob der 72jährige Mann hiebei an die voraussichtlich nur noch kurze Frist bis zu seinem Tode auch nur mitgedacht hat. Dagegen erscheint es sicher, daß er die Fürbitte der Christen für die Verstorbenen für berechtigt und für wirksam hält. Neben Acta Theclae c. 28 ist dies zwar ein jüngeres, aber immerhin recht altes und deutliches Zeugnis für diesen frommen Volksglauben. So sehr liegt dem Av. daran, von den überlebenden Christen in ihrem Gebet genannt zu werden, daß er auf Kosten des Metrums seinen Nnmen hier noch einmal einsetzt. Neben die Bitte um die Fürbitte der Glaubensgenossen stellt er eine Bedrohung dessen, welcher das Grab gegen den Willen des Stifters anderweitig benutzen sollte.

Z. 20—22. Solche Bedrohungen und Strafbestimmungen für jede Verletzung des Grabes sind auch auf christlichen Grabsteinen Kleinasiens gebräuchlich. Schon vom 3. Jahrhundert an finden sich solche zweifellos christlichen Charakters, wie das häufige *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν* mit und ohne den Zusatz *τὸν ζῶντα* oder *τὸν μέλλοντα κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* u. dgl. (C. I. Gr. 3890. 3902 f. 3902°; Sterrett, The Wolfe Exped. p. 219 Nr. 353; Journ. of hell. st. 1883 p. 399 Nr. 17; p. 401 Nr. 19; p. 405 Nr. 21). Es kommen auch häßliche Flüche vor, wie *ἔσται ἐπικατάρατος παρὰ θεῷ εἰς τὸν αἰῶνα* (ibid. p. 408 Nr. 24), oder „Der Himmel möge seine Seele nicht aufnehmen“ (Sterrett l. l. 411 Nr. 604), oder „Mögen seine Kinder vor der Zeit sterben“ (C. I. Gr. 9266, verbessert herausgegeben von Ramsay im Expositor 1888 p. 411). In anderen christlichen wie heidnischen Inschriften findet sich die Androhung göttlicher Strafe neben Festsetzung einer Geldbuße, z. B. C. I. Gr. 3902 aus Eumeneia (*καὶ ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ*), Journal of hell. st. 1883 p. 400 Nr. 18, worin ein Bischof genannt wird. Eine gewisse Analogie zu dieser gemischten Form bieten auch solche heidnische Grabschriften, worin neben der Gemeindekasse noch die Tempelkasse genannt und gelegentlich auch durch *εἰς τὸν θεόν* bezeichnet

wird (Journal l. l. p. 380 f. Nr. 3. 4). Av. erwartet von seinen Glaubensgenossen keine Verletzung seines in Stein gehauenen letzten Willens, den Anderen aber will er die Hölle nicht heiß machen, an die sie nicht glauben. Er begnügt sich mit einer religiös völlig indifferenten Formel, welche sich von den meisten, inhaltlich vergleichbaren heidnischen Grabschriften nur durch ihre metrische Form unterscheidet, die übrigens sehr fehlerhaft gerathen ist. Die Vermuthung von Duchesne l. l. p. 14, daß Av. hier ein älteres Formular zu Grunde gelegt habe, welche gelautet hätte: *εἰ δ' οὖν, τῷ φίσκῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ*, erscheint mir ganz unannehmbar. Denn warum hätte Av. an Stelle eines ganz gewöhnlichen Ausdrucks, der in sein Metrum paßte, eine, soviel ich sehe, abgesehen von der Nachahmung durch Alexander von Hieropolis, geradezu beispiellose Formel geschaffen, welche ihm den Vers heillos verdorben hat? Ich weiß wohl, daß Ramsay (Expositor 1889 p. 271) *Ῥωμαίων ταμεῖον* eine „regular technical phrase“ genannt hat; aber ich suche vergeblich nach Belegen. Auch die Begründung, welche de Rossi p. XVI der Hypothese Duchesne's zu geben versucht hat, besteht die Probe nicht: weil Hieropolis in Phrygien lag und somit zu der senatorischen Provinz Asien gehörte, habe Av. den „kaiserlichen Fiskus“ durch den „Schatz der Römer“ ersetzt. Wir finden z. B. in Eumeneia, also in nächster Nähe von Hieropolis, eine beträchtliche Anzahl von Inschriften, worin der *φίσκος* in gleichem Zusammenhang vorkommt: C. I. Gr. 3893. 3898 (*εἰς τὸν ἱερώτατον φίσκον*). (3901 *ἀποδώσει εἰς τὸν φίσκον δηνάρια δισχείλια φ' καὶ τῇ Εὐμενέων βουλῇ δηνάρια ͵βφ'*) 3902[e]· 3902[k. l. m] (*ἰς τὸν Καίσαρος φίσκον δηνάρια ͵βφ'*). 3902[p. q]. Ferner zu Hierapolis im Lykusthal C. I. Gr. 3915. 3919. 3922, zu Apamea Ciboti C. I. Gr. 3962[d] (cf. *ταμεῖον* 3962[c]), zu Akmonia Le Bas-Waddington Nr. 766 (*θήσει εἰς τὸ τῶν κυρίων αὐτοκρατόρων ταμῖον δηνάρια πεντακόσια*). Zur Provinz Asien gehörte auch jenes Heraklea (Makuf), wo Inschriften gefunden wurden wie die bei Sterrett, Epigraphical Journey p. 17 Nr. 14 (*τίσει τῷ κυριακῷ φίσκῳ δηνάρια πεντακόσια καὶ τῇ βουλῇ τῶν Ἡρακλεωτῶν δηνάρια πεντακόσια*) cf. p. 24 Nr. 21 und C. I. Gr. 3953[h]. Neben solchen Grabschriften, welche uns den kaiserlichen Fiskus, die Staatskasse (z. B. Sterrett, Wolfe Exp. p. 355 Nr. 504; Epigr. Journ. p. 24. 217 Nr. 21. 238) und solchen, welche nur das *ταμεῖον* schlechthin d. h. die städtische Kasse nennen (z. B. Sterrett l. l. p. 9. 11. 19. 170. 410 Nr. 6. 8. 15. 279. 602; Epigr. journ. p. 188 Nr. 191), finden sich nicht wenige, worin Staatskasse und Gemeindekasse neben einander bedacht werden und zwar regelmäßig mit der gleichen Summe, cf. außer den bereits angeführten Beispielen noch C. I. G. 4007 aus Ikonium (*τῇ πόλει... καὶ τῷ φίσκῳ ταὐτά*) und Nr. 3915 aus Hierapolis, wo außerdem noch dem, welcher die Anklage wegen Verletzung des Grabes erhebt, die gleiche Summe wie dem Fiskus und der Stadt zugesprochen

wird. Vielleicht darf man daraus, daß Av. dem römischen Fiskus doppelt so viel Strafgelder zuweist, als der Vaterstadt, schließen, daß er nicht einer einheimischen Familie, sondern irgendwie einem römischen Geschlecht angehörte. Jedenfalls kommt der fehlerhafte Hexameter Z. 21 mit seiner sonst unerhörten Benennung des Fiskus und seiner mindestens ungewöhnlichen Benennung der Geldsumme (*χρυσᾶ* statt *δηνάρια*) ganz auf Rechnung des Av. Wer Z. 18 *hĕbdŏmĭkŏston* und Z. 5 *păntă kăthŏrŏŏntas* gelesen haben wollte, konnte auch Z. 21 *tămĭŏ* lesen, und der metrische Fehler reducirt sich auf einen überschüssigen Fuß.

Daraus, daß Av. das Grabmal nicht, wie es sonst üblich war, zugleich für Weib und Kind oder sonstige Anverwandte bestimmt, darf man schließen, daß er keine Familienangehörigen hatte, sondern wahrscheinlich ein eheloser Greis war. Davon, daß er ein kirchliches Amt bekleidet habe, fehlt jede Spur. In Bezug auf seine sonstigen Lebensverhältnisse gewinnt man aus seinem Grabmal und dessen Inschrift nur noch den Eindruck, daß er ein Mann von günstiger socialer Stellung und einiger weltlicher Bildung war.

Was die Inschrift uns im Lapidarstil meldet, finden wir in der Vita zu einer weitläufigen Erzählung ausgesponnen. Da diese außerdem mindestens zwei Jahrhunderte nach dem Ereignisse aufgezeichnet worden ist, und da von einem älteren, den Ereignissen näherstehenden Bericht weder in der Vita selbst, noch anderwärts eine deutliche Spur zu erkennen ist, so scheint es auf den ersten Blick unerlaubt, in dieser jungen Erzählung weitere geschichtliche Belehrung zu suchen. Diese Erwägungen können uns aber nicht blind machen gegen die Anzeichen einer von der Grabschrift unabhängigen Ueberlieferung in der Vita. Dahin gehört Einiges in dem Bericht über die syrische Reise c. 35. 36. Die unmittelbare Verknüpfung der syrischen Reise mit der römischen mag aus der Anordnung des Stoffs in der Inschrift erschlossen sein und lautet nicht sonderlich wahrscheinlich, vgl. oben S. 78, und die Worte *τὸν Εὐφράτην δὲ διαβὰς, κατὰ Νίσιβίν τε καὶ πᾶσαν Μεσοποταμίαν ἐπιφοιτᾷ* lehnen sich an die Worte der Inschrift Z. 10 f. genau genug an. Auch die Erwähnung von Antiocheia und Apameia als Reisestationen, die Av. vorher berührt hat, kann eine dichterische Ausführung des dortigen *ἄστεα πάντα* sein. Es könnte auch die Erzählung von der hartnäckigen Ablehnung aller Geldgeschenke der syrischen Christen von Seiten des Av. und von der feierlichen Uebertragung des Namens *ἰσαπόστολος*

auf ihn eine bloße Ausdeutung dessen sein, was Av. selbst in der Inschrift über sein Verhältnis zu Paulus sagt (oben S. 79). Wahrscheinlicher ist doch, daß Av. in der Lokaltradition von Hieropolis auf Grund von Thatsachen, die wir sonst nicht kennen, den Titel *ἰσαπόστολος* erhalten hat; denn ohne diese Voraussetzung will die genannte Stelle der Grabschrift als Grundlage der Dichtung in der Vita nicht ausreichend und deutlich genug erscheinen. Vor allem aber die Charakteristik des vornehmen Christen in Mesopotamien, welcher den Vorschlag macht, dem Av. statt des von ihm verschmähten und seiner unwürdigen Geldes jenen Titel zu ertheilen, klingt wie ein Stück geschichtlicher Erinnerung: *εἰς μέσον τις αὐτῶν καταστάς, Βαρχασάνης ὄνομα, ἀνὴρ τὸ γένος λαμπρότατος, τὸν πλοῦτον διαφορώτατος.* Ein frei erfindender Dichter würde sicherlich einen Bischof von Nisibis oder einer anderen der von ihm genannten syrischen Städte zum Wortführer der syrischen Christen gemacht haben. Wer zuerst den berühmten Bardesan hier wiedererkannt hat, weiß ich nicht; aber die Vermuthung ist von größter Wahrscheinlickeit (cf. Gesch. d. K. I, 371 f.). Nun konnte ein Legendenschreiber um 400 sehr wohl aus der Kirchengeschichte des Eusebius (IV, 30) und anderen bekannten Büchern von Bardesan etwas wissen. Aber er würde diesen dann auch als einen der Ketzerei mindestens stark verdächtigen Mann gekannt und nicht so in seine Dichtung verwoben haben. Sehr auffallend wäre dann auch die Verschreibung des Namens in der Vita. Diese ist viel begreiflicher, wenn eine zunächst mündlich entstandene und verbreitete zeitgenössische Kunde zu Grunde liegt, als wenn wir hier einen gelehrten Schriftsteller vor uns haben, der aus Eusebius schöpfte [1]. Daß Av. auf dieser Reise die syrischen Gemeinden von Marcionitismus beunruhigt fand (Vita c. 35) entspricht den Verhältnissen zur Zeit Bardesans (cf. Eus. h. e. IV, 30; Hippol. ref. VII, 31) und ist ein weiterer Beweis dafür, daß hier echte geschichtliche Erinnerungen, wenn auch in abgeblaßtem Schattenbild, in die Dichtung eingetragen sind. Eine genaue chronologische Bestimmung der Reise läßt sich diesen Angaben

---

1) Es ist zu vergleichen, daß gerade der Zeitgenosse Hippolyt den Namen Bardesan's unrichtig schreibt, *Βαρδησιάνης* refut. VII, 31, cf. *Ἀρδησιάνης* VI, 35.

nicht entnehmen. Bardesan ist im Juli 154 geboren und zwischen dem 1. September 221 und 1. September 222 in seinem 68. Lebensjahr oder auch nach Ablauf desselben gestorben (Forsch. I, 379 A. 1). Da die Vita ihn nur als einen durch seinen vornehmen Stand und großen Reichtum hervorragenden Christen in Mesopotamien kennzeichnet und durch nichts ein Wissen um die Sonderlehren Bardesans verräth, so ist wahrscheinlicher, daß die Begegnung des Av. mit ihm um 180—190, als daß sie um oder nach 200 stattgefunden hat.

Auch in Bezug auf die römische Reise genügen als Grundlage der Erzählung nicht die Angaben der Inschrift und etwa noch eine unbestimmte Tradition des Inhalts, daß Avercius zur Zeit Marc Aurels gelebt habe oder nach Rom gereist sei. Während die Vita in Bezug auf die Provinzeintheilung und die Amtsbezeichnungen sich offenbare Anachronismen zu Schulden kommen läßt[1], überrascht die Genauigkeit der historischen Angaben. Als Av. nach Rom gerufen wird, ist Lucilla, die damals 16jährige Tochter des Kaisers Marc Aurel und der Faustina, mit Lucius Verus, der sich bereits aus Anlaß des Kriegs gegen den Partherkönig Vologeses im Orient befindet, verlobt; Tag und Ort (Ephesus) der Vermählung waren bereits festgesetzt, und Lucius Verus hat, da ihn auf der Reise nach Ephesus die Botschaft des mitregierenden Kaisers trifft, daß die Vermählung auf das folgende Jahr verschoben werden müsse, unverrichteter Sache nach Antiochien zurückkehren müssen. Die Vermählung hat im J. 164 zu Ephesus stattgefunden, wohin sich Verus zu diesem Zweck von Antiochien aus begab[2]. Die römische Reise des Av. soll also nach der Vita im J. 163 stattgefunden haben, wenn anders der in der Vita ausgesprochenen Absicht des Kaisers, die Hochzeit um ein Jahr hinauszuschieben, die Ausführung genau entsprochen hat. Wunderbar

---

1) Cf. das oben S. 62 A. 1 Bemerkte. — Der Kaiser nennt in seinem Schreiben an Euxenianus die beiden Beamten, welche dasselbe überbringen: *μαγιστριανοὺς τῶν θείων ἡμῶν ὀφφικίων* c. 23, ein erst seit Diocletian aufgekommener Titel, cf. in Kürze Pauly, Realenc. IV, 1444.

2) Capitolinus, Verus 7, 7; Eckhel Doctr. numm. VII, 50; derselbe über das Geburtsjahr der Lucilla VII, 98 cf. Capitolinus, M. Aur. 6, 6 und dazu Waddington, Fastes des prov. Asiat. p. 211.

genau aber entspricht dem die Angabe über das Alter der Lucilla. Da diese im J. 147 geboren ist, wurde und war sie im J. 163 in der That 16 Jahre alt. Die Angabe der Vita c. 29 cf. 21, daß zur Zeit der Ankunft des Av. in Rom der Kaiser von Rom abwesend und mit Bekämpfung der über den Rhein herübergedrungenen Germanen beschäftigt gewesen sei[1], ist zwar ihrem ersten Theil nach aus Misverständnis der Grabschrift erwachsen (oben S. 76). Sie ist auch in ihrem zweiten Theil nicht genau; denn jene Kämpfe fallen vor das J. 163 und Marc Aurel hat sie nicht persönlich geleitet. Daß aber ungefähr um jene Zeit, nämlich im J. 162, am Rhein gegen hereingebrochene Germanen gekämpft worden ist, ist geschichtlich richtig[2]. Woher hat der Legendenschreiber um 400 all' dieses und noch manches andere historische Detail?[3]. Soweit

---

1) Schon nach c. 21 meldet Marc Aurel dem Verus, daß die Germanen den Rhein überschritten haben, c. 29 aber wird der Umstand, daß Av. nicht zum Kaiser, sondern nur zur Kaiserin geführt wird, dadurch erklärt, daß der Kaiser durch den Feldzug (*ἐκστρατιά*) gegen die Germanen am Rhein in Anspruch genommen war. Er selbst ist also an den Rhein gezogen. Die Versuche von Bossue p. 487 f., die Vita hierin gegen Tillemont zu vertheidigen, sind eitel.

2) Schiller, Röm. Kaisergesch. I, 638 A. 4.

3) Der *ἔπαρχος* (oder *ὕπαρχος*) *τῆς αὐλῆς* (praefectus praetorio ?) *Κορνηλιανός* c. 22. 24. 28. 33 erinnert wenigstens an berühmte Träger dieses Namens aus jener Zeit, an den Atidius Cornelianus, Präses Syriens im J. 160 (Capitol. Marc. Aur. 8, 6), an den Consul Flaccus Cornelianus vom J. 174 (Klein, Fasti cons. p. 79) und an einen anderen Atidius Cornelianus wenig späterer Zeit (Pauly, I[2], 2008). Der Statthalter von Kleinphrygien zu Anfang der Geschichte des Av. (c. 1) Publius Dolabella (so nach Paris. 1540 cf. Acta SS. p. 497 Note[b] und Coislinianus 110 bei Boissonade p. 483) und der in einem späteren Zeitpunkte dies Amt bekleidende Spinther (c. 24) haben zunächst Namen von altrömischem Klang. Beide kommen schon in der republikanischen Zeit in der gens Cornelia vor (Pauly, Encykl. II, 684 f. 688 f.). Höchst merkwürdig ist nun aber, daß zu Ciceros Zeit ein P. Cornelius P. F. Dolabella (Consul des J. 44 a. Chr.) und unmittelbar hinter ihm ein P. Cornelius P. F. Lentulus Spinther die Provinz Asien verwaltet haben, Waddington, Fastes des prov. asiat. p. 72 f. Nr. 39. 40. Die Namen und die Reihenfolge sind die gleichen in der Vita. Was folgt aber daraus? Gewiß doch nicht, daß der Verfasser die Historiker über die Zeit Marc Aurels zu Rathe gezogen hat; denn gerade in diesem Falle hätte er diese beiden Statthalter nicht in die Zeit Marc Aurels, um 2 Jahrhunderte zu spät setzen können. Er muß die Namen dieser

ich die hagiologische Literatur kenne, muß ich die Annahme[1] unerträglich nennen, daß der Verfasser, etwa auf Grund der einfachen Ueberlieferung, daß Av. zur Zeit Marc Aurels gelebt habe, sich durch gelehrte Beschäftigung mit der die Regierung dieses Kaisers betreffenden historischen Literatur Kenntnis aller jener historischen Thatsachen, zum Theil solcher, welche mit dem Inhalt und der Tendenz seiner Dichtung gar nichts

---

Präsides der Provinz anderwärtsher bekommen haben. Als ein Mann, der, wie wir wissen, Inschriften beachtete und leidlich zu lesen verstand, wird er wahrscheinlich auf Denkmälern seiner Heimat diese beiden Männer genannt und als Statthalter der Provinz bezeichnet gefunden haben. Die Zeit derselben kannte er nicht, aber die Namen waren ihm willkommen. Bedenklicher klingt der Name *Εὐξεινιανὸς Ποπλίων* c. 9. 22—26. Ohne Stütze in der Vita macht Ramsay auch diesen zu einem Gouverneur von Asien (Expositor 1889 p. 257). Er ist überhaupt nicht als römischer Beamter charakterisirt, sondern als ein angesehener, beim Kaiser gut angeschriebener Einwohner von Hieropolis, welchem der Kaiser gelegentlich Aufträge ertheilt. Wegen sorgfältiger Ausführung eines solchen Auftrags aus letzter Zeit in Bezug auf Smyrna, welches durch ein Erdbeben gelitten, wird er vom Kaiser belobt c. 23. Die Sache hat mit dem sonstigen Inhalt der Erzählung nichts zu schaffen, wird aber ausführlich behandelt, sogar der kaiserliche Prokurator (*ἐπίτροπος*, Finanzbeamter), welcher dem Kaiser darüber Bericht erstattet hat, wird mit Namen genannt. Der Verf. hat also auch hier offenbar eine geschichtliche Erinnerung verwerthet. Es kann sich nur handeln um das berühmte Erdbeben in Smyrna, worüber wir unterrichtet sind durch Aristides, Epistola de Smyrna; oratio sacra 3 (ed. Dindorf I, 497 f. 762 — 767); Dio Cassius 71, 32; Eus. Chron. ad a. Abr. 2195 (so der Arm. und Hier. Schoene II, 172; zu a. 2194 Dionysius von Telmachar ed. Siegfried et Gelzer p. 66). Der Verf. irrt, wenn er dies Ereignis vor das J. 163 setzt, während es nach den vorhandenen Nachrichten entweder in das J. 180, das Todesjahr Marc Aurels, oder in eines der letzten Regierungsjahre desselben, und jedenfalls in die Zeit der Mitregierung des Commodus (a. 176—180) fällt; denn an Marc Aurel und Commodus hat Aristides seine Bittschrift für das schwer beschädigte Smyrna unmittelbar nach dem Ereignis gerichtet. Daraus, daß der Verfasser der Vita dies Ereignis zu früh ansetzt, folgt aber keineswegs, daß nicht wirklich ein gewisser Euxenianus von Hieropolis, welcher schon im J. 163 dort lebte und mit Av. in Verbindung stand, bei der Wiederherstellung Smyrnas um 177—180 im Auftrag des Kaisers thätig gewesen ist.

1) Dies die Ansicht von Ramsay, Expositor 1889 p. 256. 257. Der kühne Forscher scheint sogar p. 254 Bekanntschaft des Verfassers mit Horazen's Od. I, 34 oder deren griechischem Original anzunehmen.

zu schaffen haben, angeeignet und sie mit der Lokaltradition über Av. verschmolzen haben sollte, um seiner Erzählung historischen Anstrich und zugleich Fleisch und Blut zu geben. Den meisten Hagiologen vom 4. Jahrhundert an ist selbst der Kaiser, unter welchem ein Heiliger Märtyrer wurde, ob Trajan oder Decius oder Diocletianus, sichtlich sehr gleichgültig. Ziemlich selten dürfte der Fall sein, daß man zu dem überlieferten Kaisernamen aus den leicht zugänglichen Consularfasten ein Paar passende Consuln hervorsuchte oder umgekehrt. Es ist daher anzunehmen, daß dem Verfasser außer der Grabschrift noch einige historische Nachrichten über Av. zur Verfügung gestanden haben. In welcher Form sie ihm zugekommen sind, wissen wir nicht. Av. ist nicht Märtyrer geworden; damit fiel ein hauptsächlicher, sonst wirksamer Anlaß hinweg, unmittelbar nach seinem Tode sein Lebensende und bei dieser Gelegenheit etwa auch einige Hauptmomente seines vorangegangenen Lebens schriftlich aufzuzeichnen. Aber unsere Unwissenheit über die Form, in welcher die anscheinend geschichtlichen Elemente der Vita bis zu deren Aufzeichnung tradirt worden sind, kann uns nicht hindern, sie zu würdigen. Je weniger sich das Einzelne entweder als Interpretation der Grabschrift oder als traditionslose Dichtung erklären läßt, um so größer ist die Wahrscheinlickeit, daß es auf echter Ueberlieferung beruht. Dahin rechne ich nicht, daß Av. Bischof gewesen sein soll. Eine Andeutung davon würde in der Grabschrift schwerlich fehlen, und zu oft sind Heilige aus dem Laienstand in jüngeren Darstellungen ihrer Geschichte zu Geistlichen gemacht. Der Metaphrast macht aus den alten Märtyrern Karpus und Papylus (a. 161 —169) ohne jeden Anhalt in dem alten Bericht einen Bischof Karpus und einen Diakon Papylus[1]. Beachtenswerther scheint mir, daß die Vita mit der Inschrift darin übereinstimmt, daß sie nichts von Familienangehörigen des Av. sagt (oben S. 85). Es ist ferner wahrscheinlich, daß die Stadt Hieropolis die Verwerthung der warmen Quellen in der Nähe der Stadt und die Errichtung eines Badehauses daselbst ihrem Bürger, dem wohlhabenden Christen Av. verdankt. Die Christen jener Tage

1) Migne 115 col. 105, cf. dagegen den alten Bericht (ed. Harnack, Texte u. Unters. III, 3. 4 S. 435ff.).

waren noch nicht wie manche Heilige seit Mitte des 4. Jahrhunderts Verehrer des Schmutzes und Gegner der Bäder. Nach glaubwürdigster Ueberlieferung pflegte der Apostel Johannes die öffentlichen Bäder in Ephesus zu besuchen; an ein einzelnes überliefertes Beispiel hat die spätere Legendendichtung thörichte Erfindungen angeschlossen [1]. War Av. der Stifter der Thermen bei Hieropolis, so konnten sich eben hieran gar leicht die Sagen von manchen Wunderheilungen des Av. anschließen, welche der Verfasser der Vita schwerlich sämtlich neu erfunden hat; und wenn einmal der Trieb zur Sagenbildung vorhanden war, konnte diese Folge der echten Ueberlieferung kaum ausbleiben. Es ist ferner glaubwürdig, daß die Romfahrt des Av. in die Zeit der orientalischen Feldzüge des L. Verus (161—166) oder bestimmter in das J. 163 fällt. Dieses Datum steht in gutem Einklang mit der gleichfalls für geschichtlich zu haltenden Berührung des Av. mit Bardesan (oben S. 86) und mit den Folgerungen, welche sich aus der Abhängkeit der Grabschrift des Alexander von derjenigen des Av. ergeben (oben S. 66).

Nur zur Veranschaulichung setze ich folgende approximative Zahlen her: Av. ist geboren um 125, reist (38 Jahr alt) nach Rom 163, reist um 185 (60 Jahr alt) nach Syrien und lernt, wahrscheinlich in Edessa, den im Anfang seiner dreißiger Jahre stehenden Bardesan kennen. Er verfaßt in seinem 72. Lebensjahr um 196 seine Grabschrift und stirbt um 200. Im J. 216 wird seine Grabschrift von Alexander nachgeahmt.

Diesen Daten schließt sich aufs bequemste und durchaus bestätigend die alte und in der That kaum zu umgehende Hypothese an, daß unser Avercius von Hieropolis kein anderer als der Avercius Marcellus sei, welchem der antimontanistische Anonymus im J. 192 oder zu Anfang 193 sein Werk gewidmet hat (oben S. 17. 56.). Der Av. von Hieropolis scheint kein Geistlicher gewesen zu sein (oben S. 85. 90), aber auch Av. Marcellus ist durch nichts als Bischof oder Presbyter charakterisirt. Wenn der Anonymus einen gewissen Zoticus von Otrus ὁ συμπρεσβύτερος ἡμῶν nennt (Eus. h. e. V, 16, 5), so ergibt sich aus dem Zusammenhang mit Sicherheit, daß er in diesem

1) Iren. III, 3, 4, cf. meine Acta Joannis p. LVII A. 1.

ἡμῶν nicht etwa den Av. Marcellus mit sich zusammenfaßt, sondern entweder sich allein, oder sich mit Einschluß einer dritten Person oder mehrerer anderer Personen bezeichnet. Der Verf. erinnert (V, 16, 4—5) den Av. ja auch nicht an gemeinsame Erlebnisse einer fernerliegenden Vergangenheit, sondern berichtet ihm von einer neuerdings von ihm, dem Verfasser unternommenen Reise nach Ancyra, von dortigen Disputationen mit Anhängern des Montanismus, von den Bitten der Presbyter von Ancyra um schriftliche Aufzeichnung jener Disputationen und von seiner Weigerung, diesem Wunsch sofort nachzukommen. Darnach ist klar, daß Av. bei alle dem nicht anwesend gewesen und nicht in dem Pluralis der Verba (ὅπως . . καταλίπωμεν . . . τοῦτο μὲν οὐκ ἐπράξαμεν, ἐπηγγειλάμεθα δέ) und somit auch nicht in dem dazwischen stehenden ἡμῶν inbegriffen ist. Der Uebergang aus der singularischen Selbstbezeichnung des Schriftstellers (§ 3 und 4 in.) in die pluralische (§ 5 cf. 15) bedarf kaum einer besonderen Erklärung, findet aber die denkbar natürlichste in dem Umstand, daß der Verf. bei den Verhandlungen in Ancyra nicht der einzige Vertreter der katholischen Kirche gewesen ist. Unter anderen ist jener Zoticus von Otrus mit in Ancyra gewesen, was der Verf. erwähnt, um auszudrücken, dieser Gesinnungsgenosse sei damit einverstanden gewesen, daß die Verhandlungen nicht sofort schriftlich aufgezeichnet wurden. Es können auch noch andere auswärtige Geistliche an den Verhandlungen betheiligt gewesen sein, und die Bitte der Presbyter von Ancyra kann dahin gelautet haben, daß irgend einer von diesen die Verhandlungen schriftlich zusammenfasse. Aber auch wenn der Verf. ausschließlich der Wortführer war, und an ihn allein jene Bitte gerichtet wurde, war nichts natürlicher, als daß er, nachdem er einmal auf eine Mehrheit der Betheiligten hingewiesen hatte (§ 4 διελέχθημεν), in dem „Wir" beharrte, wo es sich nur um seine eigene Person handelte. Mag dem nun sein wie ihm wolle, von einer kirchlichen Würde des Av. sagt diese Stelle jedenfalls nichts[1]. Nur ein Mann von Ansehen und von kirch-

---

1) Dies gegen Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 28, noch mehr gegen Ramsay, Expositor 1889 p. 145 f., welcher unter anderem aus dieser Stelle folgern wollte, daß Avercius und ähnliche Männer — er stellt sogar den Propheten Montanus neben ihn — in der phrygi-

lichem Interesse muß Av. Marcellus allerdings nach dem Ton der Vorrede des Anonymus gewesen sein[1]. Dies paßt durchaus auf den Av. von Hieropolis. War er um 192/93 ein etwa 70jähriger Mann, so kam zu der günstigen socialen Stellung und der auf weiten Reisen gesammelten kirchlichen Erfahrung[2] die Würde des Alters. Hat er in Syrien am Kampf gegen den Marciniotismus sich betheiligt (oben S. 83), so lag ihm die montanistische Bewegung unvergleichlich näher. Sein Wohnsitz Hieropolis lag in dem Gebiet, in welchem der Montanismus am tiefsten Wurzel geschlagen hatte, einige Stunden von Pepuza entfernt, dicht bei Otrus, dem Wohnsitz des Presbyters Zoticus, welchen wir durch den Anonymus als einen der

---

schen Kirche jener Zeit eine bischofartige Wirksamkeit unter dem Titel eines Presbyters ausgeübt haben. Es ergibt sich aus dieser Stelle nur, daß der Anonymus entweder wie jener Zoticus ein Presbyter oder, was ebensogut möglich ist, ein Bischof gewesen ist. Denn nach dem Vorbild von 1 Petri 5, 1 haben auch die späteren Bischöfe nicht selten durch *συμπρεσβύτερος* die wesentliche Gleichheit ihres Amtes und desjenigen der unter ihnen stehenden Presbyter der eigenen Gemeinde oder fremder Gemeinden ausgedrückt, wie Dionysius Al. bei Eus. h. e. VII, 5, 6; 11, 3; VII, 20; Cyprian ep. 48, 1; ep. 76 inscr.; Gregorius Thaumat. ep. can. 5 (Routh, rel. III², 262) *συγγέρων* im gleichen Sinn. Daß aber der Bischofstitel, welcher in den übrigen Theilen der Provinz Asien schon zur Zeit des Ignatius und des Polykarp scharf gegen den Presbytertitel abgegrenzt war, in Phrygien um 200 mindestens ebenso fest ausgeprägt war, und nicht erst von späteren Schriftstellern, wie Ramsay meint, anachronistischer Weise in die primitiven Zustände der phrygischen Kirche um 200 zurückgetragen worden ist, beweisen die Zeugnisse der Zeitgenossen: Anon. c. Montanistas bei Eus. h. e. V, 16, 17 (cf. § 16); Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 5 (Eumeneia und Laodicea, beides phrygische Städte); Serapion bei Eus. V, 19, 2 in Bezug auf Apolinarius von Hierapolis.

1) Eus. V, 16, 3 *ἐπιταχθεὶς ὑπό σου συγγράψαι τινὰ λόγον κτλ.* cf. Iren. V praef. *quemadmodum postulasti a nobis, obedientibus tuo praecepto* und dazu Prot. RE. VII², 132. Nicht ersichtlich ist, wie Bonwetsch S. 28 A. 1 in der Anrede des Anonymus an Av. *μακάριε* (V, 16, 15) einen Hinweis auf bischöfliche Stellung des Av. finden mochte. Sind denn Zosimus und Rufus von Polykarp ad Phil. 9, 1, oder der Presbyter Clemens von seinem Freund Alexander bei Eus. h. e. VI, 11, 6 als Bischöfe charakterisirt?

2) Cf. was Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 16 für sich geltend macht: *συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς.*

katholischen Bestreiter des Montanismus kennen lernen [1]. Das Recht, den Av. Marcellus mit dem Av. von Hieropolis zu identifiziren, wird endlich besiegelt durch die äußerste Seltenheit des Namens. Während z. B. der oben erwähnte Name Zoticus in Phrygien und den angrenzenden Gebieten geradezu zahllos oft, und andere, wie z. B. Papias sehr häufig vorkommen [2], sucht man den Namen Avercius unter den verschiedenen

1) Eus. h. e. V, 16, 5. Von diesem verschieden ist der Bischof Zoticus von Komana oder Kumana, welcher nach dem Anonymus wie nach Apollonius einst in Pepuza der Maximilla entgegentrat (Eus. V, 16, 17; 18, 13).

2) Bei der Durchmusterung der während des letzten Jahrzehnts veröffentlichten Inschriften aus Phrygien und den angrenzenden Gebieten habe ich ein wenig auf die Namen geachtet. Nachdem ich *Ζωτικός* mehr als 50mal notirt hatte, hörte ich auf zu zählen. In einer einzigen namenreichen Inschrift zu Gundani, einige Stunden westlich vom pisidischen Antiochien (Journal of hell. st. 1883 p. 23 ff. Nr. 2, im J. 1866 aufs neue von Ramsay verglichen und darnach von Sterrett, The Wolfe Exp. p. 226 ff. Nr. 366 herausgegeben) zählte ich 29mal *Ζωτικός*, in einer andern (Wolfe Exp. p. 256 ff. Nr. 376) 9mal, in einer dritten (l. l. p. 241 ff. Nr. 373) 6mal. — Sehr gebräuchlich ist auch der Mannsname *Πάπας* oder *Πάππας* = *πατήρ*: Sterrett, Wolfe Exp. Nr. 83. 86. 88. 89. 91. 94. 104. 117. 119. 123. 129. 132. 344. 362. 366 (hier 9mal, darunter 2mal Genitiv *Πάπα*, 1mal *Πάπαδος*). 369. 373. 374, auch Name eines phrygischen Gottes, mit Zeus identificirt und daher auch *Ζεὺς Παπίας* oder umgekehrt genannt (C. I. Gr. 3817 cf. Ramsay, Journ. of hell. st. 1882 p. 123; 1888 p. 351; Bull. de corr. hell. 1882 p. 510). Noch gebräuchlicher ist der von *Πάπας* abgeleitete Name *Παπίας* oder *Παππίας*: Sterrett, Epigr. Journey Nr. 9. 168; The Wolfe Exp. Nr. 24. 35. 37. 90. 93. 102. 156. 205. 366 (lin. 54. 102). 373 (lin. 32). 376 (l. 43. 47. 55). 481. 569. 614; Bull. de corresp. hell. 1883 p. 302. 307 Nr. 25. 29; Journ. of hell. st. 1887 p. 266. 378. 397; a. 1890 p. 263; Le Bas-Waddington 741 (aus Hieropolis). 905. 971. Sehr häufig findet man die auch in der Kirchengeschichte einander nahe stehenden Namen *Παπίας* und *Ἀμία* oder *Ἀμμία* (Eus. h. e. V, 17 und V, 39) mit einander verbunden: Journ. of h. st. 1887 p. 265 Nr. 56 (datirt vom J. 255); p. 395 Nr. 26. 27 (vom J. 151); Sterrett, Epigr. Journey p. 11 Nr. 9. Eine Inschrift aus Aphrodisias (C. I. Gr. 2787), woher auch der Künstler Papias aus Hadrians Zeit stammt (C. I. Gr. 6114 cf. Brunn, Gesch. der griech. Künstler I², 401. 414) ergibt folgenden Stammbaum: Antiochos Glykon - Demetrios - Marion - Papias - Papias - M. Ael. Aur. Ammianus - Ael. Aur. Ammianus Papias. Ueberhaupt ist *Ἀμία* und *Ἀμμία* sehr häufig: Sterrett, The Wolfe Exp. Nr. 328. 333. 336. 363. 537. 555. 593. 612; Expositor 1888 p. 251 Nr. 2; p. 259 Nr. 10; p. 260 Nr. 12; p. 423 Nr. 22; Le Bas-Waddington Nr. 778. 786. 790

Formen, in welchen er geschrieben wurde, in den griechischen und lateinischen Namenwörterbüchern und in den Indices der Inschriftensammlungen so gut wie vergeblich[1]. Zwei Inschriften von Prymnessus im nordöstlichen Phrygien, welche Lightfoot nach Mittheilung von Ramsay zuerst veröffentlicht hat[2], sind meines Wissens die einzigen griechischen, in welchen er vorkommt. Die eine, welche zwischen einem *A* und einem *Ω* das Monogramm Christi zeigt, wird eben darum schwerlich vor a. 300 angesetzt werden dürfen. Ein Aurelianus Dorotheus,

---

795. 800. 808. 820. 823. 840. 922. 948. 961. 981; Journ. of hell. st. 1883 p. 410; a. 1887 p. 377 Nr. 1 (datirt vom J. 209); p. 379 Nr. 7; p. 397 Nr. 31; a. 1890 p. 160 Nr. 5; auch a. 1889 p. 227 Nr. 23 (datirt vom J. 126: *Ἀμμίας* als Nominativ eines weiblichen Namens cf. ebendort Nr. 24 vom J. 143; ferner Journal of hell. st. 1887 p. 265 Nr. 56b und Le Bas-Waddington Nr. 818 *Ἀμίας* ebenso, wahrscheinlich auch Nr. 813. 819. 826.) An sonstigen kirchengeschichtlich berühmten Namen nenne ich 1) *Ἀπφία* (Philemon 2): Journ. of hell. st. 1887 p. 397 Nr. 34; Bull. de corr. hell. 1883 p. 307 Nr. 29 (auch *Ἀφφία* geschrieben, cf. Le Bas-Waddington Nr. 799. 911; auch in deminutiver Form Nr. 832 *Ἀφίῳ γυναικί*, wie *Ἄμμιον* von *Ἀμμία* Nr. 956. 958. 1006). Wegen der Verbindung der auch im Hause des Philemon einst verbundenen Namen ist merkwürdig Wolfe Exp. p. 344 Nr. 482 *Ὀνήσιμος Ἀφίᾳ* (sic) *γυναικί*. — 2) *Δημᾶς* (Kol. 4, 14; 2 Tim. 4, 10; Philem. 24; Acta Theclae 1. 14; cf. Acta Jo. p. LXII): C. I. Gr. 3817; Sterrett, The Wolfe Exp. Nr. 382; häufiger *Δαμᾶς* z. B. Wolfe Exp. Nr. 366 lin. 119; Journ. of hell. st. 1883 p. 400 Nr. 18 cf. Ign. ad Magn. 2. — 3) *Εἰρηναῖος*: Wolfe Exp. Nr. 374. 379. 445; Journal of h. st. 1887 p. 266. 483. 493. — 4) *Ἑρμογένης* (2 Tim. 1, 15; Acta Theclae 1. 14): Sterrett, Epigr. Journey Nr. 161. 169. 183; Wolfe Exp. Nr. 366 lin. 23. 41; Nr. 373 l. 16. 27. — 5) *Θεμίσων* (Eus. h. e. V, 16, 17; 18, 5): Journ. of h. st. 1890 p. 166 Nr. 31; Wolfe Exp. Nr. 382. — 6) *Κήρινθος* (Gajus Lutatius Cerinthus) Wolfe Exp. Nr. 310. — 7) *Μελίτων* Bull. de corresp. hell. 1883 p. 451 Nr. 3; Sterrett, Epigr. Journey Nr. 381 cf. Forsch. IV, 267 A. 3. — 8) *Μοντανός*: Journ. of h. st. 1883 p. 411; Le Bas Waddington Nr. 755 (= C. I. Gr. 3858e . . . *Μοντανὸν* . . . *ἀρχιερέα Ἀσίας κτλ.* cf. oben S. 28 A. 2 aus Didymus); ferner C. I. Gr. 3662 (aus Mysien). 4071 (Galatien). 4187 (Pontus).

1) Bei Pape-Benseler, auch in neueren Sammlungen, welche einzelne Eigennamen enthalten, wie Kumanudi's *Συναγωγὴ λέξεων ἀθησαυρίστων*, 1883; in den Indices des Corp. I. Gr. und des Corp. J. Attic. fehlt er gänzlich. Das Onomastikon von Forcellini — De Vit hat nur unseren Heiligen.

2) Ignatius I², 501 cf. die Berichtigung S. 726 und Ramsay im Expositor 1889 p. 395 f.

Sohn eines Avercius (Ἀβίρκιος), stiftet das Grabmal sich selbst, seiner Mutter Marcellina, also der Gattin des Avercius, seinen eigenen Angehörigen (Frau und Kindern) und seinen Vettern. Aus der letzteren, sehr ungewöhnlichen Bestimmung folgert Ramsay wohl mit Recht, daß es mit den Familienverhältnissen dieser Personen eine besondere Bewandtnis gehabt habe[1]. Der Name Marcellina in so enger Verbindung mit Avercius erinnert unvermeidlich an Avercius Marcellus. Marcellina und ihr Gatte Avercius werden blutsverwandt und beide Nachkommen eines oder vielmehr des Avercius Marcellus gewesen sein. Die andere Inschrift von Prymnessus, welche Ramsay wegen des Stils des Grabmals dem Anfang des 3. Jahrhunderts zuweist[2], lautet: Ἀβίρκιος Πορφυρίου διάκων κατεσκεύασα τὸ μεμόριον ἑαυτῷ καὶ τῇ συμβίῳ μου Θευπρεπίῃ[3] καὶ τοῖς τέκνοις. Das lateinische, nur mit einer neutralen Endung bedachte *memoria*[4] ist mindestens ebenso bemerkenswerth wie διάκων statt διάκονος[5]. Je

---

1) Expositor l. l. Derselbe wollte ebendort 1888 p. 422 auch eine Marcella in einer christlichen Grabschrift des 3. Jahrhunderts von Eumeneia dieser Familie zuweisen. Dazu ist der Name Marcellus in jenen Gegenden und Zeiten doch wohl zu häufig, cf. z. B. Sterrett, Wolfe Exp. Nr. 623 aus der Nähe des pisidischen Antiochien; Journ. of h. st. 1890 p. 163 Nr. 15.

2) So bei Lightfoot p. 501. Dagegen geht er im Expositor 1889 p. 396 bis zu der Zeit um 400 herab. Inwiefern die Erwähnung eines Diakonus, abgesehen von der Schreibung dieses Titels, in die Zeit nach Konstantin weisen soll, verstehe ich nicht.

3) So geschrieben. Es scheint das eine christliche Bildung zu sein. Bei Ignatius ist θεοπρεπής, stets im Superlativ, ein Lieblingswort, cf. Mart. Polycarpi 7: οὕτω θεοπρεπῆ πρεσβύτην. Die Bildung dieses weiblichen Eigennamens nach Analogie von εὐπρέπεια war ebenso angängig, wie die der Weibernamen Εὐσεβία (— ίη), Θευσεβία (— ίη) neben εὐσέβεια, θεοσέβεια, welche gleichfalls in christlicher Zeit vorkommen.

4) Das Neutrum erklärt sich aus der Anlehnung an μνῆμα, μνημεῖον, ἡρῷον, μαρτύριον. Ich weiß nicht, ob ein anderes inschriftliches Beispiel existirt außer dem in rohen Schriftzügen geschriebenen korinthischen Epitaph unter den Inscriptiones ineditae ed. L. Rossius fasc. I p. 20 Nr. 62: Ἐπαφροδίτας (sic) καὶ Ἀθηνοδώρου μεμόριον. Der Herausgeber erinnerte mit Recht daran, daß Korinth römische Kolonie war. Aus der Literatur citirt das Lexikon von Sophokles für μεμόριον die Acta conc. Chalcedonensis.

5) Die Flexion dieses Worts nach der dritten statt nach der zweiten

älter die Inschrift ist, um so sicherer darf man aus diesen Wörtern schließen, daß die Familie dieses Diakons Avercius von Haus aus dem lateinischen Sprachgebiet angehört hat, was wahrscheinlich auch von dem Avercius von Hieropolis gilt (oben S. 85). Wenn die Vita den Nachfolger desselben im Bischofsamt gleichfalls Avercius heißen läßt, so ist darauf um so weniger zu geben, als die bischöfliche Würde des ersten Avercius selbst mehr als fraglich ist (oben S. 90 f.). Doch könnte der so, wie sie dasteht, ganz unglaubwürdigen Nachricht die Thatsache zu Grunde liegen, daß Träger seines Namens und Zugehörige seiner Familie das Bischofsamt zu Hieropolis innegehabt haben. Mit dem volkstümlichen Charakter des Kirchenwesens in dortigen Gegenden hängt es zusammen, daß sich dort schon in früher Zeit etwas wie eine erbliche Aristokratie unter der Geistlichkeit ausgebildet hat. Polykrates von Ephesus um 190 rühmte sich, daß außer ihm und vor ihm nicht weniger als 7 Bischöfe aus seinem Geschlecht hervorgegangen seien (Eus. h. e. V, 24, 6). Es ist auch merkwürdig, daß um 451 wiederum ein Avercius den Bischofsstuhl von Hieropolis innegehabt hat[1].

Deklination ist jedenfalls bei den Lateinern sehr verbreitet gewesen, ehe sie auch bei den Griechen sich einschlich, cf. Rönsch, Itala und Vulgata S. 262, dazu noch Commodian, instr. II, 27, 1 *zacones* = *diacones* = *diaconi*, und andrerseits die Belege für *διάκων* bei Stephanus und Sophokles aus dem Leimonarion des Jo. Moschus, dem Euchologion ed. Goar etc.

1) In den Akten von Chalcedon kehrt sein Name beharrlich wieder: Mansi VI, 576. 949. 1086; VII, 125. 157. 437. An letzterer Stelle ist die Bezeichnung am genauesten: *Ἀβέρκιος ὁ ἐλάχιστος ἐπίσκοπος τῆς Ἱεραπολιτῶν πόλεως Φρυγίας Σαλουταρίας ὁρίσας ὑπέγραψα.* An den übrigen Stellen beweist nur der Anschluß der Bischöfe von Eukarpia, Dokimion, Aulokroi, Nakoleia, daß nicht Hierapolis im Lykusthal, sondern Hieropolis im Glaukusthal gemeint ist. Daß dieser Avercius des 5. Jahrhunderts ein Abkömmling des alten Avercius von Hieropolis war, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit behaupten. Seitdem Avercius ein gefeierter Heiliger war, konnte jeder Beliebige an jedem Ort dessen Namen aus dem Heiligenkalender nehmen und seinem Kinde geben, wie das griechische Christen der neueren Zeiten gethan haben, cf. die beiden *Ἀβέρκιοι* in dem Katalog der Patriarchalbibliothek zu Jerusalem von Papadopoulos-Kerameus (1891), I, 265. 325. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß der Name eines Heiligen besonders gerne in seiner Heimat gewählt wurde. Ein Zeitgenosse des jüngeren Avercius von Hieropolis, der Bischof Onesiphorus von Ikonium (Mansi VI, 569. 612. 814 etc.), trägt

Der Name ist aber nicht auf Phrygien oder auch nur auf das griechische Sprachgebiet beschränkt. Von den 4 lateinischen Inschriften, welche zuerst de Rossi p. XV hervorgesucht hat, geben uns drei stadtrömische (C. I. L. VI Nr. 12923–12925) die Namen *L. Avircius Mercurius*, *L. Avircius Fortunatus*, *L. Avircius Epaphroditus*, *Lucius Avircius Creno* (? im Dativ *Crenoni*), *[Av]ircius [C]astus* (oder *Blastus*), *Avircia Cren* . ., *Avircia Tyche*; eine aus Gallia Narbonensis (C. I. L. XII Nr. 1052) zweimal *Avercius*, an der zweiten Stelle von unsicherer Lesung vielleicht *Avercius Faustus*. Bei Eusebius V, 16, 3 ist *Ἀουίρκιε* überwiegend, daneben auch *Αὐίρκιε*, *Ἀβίρκιε* und nur durch Nicephorus *Ἀβέρκιε* bezeugt. Die Form *Ἀβέρκιος* herrscht in der Vita vor (oben S. 69 A.), ebenso in der sonstigen hagiologischen Literatur[1]. Auch der Name des dem 5. Jahrhundert zugehörigen Av. von Hieropolis ist in dieser Form überliefert (s. S. 97 A. 1). Dagegen bieten die beiden erwähnten Inschriften von Prymnessus *Ἀβίρκιος*. Wie unser Avercius seinen Namen auf dem Grabstein hat einmeißeln lassen, wissen wir nicht. Während also die Schwankung zwischen *ιρ* und *ερ* auf lateinischem wie auf griechischem Gebiet sich zeigt, kommt bei den Griechen noch die Variation zwischen *ου* und *β* hinzu, wie in *Οὐίκτωρ* = *Βίκτωρ* = *Victor*, *Δαυίδ* = *Δαβίδ* = דוד. Schon hieraus ergibt sich wohl mit Sicherheit, daß der Name kein griechischer ist; überdies scheint jede Möglichkeit einer griechischen Etymologie ausgeschlossen zu sein. Ob es aber darum ein lateinischer Name ist[2], ist mir sehr fraglich. Dagegen spricht erstlich das späte und seltene Vorkommen des Namens auch im lateinischen Sprachgebiet; zweitens die schwankende Schreibung auch bei den Lateinern; drittens die Schwierigkeit einer lateinischen Etymologie. Es wird wahrscheinlich ein Name barbarischer Herkunft sein. Wäre er keltisch, worüber Andere entscheiden mögen, so

---

nicht zufällig den Namen des alten Onesiphorus von Ikonium (Acta Theclae c. 2 ff. 2 Tim. 1, 16; 4, 19). Drei Märtyrer Avercius, welche Henschen (Acta SS. Febr. III, 720) aus den Menaea zum 28. Februar, 26. Mai und 5. December anführt, sind geschichtlich sehr verdächtig.

1) Menol. Basilii, Migne 117 col. 120; die Hymnen bei Pitra, Anal. II, 180 ff.; Acta SS. Oct. IX, 490.

2) So Ramsay im Expositor 1889 p. 268. 394.

könnte er, unabhängig von einander, von Gallien nach Rom und von Galatien nach Phrygien gewandert sein. Die Spuren lateinischer Herkunft der phrygischen Avercii machen es jedoch wahrscheinlicher, daß der barbarische Name und die Träger desselben zuerst in ein Land lateinischer Sprache und erst von dort in den griechisch redenden Orient und zwar nach Phrygien gekommen sind.

III. Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius.

Mit Recht bezeichnet es J. Dräseke in seinem Buch über „Apollinarios von Laodicea“ als eine auffällige Erscheinung, daß in der Schreibung des Namens des Laodicenischen Bischofs auch heutzutage von Theologen so vielfach gefehlt wird; nur ist mir zweifelhaft, ob zu diesen Theologen nicht auch der Verfasser der genannten Monographie gehört. Viel auffälliger als das Schwanken der Theologen in Bezug auf die Schreibung dieses Namens ist wenigstens mir die ohne allen Beweis hingestellte Versicherung Dräseke's: „Der Name des Mannes muß unzweifelhaft sprachrichtig Apollinarios geschrieben werden“ [1].

Eine unerläßliche Vorfrage, welche zuerst beantwortet sein müßte, ehe man über sprachrichtige Schreibung eines Namens ein Urtheil fällen könnte, wäre doch wohl die, welcher Sprache der Name angehört. Wenn man in griechischen Wörterbüchern liest, daß Ἀπολλινάριος ein späterer Mannsname sei [2], so vermißt man ungerne jede Auskunft über die Herkunft des Namens, da bekanntlich zahllose egyptische, jüdische, syrische, armenische, persische, römische, keltische, germanische Namen von griechisch schreibenden Leuten der ersten christlichen Jahrhunderte geschrieben und sogar getragen worden sind. Daß zu diesen fremdsprachigen Namen auch Ἀπολλινάριος, oder wie man sonst schreiben mag, gehört und eben deshalb erst in ziemlich später Zeit von Griechen geschrieben

1) Texte und Unters. (Leipzig 1892) VII, 3. 4 S. 3.

2) Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen s. v.

und von griechisch Redenden geführt worden ist, scheint auf den ersten Blick sicher. Von dem zunächst sich aufdrängenden Namen *Ἀπόλλων* kann selbstverständlich ein Grieche nicht *Ἀπολλιν-άριος* gebildet haben. Auch in späteren Zeiten hat man sich an den sprachrichtig von *Ἀπόλλων* abgeleiteten Namen *Ἀπολλών-ιος*, *Ἀπολλων-ία* (Frauen- und Stadtname) *Ἀπολλό-δοτος*, *Ἀπολλό-δωρος*, *Ἀπολλων-ιάδης*, *Ἀπολλων-ίδης*, und an zusammengezogenen Formen wie *Ἀπολλώς* genügen lassen. Ein anderes griechisches Etymon aber als der Gottesname *Ἀπόλλων* ließe sich für *Ἀπολλινάριος* nicht ersinnen. Ungriechisch wäre an diesem Namen aber nicht nur *Ἀπολλ-ιν-* statt *Ἀπολλ-ων-*, sondern auch, was als Endung übrig bliebe, *-αριος* (oder *-αρις*). Während bei den Lateinern *-aris* und *arius* (aria, arium) sehr gebräuchliche Endungen abgeleiteter Adjektiva und Substantiva sind, gebraucht der Grieche sie überhaupt nicht zu analogen Bildungen, auch nicht zur Bildung abgeleiteter Eigennamen[1]. Nur die neutrale Deminutivendung *-αριον* (*ψυχάριον*, *κυνάριον*, *γυναικάριον*) hätte zur Bildung eines Kosenamens dienen können. Wer von christlichen Kinderwärterinnen am Mittelrhein deren Pfleglinge „Herrgöttchen“ d. h. kleines Christuskind hat nennen hören, würde es nicht frivol finden, daß von dem Gottesnamen *Ἀπόλλων* ein deminutiver Kosename gebildet worden wäre. Dieser würde dann aber unfehlbar *Ἀπολλωνάριον* gelautet haben. Eine Bildung *Ἀπολ(λ)ινάριον* würde einen Griechen höchstens an *λινάριον* (Leinentüchlein) erinnert haben und, da *Ἀπο-* in Verbindung hiermit keinen Sinn gibt, ihm überhaupt sinnlos erschienen sein. So zweifellos wie die Unmöglichkeit der Herleitung unseres Namens, wie immer man ihn schreiben mag (*λ* oder *λλ*, *ιος* oder *ις*), von *Ἀπόλλων* ist, ist auch die Ableitung von *Apollo, inis*. Bekanntlich ist *Apollinaris* das klassische Denominativ von Apollo (apollinisch) neben dem in der Prosa, wie es scheint, weniger gebräuchlichen, aber gleichfalls

---

1) Wo immer — *άριος* als Wortschluß auftritt, ist eine Namensform auf *αρ* (*αρος*, *αρης*, *αρις*) vorauszusetzen, wie *μάκαρ* — *μακάριος* — *Μακάριος* und *νέκταρ* — *Νεκτάριος*. Auch in Namen wie Nazarius gehört *ar* selbstverständlich zu dem wahrscheinlich semitischen Stamm, von welchem der öfter in lateinischer, aber auch in griechischer Schrift (C. I. G. 9733) vorkommende Eigenname abgeleitet ist.

klassischen *Apollineus*. Auch die Bildung *Apollinarius* wäre auf dem lat. Sprachgebiet, wenn sie dort überhaupt sicher nachzuweisen wäre, als eine weitere Ableitung von *Apollinaris* begreiflich, wie *Hilarius* von *hilaris* (oder *hilarus*, auch *Hilarus*), oder, um Beispiele aus sehr alter und verhältnismäßig später Zeit zusammenzustellen, wie *Tiberius* von *Tiberis* und wie *Cassiodorius*, die richtige Namensform des berühmten Staatsmannes und Förderers der christlichen Literatur, von *Cassiodorus*.

Der erste, chronologisch sicher zu bestimmende Träger dieses Namens ist der römische Seeoffizier Claudius Apollinaris, welcher im J. 69 p. Chr. die Flottenabtheilung von Misenum befehligte (Tacit. hist. III, 57. 76. 77). Mag derselbe nun identisch sein mit dem Ti. Claudius Apollinaris, dessen Grabschrift[1] uns erhalten ist, oder etwa ein Sohn desselben, so erfahren wir aus der Grabschrift, daß die Familie zwar von Haus aus keine römische oder italische war, sondern von der Insel Aradus an der syrisch-phönicischen Küste stammte. Aber sie war, wie die sämtlichen Namen des Mannes und die Anwendung der lat. Sprache von Seiten der Wittwe zeigen, völlig romanisirt. Auf einer griech. Inschrift vom J. 109 begegnet uns wieder ein Tiberius Claudius Apollinaris, ein ausgedienter römischer Kriegstribun (Chiliarch) und nunmehriger Tempelvorsteher in Egypten[2]. Es existirt ferner ein Reskript der Augusti M. Aurelius und L. Verus (a. 161—169) an einen Claudius Apollinaris, jedenfalls einen höheren Beamten, jedoch unbekannten Titels[3]. Im J. 169 bekleidet ein P. Coelius Apol-

---

1) Orelli-Henzen, Inscr. lat. I, 141 Nr. 515: „D. M. Ti. Claudius Apollinaris V vict. nat. Aradeus vix. an. XXXXIII. mil. an. XXVI. Saccidia Antiochis coni. B. M. P. C.“ Cf. die kurzen Anmerkungen dazu ebendort.

2) C. I. G. Nr. 4714: *Τιβέριος Κλαύδιος, Τιβερίου Κλαυδίου Νέρωνος υἱὸς, Κυιρίνᾳ, Ἀπολλινᾶρις* (sic). In Bezug auf *Quirina* cf. C. I. G. Nr. 3497 (Inschrift von Thyatira aus der Zeit Caracalla's nach Nr. 3484): *Τ. Ἀντ. Κλ. Αλφ. Ἀρίγνωτον . . . ἱππέα Ῥωμαῖον, τρίβου Κυρείνᾳ, ὑπατικῶν συγγενῆ, υἱὸν καὶ ἔκγονον ἀρχιερέων Ἀσίας, ἀδελφιδοῦν Ἀπολλιναρίου* (sic) *κτλ.*

3) Digest. XXII, 3, 29. Mommsen gibt in der Ausgabe von 1868 p. 648 stillschweigend *Apolinari*, in der Stereotypausgabe von 1872 p. 291 ebenso stillschweigend *Apollinari*.

linaris das Consulat[1]. Das Cognomen Apollinaris war also damals in der römischen Aristokratie eingebürgert, aber auch sonst, insbesondere auch in Verbindung mit dem Gentilicium Claudius ziemlich verbreitet[2]. Dafür, daß Apollinaris, wo der Name griechisch geschrieben wurde, für einen griech. Namen gehalten worden wäre, fehlt jeder Beweis. Wenn also ein phrygischer Bischof um 170 nach griechischen Nachrichten *Κλαύδιος Ἀπολινάριος* hieß[3], so trug er die echt lat. Namen Claudius Apollinaris. Daran haben auch die gebildeten Lateiner, welche bei Eusebius von ihm lasen, nicht im mindesten gezweifelt. Rufinus als Uebersetzer des Eusebius nennt ihn an allen Stellen, wo er ihn in seinem Original vorfand, und nicht etwa nur an der einen, wo das zweifellos römische Gentilicium *Κλαύδιος* daneben stand, Apollinaris. Ebenso Hieronymus[4].

---

1) Cf. den reichlichen inschriftlichen Nachweis bei J. Klein, Fasti consulares p. 78.

2) Eine griech. Inschr. aus Egypten um a. 166 (unter dem Präfekten T. Flavius Titianus) bietet den Namen *Κλαυδίου Ἀπολιναρ[ίου]* C. I. G. 4831 b (unter den Addenda vol. III, 1215, wo nur in der Umschreibung in Minuskeln verkehrter Weise *Ἀπολ[λ]ιναρ[ίου]* gegeben ist). Eine notarielle Urkunde vom 10. August 169 (Aegypt. Urkunden aus den Museen zu Berlin, 1892, Nr. 18) nennt einen *Γάϊος Ἰούλιος Ἀπολινάριος*, cf. die Adressen der Briefe ebendort Nr. 27, 38 *Ἀπολιναρίῳ*. — Phrygische Inschriften, welche wenigstens zum Theil der Zeit des Septimius Severus angehören, nennen einen *Κλαύδιος Ἀπολλινάριος* C. I. G. 3837 (Add. vol. III, 1066); 3840; wohl aus etwas früherer Zeit ist der *Κλαύδιος Ἀπο . . ινα . .* C. I. Att. Nr. 1040. Unter den *ἐπένγραπτοι*, den zu den gymnastischen Spielen in Athen zugelassenen Fremden vom J. 192/193, findet sich ein *Εὐήμερος Ἀπολειναρίου* (C. J. Att. Nr. 1160, vol. III, 1, 371 über die Zeit), und auch einer ähnlichen Inschrift aus der Zeit von 238—244 (C. I. Att. Nr. 1197) zweimal ein *Αἰλ. Ἀπολινάριος* und einmal ein *Αὐρ. Εἰσίδωρος ὁ καὶ Ἀπολινάριος Βησαεὺς καὶ Ἀλεξανδρεύς*. — Ein gemeiner Soldat Apollinaris auf einer Inschrift am Rhein von a. 246 bei Orelli-Henzen Nr. 988.

3) Serapion von Antiochien um 200 gibt ihm beide Namen bei Eus. h. e. V, 19, 2. Eusebius selbst nennt ihn stets nur *Ἀπολινάριος* h. e. IV, 21; 26, 1; 27; V, 16, 1. Ebenso die späteren griech. Väter, die ihn citiren. Siehe die Zusammenstellung bei Otto Corp. apol. IX, 479 — 495.

4) V. ill. 26. Weder bei Vallarsi II, 867, noch bei Herding p. XXI und 26 ist eine Variante angemerkt, und darauf, daß der Uebersetzer Sophronius nach der Ausgabe Vallarsi's *Ἀπολλινάριος* transscribirt hätte,

Eine andere und untergeordnetere Frage ist die, wie die Griechen der Kaiserzeit und die Römer und Barbaren, welche den Namen in griechischer Schrift wiederzugeben hatten, ihn zu schreiben pflegten. Mag man die Inschriften oder die Handschriften daraufhin ansehen, so ist im allgemeinen zu sagen, daß die Schreibung von frühen Zeiten an eine schwankende war, aber doch nicht so, daß wir die Frage unbeantwortet lassen müßten. Auf der ältesten datirten Inschrift, welche den Namen enthält, vom J. 109 läßt der pensionirte römische Offizier, der so heißt, seinen Namen zwar mit griech. Buchstaben, aber in der übrigens völlig lateinischen Form Ἀπολλινᾶρις schreiben (oben S. 101 A. 2). Ebenso eine römische Inschrift (Inscript. Graecae Siciliae et Italiae ed. Kaibel Nr. 1980). In den egyptischen Urkunden des 2. Jahrhunderts und in den athenischen Inschriften des 2. und 3. Jahrhunderts (oben S. 102 A. 2), ist er constant Ἀπολινάριος geschrieben; denn die Schreibung Ἀπολεινάριος auf einer dieser Inschriften vom J. 192 (oben S. 102 A. 2 Nr. 1160) ist nur ganz äußerlich verschieden. Daneben findet sich in Inschriften des 3. Jahrhunderts nicht selten Ἀπολλινάριος C. I. G. Nr. 3497. 3837 (Add. III p. 1066 = Le Bas-Waddington 874). 3840. 3857[b] (= Le Bas-Wadd. 791); C. I. Att. Nr. 1124; Inscr. graecae Sic. et It. Nr. 1803; auch Ἀπολλεινάριος C. I. G. 4236 und sogar Ἀπελλεινάριος Le Bas-Wadd. 829 und in einer und derselben sehr fehlerhaft geschriebenen Inschrift neben dreimaligem Ἀπολλινάριος das ganz lateinische Ἀπολλινᾶρις (C. I. G. 3915) Ich würde nach den Inschriften urtheilen, daß der Gebildetere den römischen Namen Apollinaris griech Ἀπολινάριος zu schreiben pflegte, wenn er nicht die lat. Form ganz unverändert beibehalten mochte.

---

ist gar nichts zu geben. Den Namen des laodicenischen Ap. scheint Hieronymus vorwiegend Apolinarius geschrieben zu haben v. ill. 104 (Vallarsi II, 935; Herding p. 57 cf. p. XXXIX. Nur einen Bambergensis führt letzterer für „Apollinaris“ an); c. Ruf. I, 13. 21; II, 33. 34; III, 13; praef. in epist. ad Ephes. (Vall. II, 469. 477. 527. 528. 543; VII, 195). In der Bearbeitung resp. Fortsetzung der eusebianischen Chronik jedoch nennt Hieronymus beide Männer ohne Unterschied Apollinaris (Vall. VIII, 724. 809; Schoene p. 173. 196. Die Varianten berühren unsere Frage nicht). Auch zu Mt. 24, 18 (Vall. VII, 195), wo der Laodicener gemeint ist, scheint Apollinaris stärker bezeugt, als Apollinarius.

In Bezug auf die Hss. aber urtheilt Otto, soviel ich sehe, mit Recht: „*Ἀπολινάριος* constanter apud Graecos, non *Ἀπολλινάριος*, quod exspectabas h. e. Latinorum Apollinaris“ (Corp. apol. IX, 479). Von den Hss. der euseb. Kirchengeschichte scheint keine einzige an irgend einer der bereits genannten Stellen etwas anderes als *Ἀπολινάριος* zu bieten. In der Anthologie finden sich zwei Epigramme eines chronologisch nicht mit Sicherheit zu bestimmenden und auch sonst unbekannten Dichters dieses Namens. Die einzige Hs. gibt *Ἀπολιναρίου*, was die Herausgeber in *Ἀπολλιναρίου* glaubten „verbessern“ zu sollen[1]. In der sogen. Paschachronik wurde früher nach der Hs. zweimal *Ἀπολινάριος* gedruckt; L. Dindorf hat aus eigener Machtvollkommenheit ein zweites *λ* eingeschoben[2]. W. Dindorf ließ wie seine Vorgänger den Namen des Laodiceners bei Epiphanius haer. 77, 2 *Ἀπολινάριος* drucken. Garnier, welcher in seiner Ausgabe des Basilius über ein ziemlich beträchtliches handschriftliches Material umständlich und durchgängig Bericht erstattet hat, ließ überall *Ἀπολινάριος* und sogar in der Uebersetzung *Apolinarius* drucken und bemerkte zu einer der ersten Stellen (vol. III, 223 Note): „Editi *Ἀπολλιναρίου*. Aliter scribitur hoc nomen in optimis quibusque codicibus, quos sequuti sumus“. Delarue ließ am Schluß des Briefes des Origenes an Aristides (I, 30) *Ἀπολινάριον* ohne Angabe einer Variante drucken. J. Chr. Wolf in seiner großen Ausgabe der Briefe des Libanius gibt durchweg *Ἀπολιναρίῳ* (p. 112. 264. 269. 296. 343), nur einmal p. 148 *Ἀπολλιναρίῳ*, dies aber nicht ohne anzumerken, daß auch hier ein Vaticanus den Namen mit einfachem *λ* geschrieben habe. L. Zacagni, der in seiner Ausgabe der Gegenschrift Gregors von Nyssa gegen den Laodicener die geringfügigsten Abweichungen seiner Hs. und Correcturen zweiter Hand anmerkt, gibt vom Titel der Schrift an ohne jede Rechtfertigung nur diese Form[3]. A. Mai, ein ebenso wie Zacagni mit den Schätzen der, in weitem Zeitabstand von

---

1) Anthol. ed. Jacobs II, 258; ed. Dübner II, 354 u. 358 (lib. XI, 399. 421) und dagegen Jacobs tom. XIII, 853.

2) Chron. Pasch. ed. bonn. p. 13, 14. 16 nebst kritischer Anm. Ebenso p. 548, wo von dem Laodicener die Rede ist; dagegen p. 444 ohne Randnote *Ἀπολινάριος*.

3) Collectanea monum. vet. I, 123. 125ff.

jenem, ihm anvertrauten Vaticana wohlvertrauter Gelehrter, machte es nicht anders[1]. Ebenso auch I. Bekker in seiner Ausgabe des Myriobiblion des Photius, mag es sich um den Bischof von Hierapolis oder um den Laodicener handeln[2], und Bernhardy in seiner Ausgabe des Suidas[3]. Es ist also nicht eine unbegreifliche Nachlässigkeit der Theologen, sondern die Genauigkeit der mit der handschriftlichen Ueberlieferung vertrauten und dieser gewissenhaft folgenden Gelehrten, welche die Schreibung Ἀπολινάριος aufgebracht hat, und ich schäme mich nicht, seit 27 Jahren diese Schreibung, ich meine ausnahmslos, angewandt zu haben[4]. Ob neben dieser Form irgendwo Ἀπολλινᾶρις, die einfache Reproduktion der ursprünglichen d. h. der lateinischen Namensform in griechischer Literatur sich findet, weiß ich nicht. Aber auch die hybride, zwischen lat. Apollinaris und griech. Ἀπολινάριος schwankende Form Ἀπολλινάριος ist von sehr zweifelhafter Bezeugung. Aeltere und bessere

1) Ich will nicht verbürgen, daß Mai nicht an irgend einem Ort in seinen weitläufigen Sammlungen eine Bemerkung darüber gemacht hat, und verweise nur beispielsweise auf Script. vet. nova coll. VII pars 1. An den aus verschiedenen Hss. geschöpften und sehr verschiedenen Schriftstellern zugehörigen 17 Stellen dieses Bandes, wo ich mit Hülfe des Index den Namen fand, heißt er ohne Anstand und Ausnahme Ἀπολινάριος.

2) Ueber ersteren cod. 14 p. 4^{b}, über letzteren cod. 229. 230 p. 250^{a} 255^{b}. 273 (fünfmal).

3) Suidae Lexicon tom. I, 615—618, wo der Name oft wiederholt wird, mit der Bemerkung: „Ἀπολινάριος ABE Med. (d. h. die von einem Griechen veranstaltete Editio princeps von 1499) constanter". Man vergleiche ferner die Zusammenstellung verschiedener Apollinares bei Fabricius bibl. gr. ed. Harles VIII, 586 f. und die Anmerkung von Harles zu p. 584: *In loco Nemesii citato cl. Matthaei (uti antea plures exararunt nomen) e codicibus restituit Ἀπολινάριος, cuius nomen ab aliis scribitur Apollinarius.* Auch Cramer, dessen Catenen schlichte Abdrücke verschiedener einzelner Hss. sind, hat überall Ἀπολιναρίου drucken lassen (vol. I: 10mal, vol. II: 34mal, vol. IV: 33 mal, vol. V p. 326, 19 1mal im Context, vol. VII: 3mal). Nur einmal vol. VIII, 129 citirt er vom Rand des Coislin. 204 (nach Montfaucon saec. XI) *ἐκ τοῦ κατὰ Ἀπολλιναρίου λόγου*, und einmal vol. III, 13 bemerkt er, daß der Codex den Namen in einer Abkürzung gebe, welche die Schreibung mit einfachem oder doppeltem λ nicht erkennen läßt.

4) Cf. Theol. Stud. u. Krit. 1866 S. 681—689.

griech. Hss., welche sie darbieten, müßten erst nachgewiesen werden. Wenn aber in lat. Hss. Apollinarius zu lesen ist[1], so ist immer noch zweifelhaft, ob die Schriftsteller selbst, oder erst ihre Abschreiber in Erinnerung an die echt lat. Form Apollinaris diese hybride Form geschaffen haben. Jedenfalls kann von da aus nicht die wohl bezeugte Thatsache angefochten werden, daß die Griechen den von den Römern entlehnten Namen Apollinaris regelmäßig durch *Ἀπολινάριος* wiedergegeben haben.

Die Thatsache mag auffällig sein, ist aber doch nicht unerklärlich. Was zunächst die Vertauschung von *-aris* durch *-αριος* anlangt, so haben ja die Griechen seit alten Zeiten Mannsnamen auf *-ις* genug gehabt wie *Θέσπις*, *Ζεῦξις*, *Λύκις*, deren Auslaut wohl meist eine Kontraction aus *-ιον* oder *ιας* ist. Aber eben darum erschien es auch unverwehrt, *-ις* mit *-ιος* zu vertauschen; und es geschah bei fremdsprachlichen Namen, Titeln und anderen Lehnwörtern häufig, um ihnen das fremdartige Aussehen zu benehmen. Wie neben *Σάγαρις*[2] als Mannsname und als Flußname *Σαγάριος*[3] vorkommt, so sind insbesondere lat. Namen mit einer dem Griechischen fremdartigen Ableitungsendung gemodelt worden[4]. *Natalis* wird

1) In einem kaiserlichen Rescript vom J. 293 (Cod. Justin. V, 22 ed. Krüger [1877] p. 453) liest man sogar den weiblichen Namen *Apollinaria* im Dativ *(iae)*, jedoch mit den Varianten *Apollinari*, *Adplinariae*. In Bezug auf Hieronymus s. oben S. 102 A. 4. Aus dem doppelten *l* der Ausgaben ist nicht sicher auf die Schreibung des Hieronymus und noch weniger auf die damalige Schreibung des Namens durch die Griechen zu schließen. Nur das dürfte man aus der verschiedenen, wenn auch nicht consequent verschiedenen Schreibung des Namens bei Hieronymus, je nachdem er es mit dem alten Bischof von Hierapolis oder mit dem ihm persönlich bekannten Laodicener zu thun hat, vielleicht schließen, daß der letztere seinen Namen nicht auf *-αρις*, sondern auf *-αριος* auslauten ließ.

2) So aus zwei verschiedenen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts bei Eus. h. e. IV, 26, 3; V, 24, 5 ohne Variante; ebenso in Inschriften (C. I. Gr. 3973 aus Apollonia im pisidischen Phrygien, C. I. Gr. 4066 aus Ancyra).

3) C. I. Gr. 4083 aus Pessinus in Galatien.

4) Seltener wohl ist umgekehrt lat. *-ius* durch *-ις* ersetzt worden. So z. B. *Lutatius* durch *Λουτατις* in einer pisidischen Inschrift bei Sterrett, The Wolfe Expedition p. 188 Nr. 310, *Τιτος Φλαβις* Journal

in griech. Inschriften Italiens theils *Νατᾶλις* (C. I. Gr. 5763), theils *Νατάλιος* geschrieben (C. I. Gr. 5977). Die letztere Inschrift bezieht sich auf den Consul vom J. 106, L. Minicius Natalis, dessen Namen vollständig feststehen[1]. Es ist daher auch kein Grund zu der Annahme, daß der bei Eusebius h. e. IV, 28, 8 erwähnte römische Confessor *Νατάλιος* aus der Zeit um 200 anders als Natalis geheißen habe. Ein lat. Name Natalius ist überhaupt unbekannt. Ein gewisser Cornelius Cerealis in Neapel um 70 p. Chr. heißt in dortigen griechischen Inschriften *Κεριᾶλις* (C I. Gr. 5838) und *Κερεᾶλις* (ib. 5843). Abgesehen von der außerdem inschriftlich bezeugten Form [*Κερ*]*εάλης* (ib. 5771), findet sich derselbe Name aber auch geschrieben *Κερεάλιος*[2], während *Cerialius* oder *Cerealius* schwerlich in lat. Schrift nachzuweisen ist. So entspricht *Ἰουβενάλιος*[3] dem lat. *Juvenalis,* woneben es ein lat. *Juvenalius* gewiß nicht gegeben hat; ferner *Μαρτιάλιος* = *Martialis*[4], *Λιβεράλιος* = *Liberalis*[5], *Βιτάλιος* = *Vitalis*[6]. Auffälliger als die Aenderung der Endung von Apollinaris durch die Griechen ist die Ausstoßung eines *l*. Vielleicht wollte man die sonst unvermeidliche Erinnerung an den Namen *Ἀπόλλων* fernhalten, weil eine dann gleichfalls schwer zu vermeidende Herleitung des fraglichen Mannsnamens von jenem Gottesnamen das Sprachgefühl der des Lateinischen unkundigen Griechen gar zu arg verletzt haben würde.

Mag dem sein, wie ihm wolle, aus den angeführten That-

of hell. stud. 1883 p. 386 Nr. 9 und Appellativa wie „sagittarius" *σαγιττᾶρις* ibid. p. 402 Nr. 20.

1) Cf. Klein, Fasti consul. p. 59; Waddington, Fastes des prov. Asiat. p. 197 f.

2) Anthol. gr. XI, 129. 144 ed. Dübner II, 308. 311.

3) Socrates hist. eccl. VII, 34; Mansi, Conc. VI, 566. 580. 608 passim.

4) In italischen Inschriften lautet der Name noch *Μαρτιᾶλις* (C. I. Gr. 5042. 5763). Aber bei Schriftstellern wie Herodian IV, 13 (fünfmal) und Cassius Dio 78, 5. 8 (Vokativ *Μαρτιάλιε*) ist *Μαρτιάλιος* überliefert.

5) Cognomen eines Consuls von a. 166 p. Chr. (Klein, Fasti cons. p. 77). Eine sicilische Inschrift (C. I. Gr. 5694) hat *Λιβεράλιος*, eine römische (C. I. Gr. 6341) *Λειβερᾶλις*.

6) Pseudoign. ad Philipp. 14 griech. und in alter Uebersetzung p. 228. 229 meiner Ausgabe.

sachen ergibt sich, daß wir die Bischöfe von Hierapolis und von Laodicea jedenfalls nicht „Apollinarios“ nennen dürfen. Wir werden ihrem Namen entweder, wie es Hieronymus und Rufinus in Bezug auf den Hierapolitaner regelmäßig thun, seine ursprüngliche, lateinische Form *Apollinaris* wiedergeben, oder, da es sich um Griechen oder hellenisirte Barbaren dieses Namens handelt, die, soviel wir wissen, von den gebildeten Griechen regelmäßig angewandte umgestaltete Form *Ἀπολινάριος*. Letzteres jedenfalls dann, wenn wir den Namen griechisch schreiben, wobei es Jedem unbenommen bleibt, in deutscher oder lateinischer Rede nach guter alter Sitte mit latinisirter Endung Apolinarius zu schreiben. Ich vermag, beiläufig bemerkt, keinen Gewinn davon abzusehen, daß man Eirenaios von Lugdunum oder von Lyon, Kyrillos von Alexandreia, Dionysios von Korinthos schreibt. Es klingt das so gelehrt und würde sich ganz hübsch ausnehmen, wenn man consequent wäre und nun auch Aischylos[1] von Athenai, Theodoros von Mopsuhestia schriebe. Wenigstens in der Geschichte und Literatur der Kaiserzeit, wo die Nationalitäten so unentwirrbar gemischt waren, wo griechisch redende und schreibende Leute massenhaft lateinische, hebräische, syrische, egyptische und, wer weiß, was für Namen führten und ihnen eine mehr oder weniger hellenisirte Form gaben, würde eine durchgängige Anwendung der griechischen Formen, welche die Träger der betreffenden Namen selbst wenigstens als Schriftsteller gebrauchten, erstens eine ganz willkürliche Bevorzugung des griechischen Firnisses der damaligen Weltcultur bedeuten und zweitens ebenso undurchführbar sein wie die konsequente Anwendung der ursprünglichen nationalen Namensformen. Nach jenem Princip müßte man Josepos von Hierosolyma, Klemes von Alexandreia und von Rome sagen. Zur Durchführung des anderen Prinzips aber würde eine ethnographische und philologische Gelehrsamkeit erforderlich sein, wie sie nur ganz wenigen Historikern und Theologen eignet; und es würden überdies, wenn solche Gelehrsamkeit zu deutlichem Ausdruck ge-

1) Mit den geographischen Namen hält man noch etwas zurück. Dräseke z. B. schreibt Laodicea neben Apollinarios, also einen jedenfalls nicht lateinischen Stadtnamen in lat. Umlautung und den jedenfalls lat. Personennamen mit griech. Endung.

langen sollte, unsere Drucke historischer Arbeiten durch Anwendung verschiedener Alphabete und mancher geheimnisvoller Punkte und Häkchen das buntscheckige Aussehen gewinnen, welches für manche orientalistische und linguistische Drucke unentbehrlich sein mag, im übrigen aber nichts weniger als schön ist.

IV. Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher.

Nicht sowohl um Andere zu belehren, als um denjenigen Kennern der armenischen Sprache und Literatur, welche zugleich für die Geschichte der Bibel ein Herz haben, einige Fragen vorzulegen, welche sie besser zu beantworten verstehen werden, wage ich es, ohne Kenntnis des Armenischen an einige jedenfalls nicht unwichtige Listen apokrypher und kanonischer Bücher, welche bei armenischen Chronisten vorliegen, meine Bemerkungen zu knüpfen und sie mit anderen noch wenig aufgeklärten Urkunden in Verbindung zu setzen [1].

1.

Samuel von Ani, welcher seine an Eusebius angeschlos-

1) Die folgende Abhandlung war bereits in die Druckerei gewandert, als ich durch die Güte des Verfassers eine soeben erschienene Schrift erhielt mit dem Titel: „Die Apokryphen (Pseudepigraphen) bei den Armeniern. III. Die siebente Vision Daniels, armenischer Text mit deutscher Uebersetzung von P. Gregoris Dr. Kalemkiar, Mitglied der Wiener Mechitharisten-Congregation“, Wien 1892 (Separatabdruck aus der „Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes“ VI, 2. und 3. Heft). Von der ersten Abtheilung der Serie von Texten und Untersuchungen, deren dritte Abtheilung diese Schrift bildet, heißt es auf dem Umschlag, daß sie in der Arbeit sei. Sie scheint eine allgemeine Orientirung über die Apokryphen bei den Armeniern bringen zu sollen. Die 2. Abtheilung bildet die schon 1877 von Katergian herausgegebene „Dormitio Joannis“. Mittheilungen aus verschiedenen mir meist schon durch die Sprache verschlossenen Quellen (p. 1—3) zeigen, daß gleichzeitig von verschiedenen Seiten Vorbereitungen getroffen werden, die apokryphen Schätze der armenischen Literatur zu heben.

sene Chronik bis zum J. 1179 p. Chr. geführt und um diese Zeit geschrieben hat, bemerkt zum J. 591 p. Chr. Folgendes[1]:

Hac aetate Syri quidam circulatores[2] in Armeniam delati, ut Nestorii sectam studiose propagarent, anathemate expulsi sunt. Nonnulli tamen iis adhaeserunt, hique fallaces eorundem libros interpretati sunt, videlicet (1) *Cortosacium*, (2) *Cyriacosacium*[3], (3) *Pauli visionem*, (4) *Adami poenitentiam*, (5) *Diathecen*[4], (6) *Pueritiam Domini; item* (7) *Sebium*, (8) *Botryonem benedictionis*, (9) *Patentes codices*, (10) *Enarrationem evangelii Manetis. Verum quicunque his fidem adhibuerunt, anathemate percussi sunt*[5].

Es ist doch wichtig zu erfahren, daß die genannten Bücher im J. 591 bei den syrischen Nestorianern in Gebrauch und Ansehen standen, und daß sie damals ins Armenische übersetzt wurden. Diese doppelte Thatsache im allgemeinen anzuzweifeln, besteht kein Grund, während es natürlich auf sich beruhen muß, inwiefern die genannten Bücher dem Zweck der Einführung des Nestorianismus dienen sollten und dazu geeignet waren. Ausgeschlossen ist auch nicht die Möglichkeit, daß der eine oder andere Titel mit Unrecht der Gruppe beigezählt worden ist. Diese Liste ist vor allem mit dem Verzeichnis der Apokryphen hinter dem Kanon der 60 Bücher, mit

---

1) Ich reproducire die Uebersetzung von Jo. Zohrab und A. Mai nach ihrer Ausgabe (Mediolani 1818 p. 52) im Anhang oder 2. Theil von Eusebii Chronicorum libri duo ed. A. Maius et Zohrabus, Mediol. 1818. Damit vergleiche ich die französische Uebersetzung von Brosset in der Collection d'historiens arméniens, Petersbourg 1876, tome II, 395, und diejenige von Dulaurier nach dem Cod. arm. 96 zu Paris, welche Renan im Journ. asiat. série VII tome II p. 430 mitgetheilt hat. Die Ziffern in Klammern habe ich hinzugefügt, um nachher Worte zu sparen.

2) Br(osset) *des Syriens, beaux parleurs*, Dul. *hommes à la parole de miel.*

3) Dafür Br. *Le Gortosac*, *le Kiracosac*, Dul. *Le Kaurdosag*, *le Guiragosag*, wozu Renan in Parenthese hinzufügt „(τὰ κυριακά?)“.

4) Br. *La pénitence et le testament d'Adam.*

5) Br. *Les livres que l'on ne cache pas, l'explication de l'évangile, de Manès: qui croit en cela, soit anathématisé.* Hier ist also Manes vom vorigen als 11. Titel getrennt. Nicht so Dul. und Zohrab. Ersterer übersetzt übrigens *le livre qui ne doit pas être caché.*

der sogen. Stichometrie des Nicephorus und den betreffenden Angaben des Decretum Gelasii und der Synopse des Athanasius zu vergleichen [1].

Ueber die räthselhaften Titel Nr. 1 und 2 thäte ich vielleicht am besten, ebenso wie die Herausgeber und Uebersetzer, zu schweigen. Steckt in dem zweiten Wort allem Anschein nach das Wort *κυριακός* oder der Eigenname *Κυρίακος* oder ein diesem ähnlicher Name, so kann ich mich doch nicht der Erinnerung entschlagen, daß das gelasianische Dekret als Beispiele schädlicher, von Häretikern verfaßter Märtyrerakten diejenigen des Cyricus (Quiricus, Cirycus) und der Julitta und diejenigen des Georgius nennt [2]. Dieselben beiden Martyrien werden aber auch von Nicephorus von Konstantinopel unter anderen verwerflichen Büchern genannt, an deren Spitze er die Apokalypse des Paulus stellt [3]. Kann es zufällig sein, daß bei Samuel von Ani auf jene beiden räthselhaften Titel die Visio Pauli folgt?

3. Hierunter ist zu verstehen die Apokalypse des Paulus, welche nach ihrem eigenen Zeugnis unter dem Consulat des Theodosius und des Gratianus (a. 380) in Tarsus entdeckt worden sein soll [4] und wahrscheinlich kurz nach diesem Zeit-

---

1) Cf. Gesch. des K. II, 265. 292. 300. 317. Ich bezeichne diese Verzeichnisse im Folgenden durch Sex., Nic., Gel., Ath.

2) Epist. pontif. Rom. ed. Thiel p. 459. 935 cf. p. 469. 937. cf. Gesch. d. K. II, 266 (wo fälschlich *Gregorii* statt *Georgii* gedruckt ist). Ueber den häretischen Charakter der älteren Akten des Cyricus und der Julitta beschwerte sich zur Zeit Justinians der Bischof Theodor von Ikonium nach beiden Recensionen seiner angeblich besseren Darstellung dieses Martyriums in Form eines Sendschreibens Acta SS. Juni tom. III, 23. 25.

3) Bei Fabricius, Cod. apocr. NTi I², 95 f.; auch bei Pitra, Juris eccl. Graecorum historia et monum. iur. eccl. II, 331 f. Nr. 45. 46 uud mit einigen Varianten und Bemerkungen Spicil. Solesm. IV, 390 f.

4) Apocalypses apocr. ed. Tischendorf p. 34. Ebendort Proll. p. XIV—XVIII das Nöthigste zur Orientirung. Dazu Einiges mehr bei H. Brandes, Visio Pauli, ein Beitrag zur Visionsliteratur (1885) S. 1—62 und M. R. James, The testament of Abraham (Robinson, Texts and Studies vol. II, 2, a. 1892) p. 20 f. Auf dem Umschlag dieses Heftes ist die Veröffentlichung einer alten lat. Uebersetzung in Aussicht gestellt, welche den Namen einer Uebersetzung wohl eher verdienen wird, als die von Brandes p. 65—80 herausgegebenen Bearbeitungen. — Es

punkt verfaßt worden ist. Durch Augustin und Sozomenus

---

wäre erwünscht, Aufklärung zu erhalten über eine befremdliche Angabe des Gregorius Barhebraeus in seinem Nomokanon (latine vert. Jos. Al. Assemanus bei Mai, Script. vet. nova coll. X, 2, 54). Der gelehrte Syrer citirt dort in seinen Anmerkungen zum 81. (al. 85.) apostolischen Kanon über die hl. Schriften unter anderen Auktoritäten wie Athanasius (nach der Epist. fest. 39), Dionysius Alexandrinus (nach Eus. h. e. VII, 25) auch den Origenes. Nachdem er dessen Ansicht über den Hebräerbrief, wahrscheinlich nach Eus. h. e. VI, 25, referirt hat, fährt er fort oder läßt vielmehr scheinbar den Origenes fortfahren: *Recipiuntur autem in ecclesia et revelatio Pauli cum revelationibus aliis et doctrina apostolorum et epistolae* (sic) *Barnabae et Thobia et Pastor et Bar-Asira* (d. h. Jesus Sirach). *Sed librum Pastoris ac revelationem Joannis multi non recipiunt.* Dies alles einfach für eine selbständige Angabe des Barhebraeus zu halten, erscheint nicht nur formell bedenklich, weil vor diesen Worten durch nichts das Aufhören der Rede des Origenes angedeutet ist, und auch hinter denselben nicht Barhebraeus selbst redet, sondern noch eine andere Auktorität, ein antiochenischer Patriarch Cyriacus (a. 793—817) citirt wird (cf. Frothingham, Stephen Bar Sudaili and the book of Hierotheos, 1886 p. 65). Auch inhaltlich können die Sätze nicht wohl vom eigenen Standpunkte des Barhebraeus verstanden werden. Was ging den Patriarchen des 13. Jahrhunderts der Brief des Barnabas und der Pastor Hermae an und die „Lehre der 12 Apostel", wenn anders diese gemeint ist? In dem vorangehenden Citat aus Athanasius entspricht den Worten des Originals *διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων* (Gesch. d. Kanons II, 212, 63) bei Barhebraeus *illa quae vocatur diataxis apostolorum.* Barhebraeus wußte ebensowenig wie die griechischen Kanonisten (Gesch. d. K. I, 365 A.), was der Titel bedeute. Hat aber Barhebraeus durch irgend welche uns unbekannte Vermittlung etwas von Origenes erhalten, was sonst nicht überliefert ist, so müßte man die eine oder andere willkürliche oder unwillkürliche Veränderung des Originals annehmen. Es müßte jedenfalls *revelatio Pauli* ein Fehler für *revelatio Petri* sein; denn so wenig Origenes jene, so gewiß hat er diese gekannt. Es befremdet ferner, vorausgesetzt, daß Origenes redet, *revelatio Joannis;* denn zu seiner Zeit wäre das *multi non recipiunt* in Bezug auf diese schwerlich wahr gewesen. Man erwartet ferner, daß ein vorher schon genanntes Buch hier wieder genannt sei, wie auch der daneben stehende Pastor vorher schon genannt war. Es müßte also auch *revelatio Joannis* ein ursprüngliches *revelatio Petri* verdrängt haben. Beides wäre daraus zu erklären, daß die Syrer nichts von der Apokalypse des Petrus wußten, dagegen die Apokalypse des Paulus kannten und auch an der Anfechtung der johanneischen Apokalypse ein begreifliches Interesse nahmen, wie unter anderen das Citat des Barhebraeus aus Dionysius Alex. über diese Apokalypse zeigt. Dies war überdies durch

erfahren wir, daß sie bald Aufsehen erregt hat [1]. Sie wird genannt in Sexag. und Gel. Der Titel, welchen das Buch dort führt und welchen der griechische Text sich selbst gibt, *ἀποκάλυψις*, ist auch sonst gelegentlich mit *ὅρασις*, *visio* vertauscht worden [2]. Durch Samuel wissen wir nun, daß die syrische Uebersetzung, welche bereits von Tischendorf und Brandes (S. 2) herangezogen wurde, vor dem J. 591 angefertigt worden ist.

4. und 5. Dem nakten Namen Adam in Sexag., welcher bei Nic. und Ath. gänzlich fehlt, entsprechen hier die beiden Titel „Adami poenitentia" und „testamentum". Den ersteren allein hat Gel. Da es aber ein Adamsbuch auch letzteren Titels und zwar auch bei den Syrern gegeben hat [3], so besteht weder ein Grund, „poenitentia" und „testamentum" als Doppelbezeichnung desselben Buches anzusehen, noch Ausfall eines anderen Eigennamens bei „testamentum" anzunehmen und etwa an das „testamentum Mosis" (Sex. Nr. 7; Nic. Nr. 4, Ath.) zu denken.

6. Welches der vielen Kindheitsevangelien gemeint sei, läßt sich nicht erweisen. Ich bemerke nur, daß das Thomasevangelium in der syrischen Uebersetzung „Kindheit unseres Herrn Jesus" heißt (Gesch. d. K. II, 769 A. 4), und daß Nic. und Ath. von derartigen Bücher nur dieses erwähnen, wohingegen Sex. dafür das Protevangelium (*ἱστορία*) des Jakobus nennt, während bei Gel. mehr solcher Bücher in übler Ordnung zu finden sind.

7. und 8. So räthselhaft wie der 7. Titel, so sicher scheint mir die Deutung des 8. zu sein. „Die gesegnete Weinbeere"

---

den hier commentirten apostolischen Kanon veranlaßt, welcher keine Apokalypse enthält s. Gesch. d. Kanons II, 193.

1) Augustin tract. 98, 8 in Jo.; Sozom. h. e. VII, 19.

2) Marcus Al. quaest. 2 ad Theodorum Balsamonem (saec. XIII) bei Fabricius, Cod. apocr. NTi I², 950: *ὁράσεις τοῦ ἁγίου Παύλου.* Auch die lat. Bearbeitungen führen durchweg den Titel „Visio" oder „Visiones S. Pauli" s. Brandes p. 21—23.

3) Herausgegeben von Renan, Journ. asiat. série VII, tome II p. 427—471. Der Titel des Buchs lautet: *Diatheke unseres Vaters, des ersten Adam* p. 439. Ich habe hier keinen Anlaß, die atl. Titel weiter zu verfolgen und verweise zur allgemeinen Orientirung auf Dillmann in Prot. RE. XII², 366.

kann doch wohl nichts anderes sein, als die Abhandlung des Syrers Aphraat über die gesegnete Weinbeere in Jesaja 65, 8, die letzte der 23 Abhandlungen, welche Aphraat nachträglich im J. 345 den übrigen hinzufügte[1]. Die von Antonellus herausgegebene armenische Version der sogenannten Homilien Aphraats, welche noch im 5. Jahrhundert angefertigt sein soll[2], umfaßt nur 19 Abhandlungen und nicht die 23. über die gesegnete Weinbeere. Es steht also nichts dem im Wege, daß diese erst im J. 591 ins Armenische übersetzt wurde. Sollte nicht von da aus auch der Name „Sebius" sich erklären, da weder an den Kirchenhistoriker Eusebius, noch gar an den armenischen Historiker Sebeos zu denken ist? Die Armenier hielten für den Verfasser der Abhandlungen Aphraats den berühmten Jakob von Nisibis. Die Verwechselung der beiden, ungefähr gleichzeitigen Syrer ist nicht eine Erfindung der Armenier; sie begegnet uns auch bei Gennadius (v. ill. 1), welcher aus Mittheilungen von Syrern schöpfte. Dieser nennt unter den Werken des angeblichen Nisibenus auch den Titel: „de acini benedictione, pro quo in Isaia legitur" etc. Sollte nicht ein ursprüngliches *Nisibenus* in jenem „item Sebius" stecken? Daß Nisibis bei den Armeniern *Mezbin* und Nisibenus *Mezbinatzi* heißt, scheint mir nicht gegen diese Vermuthung zu sprechen, da der erste Konsonant, mag er nun als N oder als M gesprochen und geschrieben worden sein, auf alle Fälle untergegangen wäre.

Ueber 9 und 10 weiß ich nichts zu sagen, als daß *codices patentes* wie *libri manifesti*[3] als Gegensatz zu *libri apocryphi* nicht einen Buchtitel, sondern die sämtlichen kanonischen Bücher einer Religionspartei zu bezeichnen scheint, daß daher wahrscheinlich hiezu Manetis ebenso gehört wie zu *evangelii.* Mögen die Kenner des Manichäismus uns hierüber aufklären.

---

1) The homilies of Aphraates ed. Wright p. 446. Der Titel lautet nur תחויתא דטוטיתא, aber gleich in der dritten Zeile heißt der Gegenstand der Abhandlung טוטיתא דבורכתא, was durch *botrys* (*acinus*) *benedictionis* sklavisch treu übersetzt ist.

2) Cf. Sasse, Prolegomena in Aphraatis sermones p. 25.

3) In der lat. Uebersetzung des Origenes in Matthaeum (Delarue III, 848) allerdings nur in der negativen Form *in libris non manifestis* = *apocryphis*, *secretis* im Gegensatz zu *libri regulares*, *canonici*, *canonizati*, *publici*.

II.

Mechithar von Aïrivank, welcher um 1290 schrieb, gibt im ersten Theil seiner Chronik unter anderen Listen auch eine dreitheilige oder eigentlich nur zweitheilige Liste von apokryphen und ähnlichen Büchern, welche er jedenfalls nicht geschaffen hat. Wenn Mechithar das Ganze mitsamt der Schlußbemerkung nicht mechanisch aus einem älteren Werk abgeschrieben hat, so hat er selbst in Gemeinschaft mit einem Anderen diese dreitheilige Liste bei Gelegenheit der Einweihung einer Kirche irgendwo vorgefunden und kopirt [1]. Ich reproducire sie hier nach der Uebersetzung von Brosset [2], füge meinerseits Ziffern hinzu und erlaube mir nur bei einem Titel auf Grund anderweitiger Belehrung eine Aenderung der Uebersetzung und außerdem wenige unerhebliche Abweichungen in der Gruppirung, welche in den Anmerkungen ihre Rechtfertigung finden werden.

A. Livres secrets des Juifs [3].

1. *Livre d'Adam.*
2. *Livre d'Enoch.*
3. *Livre de la Sibylle.*

---

1) Ich sehe als selbstverständlich an, daß die Schlußworte des oben mitgetheilten Textes sich nur auf die Liste und nicht auf die Bücher selbst beziehen. Denn erstens ist das Anfertigen von Kopien so vieler Bücher nicht ein Geschäft, das man bei Gelegenheit eines vorübergehenden Aufenthalts erledigen kann. Zweitens ist schwer denkbar, daß alle diese Bücher noch im 13. Jahrhundert bei den Armeniern existirt haben. Was aber die Liste anlangt, so wird die Untersuchung zeigen, daß sie jedenfalls nicht in Armenien oder Syrien, sondern wahrscheinlich in Palästina entstanden ist. Ein Pilger aus Armenien mag sie von Jerusalem in die Heimat mitgebracht haben, wo sie dann ins Armenische übersetzt wurde.

2) Mémoires de l'académie de St. Pétersbourg, série VII, tome XIII Nr. 5 (a. 1869) p. 22 f.

3) Der Titel „Apokryphe Bücher" gehört offenbar auch zu der Abtheilung B (s. folgende S. 116 A. 2) und nur das „der Juden" ist gleichsam ein Sondertitel der Abtheilung A. Das erinnert an die Redeweise des Origenes und macht einen altertümlichen Eindruck im Vergleich zu dem ὅσα ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς διαθήκης bei Nic. Gesch. des neutest. Kanons II, 300. Ich erlaube mir im Folgenden dieses öfter anzuführende Werk durch G. zu bezeichnen.

4. *Les 12 patriarches i. e. les testaments des 12 fils de Jacob.*
5. *Les prières de Joseph.*
6. *L'ascension de Moïse.*
7. *Eldad, Modad.*
8. *Les psaumes de Salomon.*
9. *Les mystères d'Élie.*
10. *La septième vision de Daniel*[1].

B. Livres rélatifs à la nouvelle[2].

11. *L'enfance de Jésus.*
12. *L'évangile de Thomas.*
13. *L'apocalypse de Pierre.*
14. *Les voyages de Paul.*
15. *Les épitres catholiques de Barnabé, de Judas (,de)*[3] *Thomas, de S. Clément*[4].

C. Quels livres doivent être admis[5].

16. *Les actes, les canons des apôtres.*
17. *Vision de Jean.*
18. *L'avis de la mère de Dieu aux apôtres.*

---

1) So nach Kalemkiar p. 3 A. 1, welcher die auch von Carrière wiederholte Uebersetzung *les sept visions de Daniel* für unrichtig erklärt.

2) Brosset setzt zu „nouvelle" in cursiver Schrift „alliance" hinzu mit der Bemerkung, daß das Wort im Ms. fehle. Der substantivirte Gebrauch von ἡ παλαιά, ἡ καινή ist wenigstens vorwiegend bei den Griechen in Syrien nachgewiesen G. II, 227 A. 2; 285 A. 1. Während also διαθήκη nur stillschweigend zu ergänzen ist, fordert die Natur der Sache, daß der erste Theil der Ueberschrift der Abtheilung A auch hieher zu ziehen ist; denn nicht „die Bücher, welche zum NT. gehören" d. h. die Bestandtheile des ntl. Kanons, sondern die „apokryphen Bücher, welche zum neuen (Testament) gehören" werden hier hinter den „apokryphen Büchern der Juden" aufgezählt.

3) Die Einklammerung von „de" rührt von mir her, s. weiter unten.

4) Brosset hat dies „de S. Clément" zur Ueberschrift der Abtheilung C gezogen. Das wäre ein unverständlich kurzer Ausdruck für den Gedanken, daß nach dem Urtheil des Clemens die folgenden Bücher zu recipiren seien. Und wer sollte dieser Clemens sein, welcher die Schriften des Areopagiten u. dgl. recipirt haben will?

5) Brosset fügt in Klammern, also jedenfalls gegen die Hs. und wenig passend hinzu: „dans le canon des SS. Ecritures".

19. Les livres de Dénys[1].
20. La lettre de Timothée.
21. Les livres de Criapos.
22. Les paroles de Juste.
23. Le prédicateur des orthodoxes.
24. La lettre de Barnabé.

Moi et Anané, nous avons copié ces livres à Vimi-Kaghac i. e. dans la ville du rocher, où nous avons consacré une église.

Auf den ersten Blick springt die große Uebereinstimmung dieser Liste (= Arm.) in ihrer Abtheilung A mit Sex. in die Augen. Das Prinzip der Anordnung[2] ist in beiden Listen das chronologische, daher auch die Verschiedenheit der Reihenfolge sehr unerheblich. Die Nummern 1. 2. 4. 5 sind in beiden Listen identisch, wenn auch der unbestimmtere Titel *Πατριάρχαι* in Sex. 4 vielleicht noch andere Deutungen zuläßt[3] als die unzweideutige Angabe in Arm. Ferner ist Arm. 6 = Sex. 8, Arm. 7 = Sex. 6; Arm. 8 = Sex. 9; Arm. 9 = Sex. 10. Diese Posten sind also nur wenig anders geordnet. Die Abweichungen sind im übrigen folgende: 1) Als Nr. 3 hat Sex. Lamech, Arm. die Sibylle. Beide Namen versetzen uns in die Zeit des Noah. 2) Es fehlt in Arm. die *διαθήκη Μωσέως* (Sex. 7), wie in einigen Hss. des Sex. die *ἀνάληψις Μωσέως* (Sex. 8; Arm. 6). Nimmt man aber an, daß in Arm. aus den gleichen mechanischen Ursachen wie dort ein Mosesbuch ausgefallen ist, so

---

1) Brosset setzt in Parenthese hinzu *l'Aréopagite.*

2) Dagegen ist dies Prinzip bei Nic. und Ath. durchbrochen cf. G. II, 310 A. 1. Schon deshalb, aber auch aus anderen Gründen könnte ich mich nicht der Meinung von James l. l. p. 8 anschließen, daß Sex. auf der elenden, übel geordneten, um wesentliche Titel ärmeren, andererseits um Thorheiten bereicherten Apokryphenliste der Synopsis beruhe. Recht ungenau ist ebendort p. 7 Note 1 wiedergegeben, was ich in Gesch. d. K. II, 302 A. 1. 2 gesagt habe; um so dankenswerther der Nachweis einer bisher unbekannten Hs. der Synopsis: „Library of Eton College Bl. 5. 13".

3) Es gibt ja Bücher der 3 Patriarchen (const. ap. VI, 16): Testamente oder Apokalypsen des Abraham, des Isaak und des Jakob (cf. James p. 11). Aber das expresse Zeugnis des Arm. spricht dafür, daß in der Urliste, welche diesen sämtlichen Verzeichnissen (Sex. Nic. Ath. Arm.) zu Grunde liegt, der Titel „die Patriarchen" die Testamente der 12 Patriarchen bedeutete.

vermindert sich die vorhin erwähnte Verschiedenheit der Reihenfolge beträchtlich. Nach Einschiebung der *διαθήκη Μωσέως* vor der *ἀνάληψις* in Arm. würden nun auch in dieser Liste die Psalmen Salomos und die Geheimnisse oder Apokalypse des Elias die Nummern 9 und 10 erhalten, welche sie in Sex. haben; und die ganze Verschiedenheit in diesem Theil der beiden Listen reducirt sich darauf, daß Arm. Eldad und Modad, die weissagenden Aeltesten aus Moses Zeit, hinter statt vor die Bücher Moses gestellt hat. 3) Während in Sex. noch vier prophetische Bücher atl. Namens folgen (die Vision oder das Anabatikon des Jesaja, eine Apokalypse des Zephanja, eine solche des Sacharja und des Esra), hat Arm. nur noch einen apokryphen Daniel. Es findet sich der Name Daniel auch in Nic. und Ath. unter den Apokryphen, während er in Sex. fehlt. Neu aber ist in unserem Verzeichnis der genaue Titel: „Die siebente Vision Daniels". Das ist eine Zuthat des Armeniers. In der armenischen Bibel ist nämlich der kanonische Daniel in 6 Visionen oder Apokalypsen eingetheilt. Es war daher natürlich, daß die Armenier eine apokryphe Vision oder Apokalypse Daniels, welche sie kennen lernten, als 7. Vision bezeichneten und, soweit sie dieselbe in ihre Bibel aufnahmen, den 6 kanonischen Visionen anschlossen [1]. Dieses jüngst ans Licht gezogene Apokryphon ist ein christliches Machwerk und der Hauptsache nach eine in die Form der Weissagung gebrachte Geschichte des römischen Reichs von Konstantin an. Einzelne Kaisernamen, wie Theodosius (p. 32, 34), Marcianus (p. 33, 19, a. 450—457), auch wohl Olybrius (a. 472, p. 39, 12 verschrieben) werden unverhüllt gegeben, Andere wie Leo I (p. 34, 3) unverkennbar angedeutet. Die Geschichte des Occidents wird, wenn ich recht verstehe, bis zu Theoderich dem Großen und der Einrichtung des Exarchats von Ravenna herabgeführt (p. 40, 14—17. 30), die Geschichte von Ostrom nach Kalemkiar (p. 6), was mir jedoch nicht ganz sicher scheint, bis zu Heraklius (a. 610—641). Sollen wir nun annehmen, daß dieses wahrscheinlich erst im 7. Jahrhundert entstandene christliche Buch schon in der dem Ath. und Nic. zu Grunde liegen-

---

1) Cf. Kalemkiar l. l. p. 3 und über die Bibelhss., welche die Schrift enthalten, p. 4. 5.

den Liste alttestamentlicher Apokryphen unter dem Namen Daniel angeführt gewesen ist? Daß der Armenier, welcher eine „7. Vision Daniels“ besaß, den Titel „Daniel“, welchen er in der Liste fand, auf jenes Buch bezog, ist vollkommen begreiflich, aber für uns nicht verbindlich. Es hat mehrere apokryphe Danielbücher gegeben, deren Verhältnis zu einander noch gar sehr der Aufklärung bedarf. Tischendorf hat eine griechische Apokalypse Daniels aus drei Hss. zur Hälfte herausgegeben[1]. Schon der Titel, den sie in zwei Hss. trägt, führt auf einen Zusammenhang mit der armenisch erhaltenen Vision Daniels. Nur die Ziffer „7“ ist eine aus den erwähnten Umständen leicht zu erklärende Zuthat der Armenier. Ferner findet sich gleich zu Anfang der griechischen Apokalypse eine Aufzählung von Provinzen, ähnlich derjenigen, nur viel unvollständiger als die, welche im Anfang des Arm. zu lesen ist[2]. Ferner wird in beiden Büchern wiederholt von der „Siebenhügelstadt“ geredet, und beide schließen mit dem Kommen des Antichrists und dem Weltgericht. Im übrigen sind die Bücher grundverschieden. Daß der Antichrist die Juden stärken und ihren Tempel wieder aufbauen werde, ist ein höchst charakteristischer Zug (Tischendorf p. XXXII), welcher nicht zufällig im Arm. fehlen kann; und ebensowenig zufällig kann es sein, daß von der viel ausführlicheren und gleichfalls viel Charakteristisches enthaltenden Schilderung des Antichrists im Arm. (p. 41) keine Spur bei dem Griechen zu finden ist. Soweit letzterer vorliegt, berühren sich auch die historisch-politischen Elemente in beiden Büchern nicht oder so gut wie nicht. So viel scheint schon jetzt klar zu sein, daß beide Apokalypsen auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen. Alt ist auch die griechische nicht. Sie erwähnt neben den Priestern „Mönche“ (p. XXXII) und spricht von der Herrschaft des blonden Volks

---

1) Apocal. apocr. (1866) p. XXX. Im Paris. 947 lautet der Titel *ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ*, im Paris 2180 *ἐκ τῶν ἐσχάτων ὁράσεων κτλ.*, im Venetus Marc. class. II cod. 125: *ἀποκάλυψις τοῦ προφήτου Δανιὴλ περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου.*

2) Ich setze die Abweichungen des Arm. (p. 29) in Klammern: Asien, (+ Pontus), Phrygien, Galatien, Kappadocien, Syrien und die Mutter der Städte. (Arm. gibt hinter Kappodocien statt der beiden letzten Nummern: Karpathien, Smyrna, Antiochien, Alexandria, Egypten, Nicäa, Nikomedia, Karthago, Byzanz, Babylon, Rom).

d. h. der Germanen über Rom oder Italien (p. XXXI), während der Arm. dies als Herrschaft eines arianischen Fürsten beklagt [1]. Es gab aber ein sehr viel älteres apokryphes Danielbuch, wenn der Nachricht des Ebed Jesu zu trauen ist, daß Hippolyt auch „den kleinen Daniel" kommentirt habe [2]. Darunter können nicht die deuterokanonischen Stücke des griechischen Danielbuchs (Susanna etc.) gemeint sein, welche in der Kirche schon zur Zeit des Origenes als kanonisch galten, und welche überdies bei Nic. und Ath. außer dem apokryphen Daniel (G. II, 299, 42; 300, 60; 317, 8. 14) und bei Ebed Jesu neben dem „kleinen Daniel" genannt werden. Es hat sich bei den Syrern ein nur seinem Anfang nach veröffentlichtes Fragment dieses „kleinen Daniel" erhalten. Um so weniger ist an eine bloße Verwechselung des Ebed Jesu zu denken. Auch in der Richtung nicht, daß die pseudohippolyteische Schrift über den Antichristen ihm vorgeschwebt hätte; denn in dieser wird keine apokryphe Danielschrift berücksichtigt. Wir werden also, vorbehaltlich näherer Aufklärung, welche uns die vollständige Veröffentlichung des von Tischendorf nur stückweise gegebenen griechischen Danielbuchs und des syrischen Fragments bringen mag, vorläufig mit annähernder Sicherheit annehmen dürfen: Es hat ein recht altes, vielleicht jüdisches, apokryphes Danielbuch gegeben, über welches schon Hippolyt sich ausführlicher geäußert hat. Dies wird in den Apokryphenlisten gemeint sein (Nic. Ath.). Dieses ist aber in byzantinischer Zeit wenigstens zweimal in freiester Weise umgearbeitet worden. Eine dieser Bearbeitungen kam zu den Armeniern und gab Anlaß, den anders gemeinten Titel „Daniel"

---

1) Kalemkiar p. 40 übersetzt: „Und ein anderer König wird kommen von einer anderen Religion, das ist Arianos". Das wird aber doch so zu verstehen sein und im griechischen Original so gemeint gewesen sein, dass er ein Arianer sein werde.

2) Bei Assemani, Bibl. Orient. III, 15 דניאל זעורא. Ebed Jesu nennt dahinter gleichfalls als Objekt der exegetischen Arbeit des Hippolytus die Susanna. Lightfoot, S. Clement II, 350 f. 390 wies hin auf eine syrische Hs. bei Wright, Cat. of syriac mss. I, 19, einen Miscellancodex saec. XII, welcher hinter den bekannten deuterokanonischen Zuthaten zu Daniel ein Fragment enthält aus dem „kleinen Daniel über unseren Herrn und das Ende (der Welt)".

in einem alten Apokryphenverzeichnis auf diese junge Schrift und ihre armenische Uebersetzung zu beziehen.

Welches der vielen Kindheitsevv. unter Nr. 11 gemeint ist, läßt sich nicht bestimmen; nur kann hier nicht, wie vielleicht in der Liste bei Samuel von Ani (s. oben S. 113) das Thomasev. gemeint sein, da dieses als Nr. 12 folgt. Nur letzteres von den Büchern dieser Art haben Nic. und Athan., dagegen Sex. nur das Protev. des Jakobus, welches nicht füglich ein Buch von der Kindheit Jesu heißen konnte. Arm. Nr. 11 bezeichnet also wohl ein drittes Buch. In Gel. finden sich 4 Titel, welche hieher gehören: 1) Ev. Jacobi minoris, 2) Ev. Thomae, 3) Liber de infantia Salvatoris, 4) Liber de nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice. Obwohl das erste Buch gewiß nichts anderes als das sogen. Protev. des Jakobus ist, wird dasselbe doch auch unter dem 4. Titel verborgen sein. Die Inhaltsangabe paßt zu genau auf dasselbe und die Dublette hat nichts Auffälliges; denn an Gel. ist von verschiedenen Händen zu verschiedenen Zeiten gearbeitet worden. Der erste Titel war wahrscheinlich schon in der Vorlage enthalten, welche Hieronymus dem Damasus unterbreitete (G. II, 774 A. 5); die 3 übrigen oder wenigsten die 2 letzten, welche weit von den anderen getrennt stehen, werden unter Gelasius oder Hormisdas hinzugekommen sein. Ein so inniger Zusammenhang zwischen Arm. und Sex., wie in der Abtheilung A läßt sich in Abtheilung B nicht nachweisen. Doch ist bemerkenswerth, daß nur Sex. Nr. 16 ebenso wie Arm. 13 die Apokalypse des Petrus an dieser Stelle hat, während Nic. sie unter die Antilegomena des NT's gestellt hat und sie bei Ath. und Gel. völlig fehlt. Ferner steht in Sex. wie in Arm. dieses Buch zwischen einem Kindheitsev. und einem apostelgeschichtlichen Apokryphon. „Die Reisen des Paulus“ Arm. 14 sind = *περίοδος Παύλου* des Nic., aber auch = Sex. 19 *Παύλου πρᾶξις*[1]. Das merkwürdigste Stück ist Arm. 15. Auch hier ist zunächst zu constatiren, daß der Barnabasbrief, welcher hier auf die Paulusakten folgt, in Sex. 18 demselben Buch unmittelbar vorangeht,

1) Ueber den Ausfall bei Ath. s. G. II, 310 und übrigens ebendort II, 865 ff. — Es ist auch zu beachten, daß im Catal. Clarom. ebendort p. 159 Actus Pauli und Revelatio Petri beisammenstehen, wie in Arm., nur in umgekehrter Folge.

und daß derselbe bei Nic. vermöge der dortigen Unterscheidung neutestamentlicher Antilegomena und Apokrypha, welche den übrigen Verzeichnissen fremd ist, von den Paulusakten getrennt ist, dagegen aber mit der Petrusapokalypse zusammensteht Gesch. d. K. II, 299), von welcher er sowohl bei Arm. als bei Sex. nur durch eine einzige Nummer getrennt ist. Neu aber ist, daß hier der Barnabasbrief an der Spitze derjenigen katholischen Briefe steht, welche der Redaktor dieser Liste für apokryph erklärt haben will. Das setzt als Basis, auf welcher das kritische Urtheil fußt, und über welche der Verfasser oder Redaktor dieser Liste hinausführen will, eine Sammlung von katholischen Briefen voraus, zu welcher von Manchen auch Barnabas gerechnet wurde oder gerechnet worden war. Die Voraussetzung könnte der Kanon der alexandrinischen Kirche in der vorconstantinischen Zeit bilden (G. I, 347—351; II, 170. 948—953); das Urtheil aber ist in diesem Punkt dasjenige des Eusebius (h. e. III, 25, 4). Daß Judas neben Barnabas steht, kann nicht auffallen. In der alten alexandrinischen Kirche galt zwar der Judasbr. in jedem Sinn als katholisch (G. I, 319 ff.); aber schon Origenes mußte die Bedenken anderer Kirchen gegen denselben berücksichtigen; Eusebius behandelt ihn überall als Antilegomenon[1]; die Kirche von Antiochien um 380—400 schloß ihn aus, obwohl man ihn dort kannte[2], und in den Kirchen syrischer Zunge hat er erst sehr viel später und auch dann nur in sehr beschränktem Maße Aufnahme gefunden. Unsere Liste unterscheidet sich von den sonst so vielfach verwandten Sex. Nic. Ath. durch unbedingte Verweisung des Judasbr. unter die Apokryphen. Wenn sie daneben den Namen des Thomas stellt, so bedarf es zur Erklärung der auf den ersten Blick verblüffenden Erscheinung nur der doppelten Erinnerung, daß das kirchliche Altertum von einem Brief des Thomas nichts weiß, und daß der Apostel

---

1) H. e. III, 25, 3 cf. VI, 13, 6; 14, 1 (an den beiden letzteren Stellen in unmittelbarer Nähe des Barnabas). Aus II, 23, 25 sieht man, daß Eusebius ihn anerkannt haben wollte; es ist daher nicht zu bezweifeln, daß er in den Bibeln, welche er für Konstantin anfertigen ließ, enthalten war.

2) S. die Synopse des Chrysostomus G. II, 230 und das dort S. 229 A. 3 dazu Bemerkte.

Thomas in den, wenn nicht in Syrien geschriebenen, so doch früh in Syrien verbreiteten Thomasakten beharrlich und in der syrischen Tradition sehr gewöhnlich Judas Thomas heißt. Der Brief des Judas ist eben der des Thomas. Die Interpunktion des Uebersetzers Brosset hinter dem Namen Judas und die Einführung des Thomas als eines davon verschiedenen Briefverfassers ist demnach zu tilgen. Ebenso sicher wird man den Namen des Clemens aus der unnatürlichen Verbindung mit der Abtheilung C loslösen und zum Vorigen ziehen dürfen (oben S. 116 A. 4). Die Erwähnung eines Clemensbriefes oder mehrerer solcher an dieser Stelle kann nicht befremden. Der 1. Korintherbrief des Clemens wurde zur Zeit des Eusebius wie schon früher im Gottesdienst mancher Kirchen gelesen[1], und Eusebius nennt ihn, wie unsere Liste, neben Barnabas und Judas, da wo es sich ausgesprochener Maßen um die Bezeugung der Antilegomena durch Clemens Al. handelt (h. e. VI, 13, 6), rechnet ihn also hier zu den Antilegomenen des NTs. Daß Eusebius ihn in der förmlichen Aufzählung derselben (III, 25) nicht mitgenannt hat, erklärt sich daraus, daß er ihn keiner der beiden Klassen von Antilegomena zutheilen mochte, welche er dort aufstellt, weder denjenigen, welche er für echt hält und recipirt haben möchte, noch denjenigen, welche er für unecht hält und schon deshalb von der Diatheke ausgeschlossen wissen will[2]. Er gilt ihm als echt, soll aber doch nicht zum Kanon gehören. Es mag sein, daß damals die Möglichkeit einer endgiltigen Vereinigung des Clemensbriefes mit dem NT. im ganzen Umkreis der katholischen Kirche bereits ziemlich ferne lag, und zwar ferner, als zu

---

1) H. e. III, 16; IV, 23, 11. Was der confuse Epiphanius haer. 30, 15 sagt, beruht wohl theilweise auf Verwechselung der beiden Korintherbriefe des Clemens mit den Briefen über die Virginität (G. 1 354 A. 1; Lightfoot, S. Clement. I, 370. 409); doch ist nicht wahrscheinlich, daß er die Thatsache der gottesdienstlichen Vorlesung von Clemensbriefen aus Eusebius III, 16 abgeschrieben hat. Er wird davon als einer Praxis gewisser Gemeinden seiner Zeit gehört haben.

2) Ich muß mich hier mit dem Hinweis auf G. II, 645 A. 3 begnügen, in Bezug auf das Verhältnis der Clemensbriefe zum Kanon ebendort I, 351—360. Die Darstellung von Lightfoot, S. Clement I[2], 366 ff. scheint mir bei aller Gründlichkeit im Einzelnen die Thatsachen ohne Noth abzuschwächen.

der Zeit, da Dionysius von Korinth über seine Lesung in der dortigen Gemeinde berichtete (Eus. h. e. IV, 23, 11), und da Clemens Al. den „Apostel Clemens" citirte (str. IV, 107). Daß aber in gewissen Kreisen beide Korintherbriefe des Clemens den ntl. Schriften wesentlich gleichgestellt wurden und somit Eusebius den größeren mit Recht als ein Antilegomenon behandelte, beweisen die Thatsachen der Folgezeit. Der biblische Codex Alexandrinus, welcher die Clemensbriefe hinter die Apokalypse stellt, aber ausdrücklich den biblischen Büchern zurechnet (G. I, 351; II, 289), mag hierin einer sehr viel älteren Vorlage sich angeschlossen haben. Der 85. apostolische Kanon [1], welcher vor dem 6. Jahrhundert verfaßt wurde, stellt beide Clemensbriefe als kanonisch hinter die 7 katholischen Briefe, und die trullanische Synode von a. 692 hat dies nicht, wie Anderes an diesem Kanon, beanstandet. Im Nic. sind sie den ntl. Apokryphen beigezählt [2]. Im J. 1170 wurde zu Edessa ein vollständiges Exemplar des NT's nach der Recension des Thomas von Heraklea geschrieben, in welchem die Clemensbriefe die Stelle zwischen den 7 katholischen Briefen und den Briefen des Paulus einnehmen. Sie sind wohl von jenen durch die gewöhnliche Unterschrift der katholischen Briefe getrennt, und auch in der Unterschrift des ganzen Bandes werden sie besonders genannt, während die 7 katholischen Briefe unter dem Titel der *Πράξεις* mitbefaßt sind. Aber nicht nur die Kanonicität der Clemensbriefe ist hier zu vollem Ausdruck gelangt, sondern auch ihre engere Zugehörigkeit zu den katholischen Briefen ist darin ausgesprochen, daß der erste Clemensbr., nicht ebenso der zweite, in der Ueberschrift als „katholischer Brief des Clemens, Schülers des Apostels Petrus, an die Gemeinde der Korinther" bezeichnet ist [3]. Die von Arm. vorausgesetzte Zugehörigkeit des Clemensbr. zu den katholi-

---

1) G. II, 184—193, besonders S. 186. 189. 193. 295 A. 2.

2) G. II, 301 (Text u. Anm.). Daß sie in der den Listen Sex. Nic. Ath. Arm. zu Grunde liegenden Liste nicht fehlten, erhellt auch daraus, daß in Ath. an der entsprechenden Stelle ein unklares *διδασκαλία Κλήμεντος* sich findet, welche ein ebensolcher Wechselbalg für „Briefe des Clemens" ist, wie die folgenden Didaskalien des Ignatius und des Polykarp die Briefe dieser Männer vertreten.

3) Cf. Lightfoot, S. Clement. I², 130—135.

schen Briefen ist also keine Einbildung eines unwissenden Armeniers, sondern eine geschichtliche Thatsache, von der sich nur schwer sagen läßt, wie weit sie sich in Raum und Zeit erstreckt hat. Leider enthält Arm. keine Liste der kanonischen Bücher. Doch darf man daraus, daß hier so wenig allgemein zu den „katholischen Briefen“ des NT's gezählte Briefe wie Barnabas und Clemens ausdrücklich unter die Apokryphen verwiesen werden, zuversichtlich schließen, daß die viel allgemeiner recipirten, hier aber nicht genannten katholischen Briefe vom Verfasser als kanonisch anerkannt wurden. Sein Kanon umfaßte also 6 katholische Briefe: Jak., 1. 2 Petri, 1—3 Jo., während er Barnabas, Judas und Clemens davon ausschließt. Das ist kein syrischer Kanon, weder derjenige der Peschittha und des Chrysostomus oder der griechischen Kirche Antiochiens um 380—400, welcher nur Jak., 1 Petr, 1 Jo. enthielt, noch derjenige des Theodor von Mopsuestia, des Paulus von Nisibis und des Junilius, welcher außerdem noch den Jak. ausschloß[1], noch derjenige der Philoxeniana in der Recension des Thomas, welcher alle 7 katholischen Briefe umfaßt. Es besteht auch kein, sei es genetischer, sei es antithetischer Zusammenhang zwischen Arm. und jener syrischen Bibel von 1170, welche die Clemensbr. zu den kath. Briefen schlägt; denn auch diese hat außerdem die Vollzahl der kath. Briefe, und einer solchen Combination gegenüber wäre kein Anlaß gewesen, den Barnabas für apokryph zu erklären. Daß dieser überhaupt den Syrern bekannt geworden sei, hören wir nicht. Wir werden also die Heimat dieser armenischen Apokryphenliste nicht in der syrischen, sondern in einer griechischen Kirche zu suchen haben.

Die Kirche, in welcher unseres Wissens zuerst sowohl Barnabas als Clemens in hohem Ansehen standen, ist die alexandrinische; doch ist, was die Zeit des Clemens Al. und des Origenes anlangt, zu bemerken, daß Clemens dort nicht ganz eben so nahe an die apostolischen Schriften herangerückt war, als Barnabas (G. I, 356). Wie Clemens Al. wohl den Barnabas, aber nicht den Clemens in seinen Hypotyposen behandelt hat, so fehlt dem Clemens das Zeugnis, daß er wie

1) Cf. Th. Kihn, Theodor v. Mops. und Junilius S. 65 ff. 374 ff. 478 f.

Barnabas von Origenes und vom Verfasser des Catalogus Claromontanus den katholischen Briefen zugezählt worden ist (G. II, 159. 948 ff.). Gegen eine direkte Herleitung unseres Arm. aus der alexandrinischen Kirche spricht ferner, daß man dieser Liste dann ein unglaublich hohes Alter beimessen müßte; denn zur Zeit des Athanasius scheint in Alexandrien schon kein Bedürfnis mehr vorhanden gewesen zu sein, über Barnabas und Clemens noch ein Wort zu verlieren. Dagegen darf man aus der Art, wie Eusebius über diese Antilegomena spricht, wohl schließen, daß in Palästina und den angrenzenden Gebieten Clemens wie Barnabas noch vielfach zu den katholischen Briefen gerechnet wurden. Wir wissen ferner aus der Geschichte der Petrusapokalypse, daß in Palästina Altertümlichkeiten dieser Art länger als anderwärts sich behaupteten (G. I, 309; II, 813). Auch das, was weiter unten zu der Abtheilung C des Arm. über die Apokalypse des Johannes zu sagen ist, verträgt sich nicht mit alexandrinischer, vorzüglich dagegen mit palästinischer Herkunft des Arm. Dazu kommt endlich noch der an vielen charakteristischen Punkten bisher schon nachgewiesene innige Zusammenhang des Arm. mit Sex. Nic. Ath. Wie diese Listen nicht eine von der andern, sondern allesamt von einer gemeinsamen älteren Grundlage abhängen, so auch Arm. von derselben. Es hat sich gezeigt, daß Arm. näher mit Sex., als mit den unter sich näher verwandten Nic. Ath. zusammengehört. Man wird nicht mit einem Wort sagen können, welches der beiden Paare die Urliste am treuesten bewahrt hat. Die bessere chronologische Ordnung des atl. Theiles in Sex. Arm. im Unterschied von Nic. Ath., wo Abraham gegen das Prinzip der Anordnung gestellt ist, spricht für Sex. Arm. Der thörichte Zusatz zu dem Titel *Ζαχαρίου* in Nic. Ath. (*πατρὸς Ἰωάννου*), welcher in Sex. fehlt, zeigt, daß jene Redaktoren das chronologische Prinzip der Anordnung gar nicht mehr erkannten[1]. Anderer-

1) Aber auch abgesehen von dem Zusatz zum Namen Zacharias d. h. auch wenn der atl. Prophet Sacharja darunter verstanden werden sollte, durfte dieser nachexilische Name nicht wie bei Nic. Ath. vor den theils vorexilischen, theils dem Exil angehörigen Namen Baruch, Habakuk, Ezechiel und Daniel stehen. Dagegen ist weder von Sex., welcher hinter Elias noch 4 Titel hat, noch von Arm., welcher keinen

seits macht die scharfe Unterscheidung zwischen Antilegomena und Apokrypha beider Testamente bei Nic. (verstümmelt bei Ath.), sowohl dieser Sprachgebrauch selbst als seine Anwendung auf Bücher, wie die Psalmen Salomos im AT und die Apokalypse des Petrus, Barnabas und Hebräerev. im NT einen altertümlicheren Eindruck, als die unbedingte Verwerfung dieser oder ähnlicher Bücher in Sex. Arm. Völlig fehlt der Ansatz zu solcher Unterscheidung oder der Rest einer solchen jedoch weder in Sex. noch in Arm. In Sex. werden die, kurz gesagt, deuterokanonischen Theile des AT's als nicht in der Zahl 60 inbegriffen zu einer besonderen Gruppe zusammengefaßt und von den Apokryphen abgesondert. Es gibt also, wenn auch der Name fehlt, Antilegomena des AT's, und sie sind größtentheils identisch mit denjenigen bei Nic. Ath. Indem aber Sex. diese Klasse nicht als außerhalb des atl., sondern als außerhalb des gesamten Kanons stehend bezeichnet, setzt er eigentlich voraus, daß diese Klasse auf beide Testamente sich erstrecke. Aber für das NT wird keine solche Gruppe gebildet, sondern alle Bücher ntl. Titels, welche nicht in den Kanon der 60 Bücher aufgenommen sind, werden in Sex. mit den atl. Apokryphen in einen Topf geworfen. Wie der Verfasser von Arm. über atl. Antilegomena gedacht hat, wissen wir nicht; nur darin stimmt er mit Sex. charakteristisch überein, daß er die Psalmen Salomos, welche bei Nic. Ath. — man darf sagen: noch — in der respectabeln Gesellschaft der atl. Antilegomena sich befinden, unter die Apokryphen geworfen hat. Man darf daher annehmen, daß er auch in Bezug auf die übrigen atl. Antilegomena mit Sex. übereinstimmte. Dagegen stimmt er mit Nic. und, soweit dieser in Betracht kommt, mit Ath. darin überein, daß er erstens die atl. und die ntl. Apokryphen von einander absondert, was für das Ursprüngliche gelten muß, und daß er zweitens eine Gruppe ntl. Antilegomena, wenn auch höchst eigentümlicher Art, bildet. Ich meine die Abtheilung C (Nr. 16—24) des Arm.

Daran ist, wie schon oben S. 116 A. 5 bemerkt, selbstverständlich nicht zu denken, daß dies eine Liste der in den Kanon zu recipirenden Bücher sein solle. Es kann sich nur

---

dieser 4 Titel, sondern statt dessen nur Daniel hat, im geringsten gegen die chronologische Ordnung verstoßen.

handeln um Bücher, welche zwar nicht kanonisch und daher unbedingt verbindlich, aber auch nicht apokryph und daher nach dem Urtheil der Kirche vom 4. Jahrhundert an verwerflich, sondern vielmehr zulässig und sogar mit einer gewissen Auktorität bekleidet sind. Es ist eine Liste von „libri recipiendi" ähnlich derjenigen im Decretum Gelasii[1]. Nur besteht der gewaltige Unterschied, daß unsere Liste Bücher enthält, welche auf Grund ihrer Titel und ihrer Geschichte in der Kirche mit den kanonischen Schriften des NT's ernstlich concurriren könnten, und daß sie viel zu kurz und sonderbar ist, als daß sie für einen Katalog aller orthodoxen und empfehlenswerthen christlichen Schriften gelten könnte. Es ist doch ein Verzeichnis von Büchern, die als „gut und nützlich zu lesen" in irgend welchem Zusammenhang mit der Bibel stehen und auch durch die hiesige Zusammenstellung mit den Apokryphen beider Testamente in einem solchen Zusammenhang belassen werden. Nr. 16 umfaßt zwei jedenfalls enge zusammengehörige Titel. Schon deshalb kann der erste nicht die kanonische Apostelgeschichte bezeichnen, sondern mit einer Sammlung apostolischer Kanones werden nichtkanonische Apostelgeschichten zusammengefaßt, ähnlich wie in Sex. Nr. 17 *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*, welche hier wie dort neben den besonders namhaft gemachten Paulusakten Platz finden (Arm. 14; Sex. 19), ohne jedoch so wie bei Nic. mit diesen unmittelbar zusammengestellt zu werden. — Nr. 17 ist nichts Anderes als die kanonische Apokalypse; denn erstens ist die pseudojohanneische Apokalypse, die sonst noch in Betracht kommen könnte[2], wahrscheinlich jünger als unser Verzeichnis; sie wird auch in keiner einzigen alten Liste kanonischer oder apokrypher Bücher genannt. Zweitens hat zwar der Compilator Ath.

---

1) Ep. pontif. ed. Thiel p. 456: *Romana ecclesia post illas veteris vel novi testamenti, quas regulariter* (*κανονικῶς, κατὰ τὸν κανόνα*) *suscipimus, etiam has suscipi non prohibet scripturas* d. i. die Akten der Concile von Nicaea, Ephesus und Chalcedon, die Werke Cyprians, Gregors von Nazianz etc. Zu vergleichen ist auch die Unterscheidung eines einfachen, nicht zwangsmäßigen *δέχεσθαι* in Bezug auf die Kirchenhistoriker wie Eusebius und eines durch kirchliche Satzung erforderten *δέχεσθαι* in Bezug auf die Verfasser der Evv. und der AG. bei Leontius G. II, 295.

2) Apocal. apocr. ed. Tischendorf p. 70—94; XVIII f.

unter dem Einfluß des großen Athanasius, dessen Namen er angenommen hat, die johanneische Apokalypse in den Kanon, und zwar in fühlbarem Gegensatz zu ihrer Verwerfung von anderer Seite recipirt (Gesch. d. K. II, 307. 316). Aber die Urliste hat anders über dies Buch geurtheilt. In Sex. fehlt die Apokalypse sowohl unter den kanonischen als unter den apokryphen Schriften, bei Nic. dagegen steht sie an der Spitze der Antilegomena. Dies trägt den Stempel des Ursprünglichen im Gegensatz zu dem klüglichen Schweigen des Sex. und der geflissentlichen Rehabilitirung der Apokalypse bei Ath. Da nun Arm. gleichfalls einer Apokalypse des Johannes eine Mittelstellung zwischen kanonischen und apokryphen Schriften anweist, kann hier keine andre Apokalypse gemeint sein, als bei Nic., d. h. die kanonische. Es zeigt sich auch, daß Arm. an diesem Punkt treuer als Sex. und in Uebereinstimmung mit Nic. den Charakter der gemeinsamen Urliste bewahrt hat. Diese ist zu einer Zeit und in einem Lande entstanden, wo die Apokalypse vom Kanon ferngehalten wurde, ohne daß doch ein unbedingtes Verwerfungsurtheil über dieselbe zur Geltung gekommen wäre. Ueber die folgenden Titel weiß ich so gut wie nichts zu sagen. Es scheint mir nicht unmöglich, daß Nr. 18 eine Recension des Liber de transitu oder de dormitione Mariae bezeichnet, etwa eine solche, in welcher die erhabene Stellung der Maria im Kreise der um sie versammelten Apostel mehr als in den gedruckten Recensionen in Anweisungen an die Apostel zum Ausdruck kam. An die Apokalypse des Johannes, deren Unechtheit vorausgesetzt, würde sich dies Buch insofern passend anschliessen, als der Apostel Johannes vielfach oder gewöhnlich als Verfasser des Transitus Mariae figurirt. Unter Nr. 19 kann schwerlich etwas anderes verstanden werden als die Schriften des Areopagiten, und der mir ganz unverständliche „Brief des Timotheus“ (Nr. 20) dürfte seine Existenz einem Misverständnis des armenischen Uebersetzers verdanken. Wahrscheinlich stand in dem griechischen Original: „die Schriften des Dionysius, gerichtet an (geschrieben für) Timotheus“[1]. Ueber Nr. 21—23 ziehe ich es vor, gänzlich zu

1) S. die Widmungen der einzelnen Bücher Migne ser. gr. 3 col. 120. 369. 885. Uebrigens wäre auch an den bei den Syrern und Armeniern verbreiteten Brief des Areopagiten an Timotheus über die Mar-

schweigen[1]. Nr. 24 ist eine Dublette zu dem ersten Titel unter Nr. 15, welche beweist, daß der Redaktor dieser Liste ungeschickt genug aus verschiedenen Quellen geschöpft hat, aus einer Liste, welche gegenüber dem Anspruch des Barnabasbriefs auf eine Stelle unter den katholischen Briefen ihn für apokryph erklärte (so Sex. Nr. 18), und aus einer anderen Liste, welche denselben Brief als ein Antilegomenon (so Nic. Antileg. 4) oder auch als empfehlenswerthes Anaginoskomenon bezeichnete. Wegen dieses Selbstwiderspruchs in Arm. die ganze Abtheilung C als eine von Haus aus fremdartige Zuthat abzuschneiden, empfiehlt sich nicht. Denn erstens hat die Aufstellung einer Gruppe von ntl. Antilegomena neben der Gruppe von ntl. Apokrypha, wie vorhin gezeigt, den größten Anspruch darauf, bereits der Urliste anzugehören, von welcher Arm. jedenfalls in der Abth. A, ziemlich sicher aber auch in der Abth. B abhängig ist. Zweitens weisen in der Abth. C die Titel Nr. 17 und 24 auf dieselbe Urliste zurück; denn bei Nic. nehmen die johanneische Apokalypse und Barnabas die gleiche Stellung unter den Antilegomena ein. Und ist nach dem negativen Zeugnis auch von Sex. die Apokalypse in der Urliste jedenfalls nicht zu den kanonischen Büchern gezählt worden, so muß man annehmen, daß schon die Urliste ebenso wie Nic. und Arm. der Apokalypse irgend eine andere Stelle angewiesen hatte. Es ist also nur anzunehmen, daß sich der Redaktor von Arm. in Abth. C noch unabhängiger von seiner Hauptvorlage gehalten hat, wie in Abth. A und B, und daß er für Abth. C noch eine andere Liste zu Rathe gezogen hat. Zu den fremdartigen, nicht aus der Hauptquelle von Arm. herrührenden Einflüssen gehören vielleicht die apostolischen Kanones (Nr. 16), welche Johannes von Damaskus geradezu zum

---

tyrien des Petrus und des Paulus zu denken cf. Pitra, Analecta IV p. III ff. p. 241. 249. 261. 272. Nur ganz äußerlich läge die Möglichkeit desselben Misverständnisses vor in Bezug auf das Sendschreiben des Dionysius von Alexandrien an seinen Sohn oder Schüler Timotheus *περὶ φύσεως* Eus. h. e. VII, 26, 2; praep. ev. XIV, 23—27. Warum daran jedoch nicht zu denken sei, braucht wohl nicht ausgeführt zu werden.

1) Zu Nr. 21 bemerkt Brosset unter den Additions et rectifications p. XXIII: „Ne faut-il pas lire *Crispos*, comme l'a fait Mr. Patkanian au lieu de *Criapos*“.

NT schlug (Gesch. d. K. II, 295) und sicherlich der Barnabas (Nr. 24), welcher in der Urliste nicht zweimal in ganz verschiedener Umgebung und Beleuchtung vorgekommen sein kann, und dessen auffallend späte Stelle in Abth. C an sich schon dagegen spricht, daß der Arm. ihn seiner Hauptvorlage entlehnte.

Die Urliste herstellen zu wollen, scheint bedenklich. Einige Hauptpunkte glaube ich jedoch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit feststellen zu dürfen:

1. Die Urliste enthielt ein ununterbrochen fortlaufendes Verzeichnis der kanonischen Schriften beider Testamente. Die Bücher waren mit Ziffern versehen (Sex. Nic.) Die Zahl der Bücher betrug entweder 22 + 26 = 48 (Nic.), oder 34 + 26 = 60 (Sex.) Ersteres erscheint als das Ursprünglichere, weil 22 eine uralte Zahl der Bücher des AT's ist und auf einer altertümlichen Art der Zählung beruht[1]. Die Verschiedenheit der Zählung kommt dadurch zu Stande, daß Sex. 4 Regn., Nic. nur 2 Regn., daß Sex. die kleinen Propheten = 12, Nic. = 1 rechnet. Daraus würde sich eine Differenz von (2 + 11 =) 13 statt von (34—22 =) 12 ergeben. Die wirkliche Differenz wird dadurch erreicht, daß Nic. noch Baruch (Nr. 19) neben Jeremia zählt. Abgesehen von dieser minimalen Differenz ist die atl. Liste völlig identisch. Es ist der hebräische Kanon von 22 Büchern, jedoch nach einer uralten, unter den Christen Palästinas schon des 2. Jahrhunderts heimischen Tradition mit Ausschluß von Esther (Gesch. d. K. II, 327). Auch der ntl. Kanon ist in allen Recensionen, abgesehen von der bewußten Abweichung des Ath. in Bezug auf die Apokalypse, und der ebenso vereinzelten Ausnahme des Arm. in Bezug auf den Judasbrief, der gleiche; es ist unser Kanon mit Ausschluß der Apokalypse. Weniger sicher ist die Anordnung: nach Sex. Ath. Evv., AG., Kath., Paul., bei Nic. Paul. vor Kath. Da letzteres die Ordnung bei Eusebius (h. e. III, 25, wogegen III, 3 nicht in Betracht kommt) und, abgesehen von der AG., auch in dem wahrscheinlich derselben Zeit und Gegend angehörigen

1) G. II, 324—342. Daß jedoch auch die Summe der 60 Bücher ziemlich alt und gerade auch in Palästina einheimisch ist, zeigt die Art, wie der Mönch Antiochus sie als die allbekannte behandelt G. II, 292.

Cat. Clarom., erstere Ordnung dagegen die später im Orient fast allein herrschende ist (Gesch. d. K. II, 382 cf. 159), so wird Nic. hier das Ursprüngliche bewahrt haben. Die Ordnung der Evv. ist die unsrige; denn nur eine sonst wenig abweichende Variation des Textes von Sex. stellt Lucas vor Marcus (Gesch. II, 289 A. 1). Die Ordnung der Paul. in der Urliste läßt sich nicht mehr feststellen, da fraglich bleibt, ob sie wie bei Nic., wesentlich ebenso auch bei Ath., als ein einziges aus 14 Briefen bestehendes Buch behandelt, oder wie in Sex. ohne jede Zusammenfassung im einzelnen aufgezählt waren. Ersteres erscheint als das Altertümlichere[1] und daher auch hier Ursprüngliche. Die gleiche Frage entsteht bei Kath., welche Sex. nur hinter einander aufzählt, Nic. und Ath. dagegen als das Buch der 7 katholischen Briefe in eins fassen (cf. Eus. II, 23, 25). Auch diese jedoch zählen sie daneben namentlich auf und zwar in gleicher Reihenfolge wie Sex.[2]. Die Verbannung des Judasbr. aus dieser Gruppe ist eine Eigentümlichkeit des Arm., welche zwar auf hohes Altertum, aber schwerlich auf Zugehörigkeit zur Urliste Anspruch hat.

2. Auf die kanonischen Bücher folgte ein Verzeichnis von deuterokanonischen Büchern, zunächst atl. Namens: *ἀντιλεγόμενα* (nur dies Ath.) *καὶ οὐκ ἐκκλησιαζόμενα*[3] bei Nic., *τὰ τούτων ἐκτός* in Sex.[4], während Arm. für diese Abtheilung nicht vorhanden ist. Der Bestandtheil und die Ordnung der Gruppe ist nicht ganz sicher überliefert. Gemeinsam sind allen Recensionen: 1) Sap. Salomon., 2) Sirach, 3) 4 Bb. Macc. (Sex. Ath., nur 3 Bb. Nic.), 4) Esther, 5) Judith, 6) Tobit. Ursprünglich

---

1) Eus. h. e. III, 3, 5 cf. III, 25, 2; VI, 20, 3; Cyrill. cat. s. G. II, 179 A. 6, jedoch nicht Cat. Clarom. p. 159.

2) Jakobus als ersten in der geschlossenen Reihe kennt schon Eusebius, cf. G. II, 376.

3) Die Bedeutung dieses Wortes = *κανονικά* ist klar aus der Ueberschrift des Ganzen G. II, 297, cf. den Gebrauch von *ἐκκλησιαστικά* bei Leontius G. II, 294.

4) So wesentlich gleich im Generaltitel der Liste und im Sondertitel der Antilegomena G. II, 290 f. ct. Origenes bei Eus. VI, 25, 2 *ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά*, und Athanasius (G. II, 212 l. 59), Can. apost. 85 (G. II, 192 l. 15), weniger vergleichbar Gregor von Nazianz (G. II, 217 l. 39). Es liegt ein jüdischer Ausdruck zu Grunde G. I, 126 A. 2.

gehörten aber auch die Psalmen Salomos dazu (Nic. Ath.); denn die Herabdrückung dieses Buchs unter die Apokryphen (Sex. Arm.) erscheint als das Moderne. Zweifelhaft bleibt, ob auch Susanna (Nic. Ath. gegen Sex. Arm.) dazu gehört. Da Sex. Arm. dies ebensowenig wie Nic. Ath. unter den Apokryphen haben, so müßte die Urliste es entweder unter dem kanonischen Daniel mitbefaßt[1] oder wie Nic. Ath. unter die Antilegomena gestellt haben. Ungewiß ist die Anordnung der Gruppe.

3. In der Urliste folgte hierauf eine Liste der ntl. Antilegomena. Diese Ordnung liegt unmittelbar vor in Nic.; indirekt zeugt dafür auch der theils absichtlich, theils durch Ungeschick in Verwirrung gerathene Ath. (G. II, 308–310). Aber auch Sex. ist ein unfreiwilliger Zeuge für diese Anordnung; denn, wie schon S. 127 bemerkt, der Titel seiner zweiten Abtheilung kündigt eine Aufzählung nicht nur atl., sondern überhaupt biblischer Antilegomena, und zwar vor dem Uebergang zu den Apokryphen, an. Wenn keine ntl. Antilegomena folgen und dagegen mehrere derartige Titel unter den Apokryphen stehen, so kann das nur eine moderne Aenderung sein. Wir gewahren das gleiche Prinzip wirksam in der Versetzung der Psalmen Salomos unter die Apokryphen. Insbesondere aber auf dem Gebiet des NT's wollte man von Antilegomena nichts mehr wissen. Dies spricht Ath. ausdrücklich aus[2], und dies war eine Hauptursache der Verwirrung, in die er gerathen ist. Endlich Arm., welcher nicht die Urliste, aber auch nicht Sex., sondern nur eine mit Sex. verwandte Recension der Urliste verarbeitet hat, bezeugt um so stärker durch seine 3. Abtheilung die ursprüngliche Existenz einer Liste ntl. Antilegomena (oben S. 127 f.). Für den Bestand dieser Gruppe ist Nic. der einzige direkte Zeuge. Die 4 Titel, die Nic. bietet, haben allen Anspruch darauf, der Urliste angehört zu haben: 1) Apokalypse des Johannes, indirekt bestätigt durch Arm. (Nr. 17), auch durch das unnatürliche Schweigen des Sex. und

---

1) So auch Ath. im Widerspruch mit sich selbst, cf. G. II, 303. 309.

2) G. II, 317 *καὶ οὐδὲν τούτων, τῶν ἀποκρύφων μάλιστα* (also nicht nur der Apokryphen, sondern auch der Antilegomena), *ἔγκριτον ἢ ἐπωφελὲς, ἐξαιρέτως τῆς νέας διαθήκης* cf. S. 305.

durch die Revindication des Ath. (s. oben S. 129); 2) Apokalypse des Petrus, bestätigt durch Sex. (Nr. 16) und Arm. (Nr. 13), welche sie unter die Apokryphen versetzt haben; 3) Barnabasbrief, ebenso bestätigt durch Sex. (Nr. 18) und Arm. (Nr. 15 und nochmals 24); 4) Hebräerevangelium, allerdings ohne Bestätigung in den übrigen Recensionen, aber umsomehr geschützt durch die Altertümlichkeit dieser Beurtheilung (cf. G. II, 643—648). Es fragt sich, ob nicht noch andere Bücher, welche in den vorhandenen Recensionen unter den ntl. Apokryphen stehen, in der Urliste hier unter den Antilegomenen untergebracht waren. Vergleicht man die Berichte des Eusebius und Kataloge wie den Claromontanus, so würden den nächsten Anspruch darauf haben: 5) Clemens I oder I. II (Nic. unter den Apokrypha Nr. 7; Arm. Nr. 15 zweiter Titel in unklarem Ausdruck, auch Sex. Nr. 21 und Ath. G. II, 317); 6) Actus Pauli (Nic. 1; Sex. 19; Arm. 14; bei Ath. ausgefallen); 7) irgend etwas von *διδαχή* oder *διδασκαλία* oder *διατάξεις* oder *κανόνες ἀποστόλων* (der erste Titel bei Nic. 6 unter den Apokryphen und bei Ath., einer der letzten bei Arm. unter den Antilegomena 16, eine dunkle Spur bei Sex. 17). Doch hat keiner dieser Titel 5—7 einen sicher begründeten Anspruch auf Zugehörigkeit zu den Antilegomenen der Urliste.

4. Es folgte eine Liste atl. Apokryphen, welche chronologisch geordnet war. Ich setze diejenigen, welche nicht einstimmig bezeugt sind, unter Beifügung der Zeugen in Klammern; die übrigen finden sich in Nic. Ath. Sex. Arm. gleichmäßig:

1) [*Adam* Sex. Arm.]; 2) *Enoch;* 3) [*Lamech* Sex., dafür *Sibylle* Arm.]; 4) *Patriarchen* (nach Arm. die Testamente der 12 Patriarchen); 5) *Gebet Josephs;* 6) [*Testament Moses* Sex. Nic. Ath.]; 7) *Himmelfahrt Moses;* 8) *Eldad und Modad* (so gestellt Arm., im Grunde auch Nic. Ath., die nur einen fremden Titel vorgeschoben haben; vor den Mosesschriften Sex.); 9) [*Abraham* Nic. Ath.]; 10) [*Psalmen Salomos* Sex. Arm., unter den Antilegomenen bei Nic. Ath.]; 11) *Elia* (als „Offenbarung" oder „Geheimnisse" bezeichnet in Sex. Arm.); 12) [Gesicht des *Jesaja* nur Sex.]; 13) [Apokalypse des *Zephanja* Nic. Ath. Sex.]; 14) [Apokalypse des *Sacharja* Sex., mit dem Zusatz „Vaters des Johannes" Nic. Ath.]; 15) [Apokalypse des *Esra* Sex.]; 16) [*Baruch*, *Habakuk*, *Ezechiel* Nic. Ath.]; 17) [*Daniel* Nic.

Ath., „die 7. Vision des Daniel“ Arm.]. Von den in Klammern gesetzten Titeln haben mehr oder weniger begründeten Anspruch auf Zugehörigkeit zur Urliste: Nr. 6, weil ein Mosestitel neben dem andern leicht auf mechanischem Wege in Wegfall kam, zumal auch die Anfangsbuchstaben von *ΑΝΑ*-*ληψις* und *ΔΙΑΘήκη* einander ähnlich genug sind. Daher ist auch in mehreren Hss. des Nic. der zweite Mosestitel ausgefallen (G. II, 292 A. 2). Ferner könnte Nr. 12 trotz geringer Bezeugung ursprünglich sein, weil das Buch erstens von altem und hohem Ansehen war, und weil zweitens auch hier ein Abirren des Auges von *ΗΛΙΟΥ* oder *ΗΛΕΙΟΥ* zu *ΗΣΑΙΟΥ* sehr begreiflich ist, cf. den G. II, 804 A. 2 besprochenen Fall von Vertauschung gerade dieser beiden apokryphen Titel. Ist dem so, dann ist aufs neue bewiesen, daß zwischen diesen Listen ein inniger Zusammenhang der Tradition besteht. Nur Sex. hätte in diesem Fall das Ursprüngliche bewahrt. Gegen die Ursprünglichkeit von Nr. 13 ist nichts zu sagen. Diese Apokalypse existirt in sahidischer Übersetzung. Schwierig ist die Frage zu beantworten, ob Nr. 17 der Urliste angehörte. Die oben S. 120 besprochene Vertauschung einer jüngeren Bearbeitung des „kleinen Daniel“ mit dem Original von Seiten des Arm. ändert nichts an der Stärke der Bezeugung. Aber ebenso stark ist Nr. 14 bezeugt, und eine von beiden Nummern muß spätere Zuthat sein, wie das von Nr. 15 sicher ist; denn dieser apokryphe Daniel gehört nach dem chronologischen Prinzip der Ordnung nicht, wie er bei Nic. Ath. steht, hinter, sondern vor den nachexilischen Sacharja, wie vor Esra. Die Urliste wird also wahrscheinlich enthalten haben Nr. 2, 4 — 8. 11 — 13 und entweder 14 oder 17.

5. Den Schluß bildete ein Verzeichnis ntl. Apokryphen. In dem Maße als ungewiß bleiben mußte, welche ntl. Antilegomena die Urliste enthielt, ist auch der Bestand dieser letzten Gruppe unsicher. Ziehen wir die vorhin S. 134 vermuthungsweise den Antilegomena zugezählten Nr. 5—7 ab, so bleiben für die ntl. Apokryphengruppe der Urliste folgende Titel als wahrscheinlich oder doch möglich übrig: 1) *Thomasevangelium* (Sex. Arm. Nic. Ath.); 2) Protev. des *Jakobus* (nur Sex.). 3) Ein anderes *Kindheitsev.* (nur Arm.). 4) *Akten des Petrus, des Johannes und des Thomas* (Nic. Ath., zusammenge-

faßt als *περίοδοι* [*καὶ διδαχαὶ*] *τῶν ἀποστόλων* in Sex., in anderer Recension *περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων τῶν δώδεκα* G. II, 289 f. A. 1 cf. II, 869; in Arm., wahrscheinlich unter den Antilegomena als Nr. 16 s. oben S. 128). Die übrigen Titel, wie die Evv. des Barnabas und des Matthias und die Apokalypse des Paulus (nur Sex. Nr. 20. 24. 25); der Brief des Judas (nur Arm., während Sex. Nic. Ath. ihn unter den kanonischen Briefen haben), die angeblichen Didaskalien des Clemens (Sex. 21), des Ignatius und des Polykarp (Sex. 22. 23; Nic. 8), der Hirt des Hermas (Nic. 8), die Clementia (Ath.) beruhen zum Theil auf Misverständnissen und Verwechselungen, zum Theil auf Urtheilen, welche nicht die des Verfassers der Urliste waren. Möglich ist aber, daß der eine oder andere Titel an dieser Stelle der Urliste stand. Am ersten möchte man den Hirten hier vermuthen, obwohl er ebenso schwach, nämlich nur durch Nic., bezeugt ist wie das Hebräerev. unter den Antilegomena.

Die Urliste würde demnach etwa folgende Gestalt haben:

I. Kanonische Bücher.

A. Im AT. die 22 Bücher des hebräischen Kanons etwa mit einigen unbewußten Zuthaten (Susanna, Baruch).

B. Im NT: 1) Mt., Mc., Lc., Jo. 2) AG. 3) 14 Paulinen. 4) 7 katholische Briefe. — Keine Apokalypse.

II. Antilegomena (Außerkanonische hl. Bücher).

A. Im AT: 1) Weisheit Salomos. 2) Sirach. 3) 3 oder 4 Makkabäer. 4) Esther. 5) Judith. 6) Tobit. 7) Psalmen Salomos (Anordnung ungewiß).

B. Im NT: 1) Apokalypse des Johannes. 2) Apokalypse des Petrus. 3) Barnabasbrief. 4) Hebräerevangelium. Vielleicht noch 5) 1 Brief oder 2 Briefe des Clemens. 6) Paulusakten. 7) Lehre der 12 Apostel.

III. Apokrypha.

A. Im AT.: 1) Enoch. 2) Testamente der 12 Patriarchen. 3) Gebet Josephs. 4) Testament des Mose. 5) Himmelfahrt des Mose. 6) Eldad und Modad. 7) Apokalypse des Elia. 8) Gesicht des Jesaja. 9) Apokalypse des Zephanja. 10. Apo-

kalypse des Sacharja (des letzten Propheten Mt. 23, 35), oder statt dieser „der kleine Daniel".

B. Im NT: 1) Ev. des Thomas. 2) Akten des Petrus, des Johannes, des Thomas. 3) Hirt des Hermas (?).

Listen, wie die hier besprochenen mit Einschluß der ihnen zu Grunde liegenden Urliste sind nicht bloße Aufstellungen des Kanons, wie eine einzelne Person oder Corporation ihn haben will, oder einfache Beschreibungen des kirchlichen Brauchs irgend eines Kreises, wie Mommsen's Kanon, der Catalogus Claromontanus, die Verzeichnisse des Cyrill von Jerusalem, des Athanasius, des Gregor von Nazianz, des Chrysostomus in der Synopsis u. a. mehr. Sie sind vielmehr der unmittelbare Ausdruck kritischer Beschäftigung mit dem Kanon einer oder mehrerer Kirchen und den verschiedenen Ansichten über denselben, wie der muratorische Kanon, die einschlagenden Kapitel der Kirchengeschichte des Eusebius, das Decretum Gelasii u. a. Die Grenze zwischen beiden Arten von Verzeichnissen ist nicht scharf gezogen und unverrückbar. Ein Verzeichnis wie dasjenige des Amphilochius steht z. B. in der Mitte zwischen beiden Gattungen. Aber auch jene einfachen, rein thetischen Verzeichnisse haben vielfach kritische Studien zur Voraussetzung, und an einigen derselben hat nachträglich eine kritische Feder sich versucht, wie die Zwischenbemerkungen im Can. Mommsen. und die Obeli bei einigen Titeln des Cat. Clarom. zeigen (G. II, 145. 154. 159. 1010. 1011 f.). Gleichwohl hat man den Unterschied festzuhalten. Nur bei Katalogen dieser kritisirenden und raisonnirenden Gattung, wie die hier besprochenen, kann man fragen, was sie als frühere Satzung oder als verbreiteten Brauch oder zu berücksichtigende Ansicht voraussetzten, corrigiren, billigen oder bestreiten. Sehen wir daraufhin die in Rede stehenden Urliste an, so ist zunächst zu constatiren, daß ihr Verfasser den Unterschied des hebräischen und des griechischen Kanons AT's kennt und ihn weder zu Gunsten des letzteren beseitigt, noch verwischt und vertuscht haben will. Er wollte nur den hebräischen Kanon als kanonisch gelten lassen und wies den darüber hinausgehenden Büchern des griechischen AT's ein bescheidenes, aber doch immerhin anständiges Plätzchen außerhalb des Kanons an. Sie sollten ebenso wenig apokryph als kanonisch heißen.

Die Voraussetzung dieses Verfahrens, welches demjenigen des Athanasius ähnlich, aber von diesem völlig unabhängig ist, ist die Unklarheit und der Selbstwiderspruch, worin sich Cyrill von Jerusalem, Epiphanius u. A. in dieser Beziehung bewegen (G. II, 176 f. 221 ff. 331. 333). Die Gruppe der Antilegomena des AT's, die er bildet, hat mit der Gruppe der Anaginoskomena bei Athanasius 5 Titel gemein (Sap. Sal., Sirach, Esther, Judith, Tobit); es fehlen ihr die ntl. Titel des Athanasius (Didache und der Hirt) und dagegen enthält sie Macc. und Psalmen Salomos (s. oben S. 136). Da der Verfasser diese Gruppe von Büchern nicht unter den durch die Bräuche der alexandrinischen Kirche gegebenen Gesichtspunkt der Verwendung im Unterricht der Katechumenen stellt, konnte er auch solche Bücher nennen, welche sich dazu in der That äußerst wenig eigneten. Die Abwesenheit jener beiden ntl. Titel an dieser Stelle bedürfte an sich keiner Erklärung, da die Antilegomena des AT's eine Gruppe für sich bilden; ob sie aber in der ntl. Abtheilung Aufnahme gefunden haben, ist mindestens sehr fraglich (s. oben S. 134). Der Hirt sicherlich nicht, da von den 4 Zeugen überhaupt nur Nic., überdies in ziemlich unklarer Form, ihn erwähnt und zwar nicht unter den Antilegomena, sondern unter den Apokrypha. Wäre dies ursprünglich, so würde hier eine Opposition gegen die Stellung des Athanasius und der alexandrinischen Kirche seiner Zeit zum Hirten vorliegen. Ist der Hirt überhaupt nicht genannt gewesen, so war er in der Umgebung des Verfassers nicht mehr der Rede und Gegenrede werth. Etwas mehr Anspruch darauf, vom Verfasser berücksichtigt und vielleicht sogar unter die Antilegomena gesetzt worden zu sein, hat die Didache (s. oben S. 134). Ist dem so, dann zeigen die Verkleidungen und Verschiebungen, unter welchen dieser Titel bei Sex. Arm. und Ath. vorliegen, daß die Didache in dem Kreise, in welchen die Urliste fortwirkte, nicht lange nach Anfertigung der letzteren in Vergessenheit gerathen ist. Schon hier drängt sich die Erkenntnis auf, daß die alexandrinische Kirche sicher nicht der Boden sei, auf welchem diese Liste entstanden ist. Dazu kommt mehr als eine positive und negative Beobachtung, welche uns nicht nur von Alexandrien weg, sondern auch mit Bestimmtheit nach Palästina weist. So wenig wie die Versetzung der joh. Apokalypse unter die Antilegomena in Alexandrien begreiflich

wäre (s. oben S. 128f.), so begreiflich ist sie in Palästina. Dort hatte sich Eusebius zwischen ihrer Anerkennung als kanonisch und ihrer völligen Verwerfung als apokryph schwankend gezeigt (h. e. III, 25, 2 und 4) und hatte sie zu den Antilegomena gerechnet. Die praktische Folge war der Ausschluß aus dem Kanon. Während man sie, wie Cyrill. in Jerusalem, im volkstümlichen Unterricht mit Stillschweigen überging, wie das auch in der griechischen Kirche Antiochiens und in der syrischen Kirche üblich war, mußte dieser Verfasser eines „catalogue raisonné" in Palästina seinem Widerspruch gegen das Buch einen Ausdruck geben, welcher zugleich besagte, daß das Buch von Anderen wie kanonisch angesehen werde. Ganz ebenso aber urtheilt er über die Apokalypse des Petrus, worüber schon Eusebius viel schroffer geurtheilt hatte, welche trotzdem in palästinischen Gemeinden des 5. Jahrhunderts und unsres Wissens um jene Zeit nur dort die Ehre gottesdienstlicher Lesung genoß[1]. Eben diesen Zustand setzt unsre Liste voraus, wenn sie dieselbe weder mit Stillschweigen übergeht, wie die meisten Bibelkataloge, noch auch für apokryph, sondern für ein Antilegomenon erklärt. Es könnte auch sein, daß der Kritiker solch' eine unkritische Liste vor sich hatte, wie den wahrscheinlich um 300—350 in Palästina oder einem angrenzenden Gebiet verfaßten Cat. Clarom., worin die Apokalypse des Petrus mit anderen in unserer Liste vom Kanon ausgeschlossenen Büchern ohne Unterscheidung an die johanneische Apokalypse und die AG. sich anschloß. In diesem steht auch der Barnabasbrief, sogar vor der joh. Apokalypse als kanonisch, anscheinend als letzter der katholischen Briefe. Unsere Liste erklärt ihn für ein Antilegomenon. Wenn dies auch in Egypten, gegenüber den älteren Traditionen der alexandrinischen Kirche vielleicht noch im 4. Jahrhundert nöthig oder nützlich erscheinen mochte, so weist die Erwähnung des Hebräerevangeliums unter den Antilegomena um so bestimmter nach Palästina[2]. Soweit reichen die mit Sicherheit zu den Antilegomena der Urliste zu rechnenden Titel. Sollten auch die Paulusakten und die Clemensbriefe oder der größere von

1) Cf. G. II, 810—820, in Bezug auf den Cat. Clarom. G. II, 159. 170. 171. 814 f. A. 1.

2) G. II, 642—668, besonders S. 647 f. 659.

ihnen zu dieser Gruppe gehört haben, so würde das wiederum sehr wohl zu den bisher gesammelten Indicien passen[1]. Aber auch wenn sie zu den Apokryphen gerechnet waren, wäre dies in Palästina mindestens ebenso verständlich wie irgendwo sonst. Was die eigentlichen Apokryphen anlangt, so ist insbesondere auch die Erwähnung des Thomasevangeliums, vielleicht des einzigen apokryphen Evangelientitels in der Urliste (oben S. 121), wiederum nur eine Bestätigung des bisher Gewonnenen. Denn eben dieses ist das einzige ntl. Apokryphon, welches Cyrill der Erwähnung werth gefunden hat (G. II, 179). Die apokryphen Apostelgeschichten unserer Liste sind nicht ganz, aber doch beinah dieselben, welche Eusebius und Epiphanius ohne Anspruch auf Vollständigkeit aus einer größeren Masse hervorheben[2]. Es fehlen nämlich hier die Andreasakten, welche jene regelmäßig erwähnen, und dagegen treten die hier an erster Stelle genannten Petrusakten dort mehr zurück. Das vom Verfasser der Urliste für das NT in Betracht gezogene Material ist überhaupt so ziemlich dasselbe, über welches Eusebius zu berichten und zu urtheilen hatte. Die Ordnung der Evv. ist dieselbe', welche wir zuerst bei Eusebius sicher nachweisen können (G. II, 367). Wahrscheinlich verhält es sich ebenso mit der Anordnung der anderen Gruppen des NT's (oben S. 131 f.). Die Siebenzahl der katholischen Briefe liegt hier vor wie bei Eusebius (h. e. II, 23, 25) und bei Cyrill von Jerusalem (G. II, 179). Eusebius hätte diese ganze Liste sich aneignen können; sie entspricht, was die kanonischen Bücher des NT's anlangt, wahrscheinlich genau den Bibeln, welche Eusebius hat anfertigen lassen. Aber, was bei Eusebius im Werden begriffen ist und nicht ohne Schwankungen angestrebt wird, liegt hier wie bei Cyrill als fertiges Ergebnis einer abgeschlossenen Entwicklung vor. Die Liste ist nacheusebianisch. Sind es im übrigen unfraglich lauter griechische Bücher, welche in den verschiedenen Abtheilungen der Liste

---

1) Cf. in Bezug auf Clemens oben S. 123 ff., in Bezug auf die Paulusakten G. II, 865—891.

1) Eus. h. e. III, 3, 2 (Petrusakten); III, 25, 6 (Akten des Andreas, des Johannes und anderer Apostel); Epiph. 47, 1 (Andreas, Johannes, Thomas); 61, 1 (Andreas und Thomas); 63, 2 (Andreas und Andere).

aufgezählt werden, so muß man das Gleiche in Bezug auf das Hebräerevangelium annehmen. Dürfen wir annehmen, was nichts gegen sich und alles für sich hat, daß die Stichenzahlen, welche nur bei Nic. erhalten sind, der Urliste angehörten[1], so ist auch kaum zu bezweifeln, daß der Verfasser ein griechisches Hebräerevangelium in der Hand gehabt hat; denn die Zeilen eines aramäischen Buchs zu zählen, das kaum ein Grieche der in Betracht kommenden Zeiten zu lesen im Stande war, wird ein Solcher sich auch nicht haben einfallen lassen. Dann ist die Liste nach dem J. 390 entworfen worden, um welche Zeit Hieronymus als der Erste das Hebräerevangelium ins Griechische übersetzt hat[2]. Eine frühere Abfassung anzunehmen, sehe ich nicht den geringsten Anlaß. Aber auch sehr viel tiefer herabzugehen ist unmöglich. Denn nach den Zeiten Justinians oder, um eine Auktorität Palästinas zu nennen, nach der Zeit eines Leontius würde in Palästina nicht so leicht Einer gewagt haben, die johanneische Apokalypse vom Kanon rücksichtslos auszuschließen. Abgeschrieben wurden alte Listen, welche längst nicht mehr zeitgemäß waren, oft genug; hier aber handelt es sich um den ersten Entwurf, welcher in allen

1) Die Stichenzahlen rühren jedenfalls nicht von dem Mann her, welcher um 850 der Chronographie des Nicephorus die Liste angehängt hat (G. II, 297); denn es ist ganz undenkbar, daß Einer in so später Zeit alle hier genannten Bücher noch in Händen gehabt haben und ihre Stichen berechnet haben sollte. Ferner sieht man an den übrigen Bearbeitungen der Urliste, welche sämtlich keine Stichenzahlen haben, und den späteren Zuthaten der atl. Apokryphenlisten bei Nic. selbst (G. II, 300 l. 60), daß die späteren Bearbeiter die Stichenzahlen zu berechnen und mitzutheilen nicht geneigt oder nicht fähig waren. Die Stichenberechnung war, wie der Can. Mommsenianus, der Catal. Claromontanus, die nur vereinzelt erhaltenen, aber ein vollständiges System voraussetzenden Stichenangaben im Sinaiticus beweisen, ein im Orient und Occident schon im 4. Jahrhundert sehr verbreiteter Brauch. Daß für Bücher, die seit Jahrhunderten als verworfene Apokrypha gebrandmarkt waren und als solche in den Listen fortgeschleppt wurden, nachträglich noch um 600 oder 800 die Stichen berechnet worden sein sollten, erscheint undenkbar. Die Stichenberechnungen stammen aus den Zeiten, da man sich für die betreffenden Bücher noch lebhaft interessirte und sie, sei es auch nur im polemischen Interesse, eines genaueren Studiums werth hielt.

2) G. II, 650 f. A. 1 unter Nr. III cf. im übrigen S. 647 A. 2; S. 659. 717.

seinen Theilen den Zeitverhältnissen des Verfassers entsprochen haben muß. Vor 550 ist die Urliste entworfen worden. Wahrscheinlich aber haben wir dem Terminus a quo (a. 390) erheblich näher zu rücken, als dem Terminus ad quem. Die Aufnahme des Hebräerev. unter die Antilegomena ist am begreiflichsten um die Zeit und bald nach der Zeit, als der in Palästina lebende Hieronymus dieses Buch wie ein verlorenes Urevangelium aus dem Dunkel hervorgezogen und der griechischen Welt zugänglich gemacht hatte, und als man diesem den Vorwurf machte, daß er ein 5. Evangelium neben den 4 kanonischen einführen wolle (G. II, 654). In der Zeit um 400—450 ist auch alles Andere, was an dieser Liste altertümlich erscheint, die scharfe Unterscheidung der Antilegomena und Apokrypha beider Testamente, insbesondere aber des NT's und die Aufnahme des Barnabasbriefs, der Petrusapokalypse und vielleicht noch anderer Titel in die Liste der Antilegomena, viel begreiflicher als im 6. oder 7. Jahrhundert.

Aus einer ziemlich guten, vielleicht schon 300 Jahre alten Hs. hat um 850 in Palästina ein Bearbeiter der Chronographie des Nic. dieser die Liste angehängt. Es war das aber schon nicht mehr die völlig unveränderte Urliste. Zwar der Kanon beider Testamente war unangetastet geblieben. Aber in die Liste der atl. Apokryphen war der Titel Abraham (Nic. Nr. 6) eingeschoben und am Schluß die Titel Baruch, Habakuk, Ezechiel, vielleicht auch Daniel (Nic. Nr. 11) oder vorher Sacharja (Nic. Nr. 10) angehängt, beides nicht ohne Verletzung des chronologischen Prinzips der Urliste. Aus dem Verzeichnis der ntl. Antilegomena waren wahrscheinlich einige Titel gestrichen und in die Liste der ntl. Apokryphen versetzt (Actus Pauli?, Didache? Clemens? oben S. 134). Die letztere Liste war auch sonst vermehrt um die Namen Ignatius und Polykarp.

Eine sehr ähnliche Recension der Urliste lag dem Verfasser der Synopsis Ath. vielleicht im 6. oder einem noch späteren Jahrhundert vor (G. II, 302—318). Abgesehen von den unfreiwilligen Confusionen dieses Compilators, hat er unter dem Einfluß anderer Auktoritäten und namentlich des 39. Festbriefs des großen Athanasius seine Vorlage darin corrigirt, daß er die Apokalypse wieder in den Kanon aufnahm. Im übrigen war er stumpfsinnig oder tolerant genug, um gedanken-

los abzuschreiben, was ihm vorlag. Eine Bedeutung für die Geschichte des Kanons hat dieses Machwerk nur insofern, als es dem Verf. am Herzen zu liegen scheint, die Apokalypse zu rehabilitiren, und als er durch Tilgung der Gruppe ntl. Antilegomena, deren bloßen Titel er beibehält, die Unfähigkeit der Späteren bezeugt, sich besonders in Bezug auf das NT in die Unterscheidung von Antilegomena (oder Anaginoskomena) und Apokrypha zu finden, welche in der Urliste noch in aller Kraft stand.

Höher steht der Kanon der 60 Bücher. Da diese Liste mit der armenisch erhaltenen nahe verwandt und doch die eine nicht direkt von der anderen abgeleitet werden kann, so hat der Verfasser von Sex. die Urliste wahrscheinlich schon in einer bereits wesentlich veränderten Gestalt vor sich gehabt und andere Aenderungen selbst hinzugethan. Vorgefunden hat er, da er hierin mit Arm. übereinstimmt, die Vermehrung der atl. Apokryphenliste um die Titel Adam und Psalmen Salomos, welche letztere in der Urliste zu den Antilegomena gerechnet waren (Sex. 1. 9: Arm. 1. 8). Hinzugefügt hat er Lamech und Apokalypse des Esra (Sex. 3. 14). Dabei hat er die chronologische Folge innegehalten. Völlig beseitigt hat er die Liste der ntl. Antilegomena, welche in Arm. noch wiederzuerkennen ist (oben S. 127 f.). Da aber auch bei letzterem nur noch eine Spur davon übriggeblieben ist und die entscheidenden Abweichungen von der Urliste in diesem Punkt sich hier gleichfalls finden, so wird es auf die beiden gemeinsamen Vorlagen zurückgehen, wenn auch in Sex. von den 4 mit Sicherheit der Urliste angehörigen Antilegomenen zwei, die Apokalypse des Petrus und Barnabas, in die bei ihm ununterbrochen fortlaufende Apokrypenliste beider Testamente aufgenommen sind (Sex. 16. 18). Die beiden anderen hat Sex. mit Stillschweigen übergangen. Das Hebräerevangelium war wieder in Vergessenheit gerathen, die joh. Apokalypse mochte man nicht wie die Psalmen Salomos unter die Apokryphen versetzen, da der größte Theil der Kirche sie als kanonisch anerkannte. Unter die 60 kanonischen Schriften wollte der Redaktor sie auch nicht einreihen. Wohin sollte er sie stellen, da er in Bezug auf das NT keine mittlere Klasse anerkennen wollte? Es blieb nichts anderes übrig, als gänzlich von ihr zu schweigen. Da dies nicht eine Nachlässigkeit, sondern ein sehr bewußtes Verfahren

ist, so folgt, daß Sex. einer Zeit augehört, wo man einerseits die Apokalypse noch mit bewußter Entschiedenheit ablehnte, andrerseits aber auch sich scheute, ein Verdammungsurtheil über das Buch auszusprechen. Sex. muß noch vor 550—600 geschrieben sein. Die Paulusakten, welche in der Urliste vielleicht unter den Antilegomenen standen, fand Sex. (Nr. 19) ebenso wie Nic. und Arm. bereits unter die Apokryphen gestellt. Aber er hat die Liste der ntl. Apokrypha auch seinerseits vermehrt. An ihre Spitze stellte er das Protev. des Jakobus (Nr. 15); er fügte die um 380 geschriebene Apokalypse des Paulus als Nr. 20 an passender Stelle ein und zwei Evv. des Barnabas und des Matthias als Nr. 24. 25 hinzu. Seine Zusammenfassung der verschiedenen Apostellegenden und zugleich der Didache und anderer ähnlicher Bücher unter einen einzigen Titel (Nr. 17), sowie die sonderbare Bezeichnung der Briefe des Clemens, des Ignatius und des Polykarp, welche er, wie die Vergleichung mit Nic. zeigt, bereits vorfand, als „Lehren" dieser Männer: das alles zeigt eine große Gleichgiltigkeit des Sex. gegen alle diese Schriften. Aber unter a. 550 herabzugehen nöthigt uns auch dies nicht.

Arm. endlich, welcher die von Sex. verarbeitete Recension der Urliste, aber, wie sich S. 130 zeigte, auch noch eine andere Recension der Urliste vorfand, war darin conservativer, als Sex., daß er eine Gruppe von Schriften beibehielt, welche einigermaßen der Gruppe der Antilegomena in der Urliste (und bei Nic.) entsprach. Er behielt in dieser die joh. Apokalypse, welche er somit offener aus dem Kanon ausschloß als Sex., und, einer seiner Vorlagen folgend, den Barnabas. Da aber der Begriff der Antilegomena antiquirt war, hat er diesen vermieden und durch den der „libri recipiendi" ersetzt, wodurch ihm dann möglich wurde, Schriften sehr verschiedener Art mit alten Antilegomenen zusammenzufassen. Die Liste der atl. Apokryphen, welche er in der auch von Sex. verarbeiteten Recension überkommen hatte, vermehrte er um den Titel Sibylle (Nr. 3 an derselben Stelle, wo Sex. Lamech eingeschoben hat). Aus einer anderen Recension der Urliste, welche mit Nic. und Ath. näher als mit Sex. verwandt war, nahm er den Titel Daniel auf. Aber nicht der Verfasser der Liste, welche ich bisher Arm. genannt habe, sondern der armenische Uebersetzer derselben machte daraus „die 7. Vision des Daniel"

(oben S. 118 ff. 135). Uebrigens hat Arm. diese Liste stark gekürzt. Zwar der Ausfall eines Mosesbuchs vor dem andern ist wahrscheinlich mechanisch entstanden (oben S. 117. 135). Aber eine solche Erklärung würde nicht ausreichen zur Erklärung des Arm. im Verhältnis zu Nr. 12 — 16 obiger Gesamtliste (S. 134). Die ntl. Apokryphenliste hat er gleichfalls stark verkürzt. Die Namen Polykarp und Ignatius, welche, wie die Vergleichung mit Nic. zeigt, in der von Sex., also auch von Arm. vorgefundenen Liste enthalten waren, strich er. Was er in seiner Vorlage, abgesehen von den Paulusakten, von apokryphen Apostelgeschichten vorfand, versetzte er unter die libri recipiendi. Das schon in der Urliste dieser Gruppe angehörige Thomasevangelium und die in seiner Vorlage bereits zu den Apokryphen geschlagenen Titel Petrusapokalypse, Paulusakten und Barnabasbrief behielt er bei. Hier aber beginnt seine selbständige Thätigkeit. Er weiß, schwerlich aus seiner Liste, sondern aus anderweitiger Tradition, daß Barnabas und Clemens von Manchen zu den katholischen Briefen gezählt worden sind, wozu er sie nicht mitgerechnet haben will, und er stellt mit ihnen den Judas zusammen, den er, alten Bedenken nachgebend, gleichfalls ausgeschlossen haben will. Ob das an die Spitze gestellte Kindheitsevangelium seine eigene Zuthat ist, oder ob er einen in seiner Vorlage gefundenen Titel wie „Geschichte des Jakobus" so umgeformt hat, muß unentschieden bleiben.

Was die Zeit des Arm. anlangt, so kann er wegen der Hochschätzung der apostolischen Kanones, wenn anders die gewöhnlich so genannten darunter zu verstehen sind, und der Schriften des Areopagiten (Nr. 16. 19) nicht wohl vor 450 geschrieben sein. Etwas weiter herabzugehen, werden wir auch dadurch genöthigt, daß Arm. bereits den altertümlichen Standpunkt der um 400 — 450 entstandenen Urliste in Bezug auf das Dreiklassensystem im wesentlichen überschritten hat, und daß er nicht die Urliste, sondern eine stark veränderte Recension der Urliste zur Vorlage gehabt hat. Andrerseits spricht seine im Vergleich zu Sex. größere Offenheit in Bezug auf die Ausschließung der Apokalypse vom Kanon und seine Kühnheit in Bezug auf den Judasbrief dafür, daß er eher älter als jünger wie Sex. ist. Diese Folgerungen sind freilich zum Theil davon abhängig, wo wir uns Arm. entstanden denken. Nun hat

sich bereits gezeigt, daß Arm. weder der alexandrinischen, noch der antiochenischen, noch einer der nationalsyrischen Kirchen angehören kann (S. 122—126). Es bedarf auch wohl keines umständlichen Beweises dagegen, daß diese Liste in der armenischen Kirche selbst um 500 oder 600 redigirt worden sei. Das allein Wahrscheinliche ist, daß das griechische Original des Arm. gleichfalls, wie die Urliste, in Palästina entstanden ist (s. oben S. 126. 138 f.). Aus den Bedürfnissen und Zuständen der dortigen Kirche erwachsen, wurde die Urliste ebendort auch je und dann den veränderten kirchlichen Zuständen und theologischen Anschauungen, oder auch den individuellen Urtheilen Einzelner in mannigfaltiger Weise angepaßt. Dies darf von derjenigen Recension, welche bei Nic. und Ath. vorliegt, als historisch verbürgt behauptet werden (G. II, 296 f. 308. 311. 315). Das Gleiche ist aber auch für die anderen Bearbeitungen der Urliste anzunehmen; denn warum sollte ein Alexandriner oder Antiochener, da es doch überall Listen unter dem Namen hochgefeierter Männer wie Athanasius und Chrysostomus gab, eine palästinische Liste als Vorlage seiner eigenen Arbeit bevorzugt haben? Ein Alexandriner, welcher seine Apokalypse als kanonisches Buch kannte, oder ein Antiochener, welcher nur 3 katholische Briefe anerkannte, würde diese Liste schon deshalb nicht zu Grunde gelegt, oder, wenn er sie doch bearbeiten wollte, sie an eben diesen Punkten gründlich und unmisverständlich geändert haben. Was nun die Liste der 60 Bücher anlangt, so spricht für deren Entstehung in Palästina außerdem der Umstand, daß gerade die solenne Zahl der 60 kanonischen Bücher zuerst wieder und zwar als eine bekannte Sache bei einem palästinensischen Mönch aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts vorkommt (G. II, 292 f.). Ist nun die von Sex. verarbeitete Recension der Urliste die Hauptvorlage auch des Arm. gewesen, so ergibt sich für diesen gleichfalls Palästina als Geburtsland. Dazu kommt aber noch ein Beweis aus der Analogie, der nicht zu unterschätzen ist. Für die um 850 erfolgte Eintragung des Bibelkanons in die Chronographie des Nic. ist es charakteristisch, daß der Bearbeiter die vorangehenden Listen der Patriarchen geändert, nämlich die Patriarchen von Jerusalem denjenigen von Rom und Konstantinopel vorangestellt hat, während Nicephorus selbst Konstantinopel vorangestellt

und Jerusalem erst an dritter Stelle genannt hatte[1]. Nun gehen aber auch bei Mechithar dem Bibelkanon Patriarchatslisten voran, und die Ordnung ist: Jerusalem, Antiochien, Rom, Alexandrien, Ephesus-Konstantinopel. Mechithar sagt nicht, daß er auch diese Listen an demselben Ort, wie die Bücherlisten gefunden habe; es wäre auch an sich sehr möglich, daß er vorgefundene Patriarchatslisten nach seinen eigenen Gesichtspunkten umgestellt hätte. Aber wer mag es für einen Zufall erklären, daß bei Mechithar ebenso wie in der erweiterten Ausgabe des Nic. eine Liste biblischer Bücher mit Patriarchatslisten verbunden ist, welche Jerusalem an die Spitze der Patriarchate stellen? Es ergibt sich vielmehr, daß diese Verbindung älter ist, als die jüngere Ausgabe des Nic.; denn weder die Patriarchatslisten noch die Bibellisten des Mechithar lassen sich direkt aus der jüngeren Ausgabe des Nic. herleiten[2], ebensowenig aber auch umgekehrt. Die analogen Erscheinungen gehen also auf eine gemeinsame ältere Wurzel zurück. Für die Zeit, wann zuerst man in Jerusalem einen Bibelkanon dieser Art mit den Patriarchatslisten verbunden hat, ist ein ziemlich sicherer Terminus ad quem gegeben. Die Jerusalemische Liste bei Mechithar schließt mit Eustachios[3] aus den Jahren 544—556. Zugesetzt könnte natürlich auch nachträglich noch der eine oder andere Name sein, nicht aber getilgt. Darnach würde auch die Verbindung der bei Mechithar erhaltenen Bücherliste mit den Patriarchatslisten vielleicht auch schon vor 544, jedenfalls aber nicht nach 556 erfolgt sein. Dies stimmt aber vorzüglich zu dem, was sich aus der inneren Kritik der Bücherliste und ihrer Vergleichung mit den verwandten Listen ergibt. Die offenkundige Art, in welcher Arm. die Apokalypse aus dem Kanon, und die Kühnheit, womit er

1) G. II, 297, wo ich mich an de Boor's Untersuchungen angeschlossen habe.

2) In Bezug auf die Bibellisten ergibt sich das aus vorstehenden Untersuchungen. Eine gründlichere Untersuchung der Patriarchatslisten bei Nic. und Mechithar muß ich Anderen überlassen. Obige Behauptung glaube ich selbst vertreten zu können.

3) Bei Nicephorus ed. de Boor p. 126 Nr. 55 heißt er Eustochios. Ueber die Person und Chronologie cf. in Kürze Dict. of christ. biogr. II, 393.

den Judasbrief als apokryph aus dem Kreis der katholischen Briefe verbannt, macht es wahrscheinlicher, daß er um 500 als um 550—600 redigirt worden ist. Wir gewinnen eine Reihe von Urkunden für die Geschichte des Kanons in Palästina. An Eusebius und Cyrill schließt sich, da Epiphanius nur mit Einschränkung hieher zu ziehen ist, allerdings mit einem beträchtlichen Abstand, die Urliste, die ich zu reconstruiren versuchte, um 400—450 an. Diese wurde um 450—500 in die Form gebracht, welche von dem Verfasser der pseudoathanasianischen Synopse etwa im 6. Jahrhundert neben anderen Quellen sehr ungeschickt benutzt und noch um 850 in ziemlich getreuer Abschrift der Chronographie des Nic. angehängt wurde. Eine andere gleichfalls um 450 entstandene Recension wurde etwa um 500 sowohl vom Verfasser des Kanons der 60 Bücher, wie er uns vorliegt, als von dem Verfasser der armenisch erhaltenen Listen ihren Arbeiten zu Grunde gelegt.

III.

Neben das Verzeichnis von Apokryphen, welche im J. 591 aus Syrien in Armenien eingeführt wurden, und die wenig älteren Apokryphenlisten, welche von Jerusalem nach Armenien gelangt sind, stelle ich ein echt armenisches Verzeichnis der kanonischen Bücher. Derselbe Mechithar von Aïrivank berichtet im dritten Theil seiner Chronik zu a. Armen. 536, p. Chr. 1085 von einer mit diesem Jahr beginnenden neuen Kalenderrechnung eines gewissen Vartabied (d. h. Diakonus) Johannes von Haghbat, genannt Sarcavag[1]. Hieran schließt sich Folgendes an.

1) Brosset l. l. p. 95 gibt an der Stelle der Chronik, wo Mechithar dies angemerkt hat, nur den Titel der Liste; die Liste selbst mit dem gleichen nur ein wenig anders übersetzten Titel hat er bereits p. 23 als Einschub in den ersten Theil der Chronik mitgetheilt, um sie neben die vorher besprochene Liste zu stellen. Den Tod des Johannes Sarcavag erwähnt Mechithar p. 97 zu a. 1111 p. Chr., Samuel von Ani ed. Zohrab et Mai p. 78 dagegen zu a. 1130 p. Chr. Andere wieder anders, s. die Anmerkung von Brosset p. 98. Samuel von Ani p. 66. 75. 76 citirt zu den Jahren 903. 1074. 1094 ein historisches Werk dieses Sarcavag. Auf obige Liste machte mich zuerst Carrière, La corresp. apocr. de St. Paul aux Corinthiens (Paris 1891) p. 7 aufmerksam.

Ordre[1] des saints livres, qui ont été verifiés par le vartabied Sarcavag, et que moi, le vartabied Ter Mkhitar, l'historien, j'ai rangés en un tableau[2], en 170 jours.

Les quatre evangélistes:
Jean, grec[3]
Matthieu, hébreu
Marc, latin
Luc, syrien
Les actes des apôtres
Les épîtres catholiques:
Jacques, frère du Seigneur
Pierre lettres 1. 2
Jean 1. 2 à Kyria, 3 à Caius
Jude 1
Ou philomathe Euthalius.
Apocalypse de Jean l'évangeliste.
Il était parmi les frères.
Épître aux Thessaloniciens 1
" " " 2
" " Corinthiens 1
" " " 2
" " " 3
" " Romains
" " Hébreux
" à Timothée 1
" à Tite le Crétois
" aux Galates
" à Philémon
" aux Colossiens
" à Timothé 2.

Ou, suivant une liste trouvée par Clément:
Épître aux Romains
" " Corinthiens 1. 2. 3
" " Galates
" " Ephésiens
" " Philippiens
" " Colossiens
" " Thessaloniciens 1. 2
" " Hébreux
" à Timothée 1. 2
" à Tite le Crétois
" à Philémon.

Le livre de David le philosophe „Exaltons" etc.[4].
Prières par Sahac et Mesrob.
La Messe par S. Mandacouni.
(Fin du Nouveau Testament).

Le Pentateuque de Moïse:
La Genèse
L'Exode
Le Lévitique
Les Nombres
Le Deutéronome.

---

1) Ich gebe oben die spätere Uebersetzung von Brosset p. 95. Er übersetzt p. 23: „Arrangement des livres saints, collationés par" etc.

2) Brosset p. 23 „inscrits . . dans un même tableau". Neben 170 findet sich die Variante 140 p. 96.

3) Brosset schiebt vor die Bezeichnung der Sprache der 4 Evv. cursiv ein *en* ein und bemerkt zu „*en* latin": littéralement „en dalmate".

4) Dazu Brosset: C'est le premier mot du Panégyrique de la croix, Oeuvres p. 103".

Jésus Navén.
Les Juges d'Israel.
Ruth de Moab.
Le 1er livre des Rois, le 2d, le 3e, le 4e.
Le 1er livre des Paralipomènes, le 2d.
Le 1er livre d'Ezdras, le 2d.
Le 1er livre des Macchabées, le 2d, le 3e, le 4e.
Josèphe ou Caliapha (sic) *le Pontife.*
La vision d'Enok.
Les testaments des patriarches.
Les prières d'Aséneth.
Tobie 1.
Judith 1.
Esther 1.
Ezdras, Salathiel.

Job en neuf journées.
Les douze.
David, 150 Psaumes.
Les Proverbes 6.
Esaïe 16.
Jérémie 12.
Ezéchiel 24.
Daniel 6.
Les Paralipomènes 3.
Au sujet de Jérémie, Babylone.
Mort des prophètes 24.
Jésus Sirac 16.
(Fin du Vieux Testament).

Livres subtiles.
Philon 9 livres.
De la providence 40.
etc. etc.

Die einzige Thätigkeit, welche Mechithar in Bezug auf diese Bücher sich selbst zuschreibt, ist die, daß er die bei Sarcavag vorgefundenen Titel in die Form einer Tabelle gebracht habe. Er hat sie also bei Sarcavag nicht in dieser Form, sondern in fortlaufendem Text, wie im muratorischen Kanon, bei Cyrill von Jerusalem und in gewissen Kapiteln der Kirchengeschichte des Eusebius, verzeichnet gefunden. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Angabe: „in 170 Tagen" nicht zu dieser Selbstaussage Mechithars, sondern zu der Aussage über Sarcavag gehört; denn zu dem, was Mechithar daran gethan hat, gebraucht einer vielleicht einige Stunden, aber nicht ein halbes Jahr. Jene Bemerkung Mechithars über seine einzige Arbeit ist also eine parenthetische Zwischenbemerkung. Dies bestätigt die Bemerkung zu Job. Neun Tage hat Sarcavag gebraucht, um an Job fertig zu bringen, was er an den sämtlichen Büchern beider Testamente in 170 Tagen gethan hat[1]. Gleichen Sinn, wie die insoweit deutliche Bemerkung

5) Ich setzte voraus, daß diese Angabe sich nur auf die beiden

zu Job, müssen dann auch die Ziffern hinter den letzten 8 (9?) Titeln der atl. Liste und ebenso die Ziffern hinter Tobias, Judith und Esther haben; denn diese Ziffern, wie 16 hinter Jesaja und Sirach, können ja weder eine Zahl von Abschnitten oder Kapiteln, in welche die betreffenden Schriften zerlegt worden wären, was von der Ziffer 6 hinter Daniel allenfalls gelten möchte (oben S. 118), noch eine Nummer angeben, welche ihnen in einer numerirten Liste zukommt. Diese Ziffern sind nur ganz unvollständig überliefert; soviel aber sieht man, daß sie durchaus nicht gleichmäßig dem Umfang der Bücher entsprechen: 9 Tage hat Sarcavag dem Job, 24 Tage dem Ezechiel gewidmet. Die vorhandenen Ziffern ergeben die Summe von 110 Tagen. Für die Mehrzahl der Bücher, welche keine Ziffer hat, bleiben nur 60 Tage übrig. Sind die Ziffern auch nur ungefähr richtig überliefert, so muß man annehmen, daß Sarcavag viele umfangreiche Bücher wie die historischen Bücher des AT's sehr kurz abgemacht hat. Anderen hat er ein eingehendes Studium gewidmet. Es gewinnt den Anschein, daß Sarcavag den Katalog einer Kirchen- oder Klosterbibliothek in die Hand genommen, mit einem solchen den Bestand der Bibliothek verglichen (collationé, verifié) und bei der Gelegenheit die Bücher theils flüchtig angesehen, von ihrem Vorhandensein und ihrer Vollständigkeit sich überzeugt, theils vollständig und sorgfältig durchgelesen und förmlich studirt hat. Diese Bibliothek enthielt außer den kanonischen und manchen apokryphen Schriften eine beträchtliche Anzahl theologischer, philosophischer, grammatischer Werke, welche Sarcavag als „Livres subtiles" bezeichnet. Es sind vorwiegend griechische, darunter 9 Schriften von Philo, 5 Bücher d. h. sämtliche Werke des Areopagiten, Einzelnes von Gregor von Nyssa, Basilius, Euagrius, Epiphanius, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien; von syrischen Schriftstellern findet sich nur Ephraim; weniges von armenischen Schriftstellern wie Moses von Khorene, David etc.; unter den heidnischen Schriftstellern Aristoteles, Porphyrius, Proclus Diadochus etc. Der

Testamente und nicht auch auf die dritte Abtheilung, die Livres subtiles, bezieht, in welcher sich gleichfalls zu vielen Titeln solche Ziffern finden, wie die oben erörterten hinter manchen Schriften des atl. Kanons. Die Summe dieser Ziffern in der 3. Abtheilung übersteigt die Zahl 1000.

Zeit nach 500 gehört, soviel ich sehe, keiner der genannten Autoren an. Es war also eine zur Zeit Sarcavags recht alte Bibliothek, über welche er berichtet[1].

An der Uebersicht des NT's interessirt zunächst die äußerst seltene Ordnung der Evv.: Jo., Mt., Mc., Lc. Es ist die altegyptische Ordnung, cf. G. II, 371—374. 1013 f. Die im Dienst der fortschreitenden Verbesserung der armenischen Bibelübersetzung unternommene Studienreise des Moses von Khorene hatte vor allem Alexandrien zum Ziel[2]. Die Angabe, daß Lucas syrisch geschrieben habe, ist nach Analogie der anderen Fälle ein Ausdruck für die Tradition, daß er in Syrien und für Syrien geschrieben habe. Zu Grunde liegt die Tradition, daß Lucas ein Antiochener gewesen[3]. Daß er aber darum syrisch geschrieben, würde kein Syrer angenommen haben. Es ist überhaupt in allem wesentlichen nicht ein syrischer, sondern ein griechischer Kanon, welcher hier in armenischem Gewand vorliegt. Die Bemerkung hinter den katholischen Briefen ist bei aller Kürze und Sonderbarkeit unmisverständlich. Es ist ein Exemplar der katholischen Briefe nach der Ausgabe des Euthalius. Da nun dieser bei seiner Arbeit die AG. und die katholischen Briefe zusammengefaßt hatte, wird sich die Bemerkung auch auf die AG. mitbeziehen[4]. Die Ordnung der kath. Briefe ist die gewöhnliche griechische und auch diejenige des Euthalius (G. II, 376).

Die hinter der Apokalypse als ein Buchtitel figurirenden Worte *Il était parmi les frères* sind die Anfangsworte der Erzählung vom Lebensende des Johannes sowohl in der syrischen als in der armenischen Version[5]. Diesen Schlußtheil der alten

---

1) Daß auch die 3. Abtheilung von Sarcavag herrührt, zeigt die Unterschrift p. 25 „Fin des livres subtiles. Souvenez-vous de moi pécheur“.

2) Moses III, 61. 62, cf. Joannes Eph. ed. Douwen et Land p. 103.

3) Cf. Forsch. I, 54 f. A. 3. Mechithar p. 62 sagt: „*Luc* écrit son évangile à Rome et l'achève à Antioche en langue syrienne“.

4) Auf eine genauere Feststellung der Chronologie des Euthalius kann ich mich hier nicht einlassen. Mechithar von Aïrivank bemerkt hinter a. 402 und vor a. 424 p. Chr.: „Euthal d'Alexandrie règle l'index des écrits des apôtres et des actes“.

5) Cf Apocr. acts of the apostles ed. Wright I, 65; II (engl. Uebersetzung), 61; Ecclesiae Ephesinae de obitu Joannis ap. narratio

Johannesakten haben die Armenier von den Syrern erhalten und nach dem Urtheil der Kenner noch im 5. Jahrhundert aus dem Syrischen übersetzt. Die Verbindung aber dieser Legende mit der Apokalypse stammt nicht von den Syrern, welche wenigstens zu der Zeit, in welcher die Legende von ihnen zu den Armeniern gelangte, keine Apokalypse hatten, sondern ist den Armeniern eigentümlich. Es ist dies das einzige ntl. Apokryphon, welches in den armenischen Bibelhandschriften regelmäßig im Anhang des NT's hinter der Apokalypse steht.

Beide Aufzählungen der Paulinen haben das mit einander gemein, daß sie den sogenannten 3. Korintherbrief hinter die beiden ersten Briefe gleicher Adresse ohne jede Unterscheidung von den übrigen stellen. Haben die Armenier nicht nur dies Apokryphon, sondern auch dessen Stellung hinter den kanonischen Korintherbriefen von den Syrern empfangen (G. II, 592—611. 1016 ff.), so weist uns der von Sarcavag vorgefundene und mit den entsprechenden Büchern selbst verglichene Katalog auch hiedurch in die Werdezeit der armenischen Bibel. Wie dunkel ihre Geschichte zur Zeit noch ist, so steht doch soviel fest, daß der Einfluß der syrischen Kirche auf die Gestaltung der armenischen Bibel der allerersten Zeit angehört und im Laufe des 5. Jahrhunderts immer mehr hinter dem übermächtigen Einfluß der griechischen Kirche zurückgetreten ist. An der ersten Liste der Paulinen ist ferner auffällig das Fehlen von Eph. und Philipp. Der Ausfall kann doch nur mechanisch verursacht sein. Standen Philipp. Eph. vor Philemon, oder Eph. Philipp. hinter Philemon, so konnte das Auge des Schreibers Philemon und Philipp verwechseln und dadurch der Verlust der beiden Titel entstehen. Das Princip der Anordnung, welches kräftig genug war, die beiden Timotheusbriefe auseinanderzureißen, kann nur ein historisches gewesen sein. Die eben erwähnte Ungewißheit über die Stellung von Eph. Philipp. verdunkelt die Sache kaum. Mögen die beiden Titel vor oder hinter Philemon ausgefallen sein, so bleibt doch deut-

---

ex versione armeniaca saeculi quinti ed. Catergian, Viennae 1877; meine Acta Joannis p. 239, 1 mit den Noten, auch Gesch. d. K. II, 593 A. 1.

lich, daß die Briefe von 1 Thess. — Gal. von Paulus im Stand der Freiheit, die übrigen in der Gefangenschaft geschrieben sind. Ebenso hatte seiner Zeit Marcion getheilt (G. II, 347). Unter den Gefangenschaftsbriefen aber gebührte dem 2 Tim. jedenfalls die letzte Stelle. Innerhalb der ersten Gruppe schließt sich an Rom. naturgemäß Hebr. an, da man im Altertum aus Hebr. 13, 24 gewöhnlich schloß, daß dieser Brief in Italien geschrieben sei. An die Erwähnung des Timotheus Hebr. 13, 23 schloß sich passend 1 Tim., an diesen wegen der Gleichartigkeit der Adresse und des Inhalts Tit. Daß Gal. in der ersten Gruppe den Schluß bildet, ist auffällig, da Gal. sonst gewöhnlich viel weiter vorne steht[1]. Uebrigens bildet Gal. 6, 17 den passenden Uebergang zu den Urkunden der Leidenszeit des Paulus, welche die zweite Gruppe bilden. Die zweite Liste der Paulinen bietet die etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts aufgekommene, und seit der Mitte des 4. Jahrhunderts überall herrschend gewordene Ordnung (G. II, 355. 358 f. 363). In Bezug auf Hebr. folgt sie dem Brauch der alexandrinischen, nicht dem der antiochenischen und der syrischen Kirche (G. II, 358 A. 3; S. 359 A. 1). Aber auch in dieser Liste findet sich der apokryphe 3. Kor., und auch die hier wiederkehrende Bezeichnung des Titus als Kreter zeigt, daß sie auf armenischem Boden modificirt worden ist. Wer der Clemens sein soll, welcher die Liste fand, weiß ich nicht[2]. Daß Sarcavag oder der Verfasser des von ihm vorgefundenen Katalogs an den berühmten Alexandriner gedacht hat, läßt

1) Cf. G. II, 344. 346. 355 cf. jedoch Theodor von Mopsuestia ebendort S. 360 A. 2.

2) Doch ist richtig, daß die Späteren unter dem Namen Clemens regelmäßig den Alexandriner verstehen (Forsch. III, 58 A. 1). Abgesehen von Clemens Romanus ist er der einzige griechische Schriftsteller dieses Namens bis auf den Hymnendichter Clemens aus der Zeit des Theodor von Studium (Pitra, Anal. II, 166. 180. 181). Man hat dem Alexandrinus auch ziemlich viel angedichtet (Forsch. III, 34 f. 47—61), unter anderem die Anfertigung und Interpunktion von Bibelhandschriften (Anastasius Sinaita griechisch bei Pitra, Anal. II, 208). Möglich ist also, daß man den Armeniern, die nach Alexandrien kamen, aufband, Clemens sei der Urheber der dortigen Ordnung der Paulinen.

sich nicht beweisen. Nur wenn er sagen wollte, daß Clemens der Erfinder dieser Ordnung gewesen sei, könnte eine Tradition des Inhalts, daß die alexandrinische Ordnung des 4. Jahrhunderts und der Folgezeit von dem berühmten Clemens herrühre, zu Grunde liegen. Glaubwürdig wäre diese Ueberlieferung, auch abgesehen von dem 3. Kor. nicht; denn wenn wir auch die Ordnung, in welcher Clemens die Paulinen behandelt hat, nicht genau bestimmen können, so ist doch äußerst unwahrscheinlich, daß er den Hbr. an den Schluß der Gemeindebriefe, statt nach der alten egyptischen Sitte unmittelbar vor oder hinter Gal. gestellt haben sollte [1].

Daß Sarcavag oder vielmehr der von diesem reproducirte Katalog die sonst unerhörte Ordnung der Paulinen voranstellt und die gewöhnliche folgen läßt und zwar, wie es scheint, diese als den Fund oder die Erfindung eines einzelnen Gelehrten, macht den Eindruck hoher Altertümlichkeit. Daß er zum Schluß auch liturgische Schriften [2] als Bestandtheil des NT.'s anführt, hat seine Analogie in einem wahrscheinlich aus dem Orient stammenden lateinischen Katalog [3].

An der atl. Liste bemerkt man eine noch auffälligere Nichtunterscheidung des sonst für kanonisch und apokryph Geltenden. An den Pentateuch und die historischen Bücher bis zu Ezra-Nehemia schließen sich nicht nur die 4 Makk. ohne Andeutung eines Unterschiedes an, sondern sofort auch „Joseph oder der Hohepriester Caliapha" (= Kajaphas), d. h. die jüdischen Antiquitäten und der jüdische Krieg des Josephus, welcher nach einer wohl von den Syrern stammenden Tradition mit dem Kajaphas des NT.'s identificirt wurde [4]. Er be-

---

1) Cf. Forsch. III, 148 f., über die wunderliche Stellung der Pastoralbriefe ebendort S. 150, ferner G. II, 353 A. 1. 2; S. 361.

2) Die Blüthe des „Philosophen" David setzt Samuel von Ani um 490 p. Chr., den Patriarchat des Johannes Mandagouni a. 485—496, den Tod Sahags und Mesrob's a. 467. Von David werden auch in der 3. Abtheilung, unter den „Livres subtiles" noch zwei philosophische Werke: „Les définitions" und „Les substances" angeführt.

3) Cf. G. II, 285. 288. Weniger vergleichbar ist die tendenziöse Einreihung der Constitutiones apost. unter die ntl. Schriften im 85. apost. Kanon G. II, 193, cf. auch S. 295 aus Johannes von Damaskus.

4) Jos. antiqu. XVIII, 2, 2 Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας. Assemani,

schließt die Reihe der atl. Historiker. Eine neue Gruppe, deren Anfang deutlicher ist als der Schluß, beginnt mit den 3 Apokryphen Enoch, Testamente der (12) Patriarchen und „Gebete der Aseneth". Letzterer Titel scheint eine Vermischung des „Gebets Josephs" mit der romanhaften Geschichte seines Weibes Aseneth zu sein[1]. Ist dem so, so haben wir hier die drei ersten Nummern jener um 400—450 in Palästina entworfenen Apokryphenliste, welche ich im vorigen Abschnitt zu reconstruiren versuchte (oben S. 136 Nr. III). Es folgen die Antilegomena oder deuterokanonischen Bücher, Tobias, Judith, Esther (oben S. 136 Nr. II), an welche sich noch ein „Ezra-Salathiel" anschließt d. h. wahrscheinlich der Ezra I der Septuaginta und Ezra III der Vulgata[2]. Es folgen 8 kanonische Titel in wunderlicher Ordnung bis zu Daniel, „die 12" d. h. die kleinen Propheten zwischen Job und Psalmen gestellt. Was weiter folgt, sind wiederum Apokrypha. Die hier genannten Paralipomena sind nicht die Bücher der Chronik, welche schon vorher hinter den Königen genannt waren. *Παραλειπόμενα* ist ein ziemlich vager Titel für allerlei Nachträge und Ergänzungen zu den Hauptbüchern. In einer armenischen Bibel in Wien schließen sich an ein vollständiges AT unter diesem Titel die Testamente der 12 Patriarchen an[3]. Diese können hier nicht gemeint sein, da sie vorher unter deutlichem Titel verzeichnet stehen. Da die letzten 9 Titel der Liste mit Ausnahme des vorletzten eine Ziffer hinter sich haben, welche die Tage an-

---

Bibl. or. II, 165 bezeichnet dies als eine bei den Jakobiten herrschende Meinung und theilt mit, was Dionysius Barsalibi dagegen sagt. Auch Mechithar von Aïrivank in seiner Liste der Historiker p. 25 nennt „Josèphe i. e. Caïapha".

1) Gen. 41, 45. Fabricius, Cod. pseudepigr. VTi I², 775; II, 85. Das Buch ist nach Dillmann, Prot. RE. XII², 366 „auch syrisch vorhanden (Rosen, Cat. codd. syr. musei brit. p. 82), wahrscheinlich auch äthiopisch (Dillmann, cat. codd. aeth. musei brit. p. 4)".

2) Tischendorf I, 578; Lagarde I, 487; Fritzsche p. 1.

3) Nach Jakob Dashian, Katalog der armenischen Hss. der Hofbibliothek zu Wien (1891) enthält Cod. arm. 11 fol. 528—540 „Paralipomena d. h. die bekannten apokryphischen Testamente der 12 Patriarchen". Die ausführlichere, armenisch abgefaßte Beschreibung p. 17—20 gibt unter anderem die Schlußworte dieses Buchs.

zeigen, während welcher sich Sarcavag mit der Lesung und Vergleichung der einzelnen Schriften beschäftigt hat, drängt sich die Vermuthung auf, daß der drittletzte und der vorletzte Titel zusammen einen einzigen bilden: „Les Paralipomènes au sujet de Jérémie, Babylone". Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß wir hier die *Παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου*[1] vor uns haben. Daran schließt sich noch ein Buch „Mort des prophètes", wahrscheinlich das bekannte, dem Epiphanius zugeschriebene Buch.

Wenn erst hierauf schließlich Sirach folgt, so zeigt sich aufs neue, daß die Unterscheidung des Kanonischen von dem Apokryphen und dem in der Mitte zwischen beidem stehenden Dritten, welche in den griechischen Verzeichnissen seit dem 4. Jahrhundert regelmäßig, wenn auch in mannigfaltiger Form und Vertheilung zu finden ist, dem Armenier, welcher diese Liste aufgestellt hat, fremd war. Die Rücksichtslosigkeit, mit welcher hier Josephus mit Moses, Enoch mit Jesaja, Meßgebete armenischer Patriarchen mit den Schriften der Apostel auf gleiche Linie gerückt sind, wird auch durch die merkwürdige Thatsache nur bestätigt, daß die Bücher Koheleth und Hoheslied ohne Gnade aus dem AT. verbannt und mitten unter die „Livres subtiles" versetzt sind. Das altertümliche Gepräge des Ganzen und der Umstand, daß unter den zahlreichen gelehrten Werken der dritten Abtheilung keine einzige Schrift genannt wird, welche nach a. 500 entstanden ist[2], machen es mir wahrscheinlich, daß dieser von Sarcavag vorgefundene Katalog um 500—550 angefertigt worden ist.

---

1) Cf. The rest of the words of Barouch, a christian apocalypse of the year 136 A. D. ed. R. Harris. 1889. In Bezug auf den Titel ebendort p. 27. 47. Das wunderlich angehängte „Babylon" erklärt sich aus dem Inhalt dieses Buchs. Jeremias weilt mit den anderen Exilirten in Babylon.

2) Die jüngsten Namen sind Dionysius der Areopagit, Euthalius (um 450—460), die oben S. 155 A. 2 genannten Armenier und Proclus Diadochus († 485).

Beigabe.

Der griechische und der lateinische Henoch.

Durch Vergleichung eines Citats in der pseudocyprianischen Schrift ad Novatianum mit der äthiopischen Uebersetzung des Henochbuchs und dem Citat im Judasbrief habe ich vor einiger Zeit zu beweisen versucht, daß es im 3. Jahrhundert eine lateinische Uebersetzung des Henoch gegeben habe[1]. Dies ist in erfreulichster Weise bestätigt worden durch die Entdeckung und die neuerdings erfolgte Veröffentlichung eines großen Stücks des griechischen Henoch[2]. Ich stelle den neugefundenen griechischen Text mit den nothwendigen und selbstverständlichen Verbesserungen neben den lateinischen Text bei Pseudocyprian.

῞Οτι ἔρχεται σὺν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων, καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς, καὶ ἐλέγξει πᾶσαν 'σάρκα περὶ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν, ὧν ἠσέβησαν, καὶ σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν λόγων καὶ περὶ πάντων ὧν κατελάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.

Ecce venit cum multis milibus nuntiorum, facere judicium de omnibus et perdere[3] omnes impios et arguere omnem carnem de omnibus factis, impiorum, quae fecerunt impie, et de omnibus verbis impiis, quae de deo[4] locuti sunt peccatores.

Abgesehen von dem Eingang, worin das lateinische Fragment mit der äthiopischen Uebersetzung und dem Judasbrief gegen den griechischen Text übereinstimmt, haben wir bei Pseudocyprian eine ziemlich genaue Uebersetzung des jetzt wiedergefundenen Originals, und nicht ein Citat aus dem Judasbrief.

---

1) Gesch. d. Kanons II, 797—801.

2) Mémoires de la mission archéol. française au Caire IX, 1, 93—136 (a. 1892). Die oben mitgetheilte Stelle steht p. 112. Die Hs. scheibt *οτει . . . αγειοις . . . ασεβις και λενξαι . . εσεβησαν . . . αμαρτωλοι ασεβις.*

3) Der Lat. las also gegen das Zeugnis der Handschrift von Akmîm und der äthiopischen Uebersetzung *ἀπολέσαι* und *ἐλέγξαι.*

4) Lies *eo* statt *deo* cf. Gesch. d. Kanons II, 800.

Die Apologie des Aristides

untersucht und wiederhergestellt

von

Reinhold Seeberg.

Die Apologie des Aristides.

I. Die Überlieferung des Textes.

Im Jare 1878 gaben die Mechitaristen ein Büchlein heraus, welches betitelt war: Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo, ed. Mechitaristae (Venet. 1878). Treuer als die beigegebene lateinische Übersetzung des armenischen Textes in dieser Ausgabe es war, ist die deutsche Übersetzung, welche Himpel in der Theol. Quartalschrift (1880 S. 110 ff.) geliefert hat. Jene Veröffentlichung bot ein großes Fragment aus der von Eusebius erwänten Apologie des Aristides, sodann aber eine Predigt über Luc. 23, 42 f. Wärend letztere schnell und vielleicht vorschnell für unecht erklärt wurde, trat eine Reihe von Gelehrten für die wesentliche Echtheit des Fragmentes der Apologie ein (s. die näheren Nachweise in dem Artikel von Harnack PRE. XVII, 676 f.). Es hat heute kein Interesse mehr, auf jene Diskussion einzugehen, denn die glänzende Entdeckung von J. Rendel Harris, der im Frühjar 1889 in dem Katharinenkloster auf dem Sinai eine vollständig erhaltene syrische Übersetzung der Apologie des Aristides[1] aufgefunden hat, stellt es außer Frage, daß in der Tat jenes Frg. einen Teil der Apologie des alten Aristides ausmacht. Die Freude über diesen Fund wurde aber alsbald erhöht und doch auch getrübt durch die Entdeckung J. Armitage Robinsons, daß in der bekannten im Mittelalter soviel gelesenen Legende „Leben des Barlaam und Joasaph“ der griechische Text der Apologie oder doch große Fragmente desselben erhalten sind.

1) Veröffentlicht in dem 1. Heft des 1. Bandes der von J. Armitage Robinson herausgegebenen Texts and Studies (Cambridge 1891).

Besitzen wir nun auch des alten Aristides Werk in zwei, für einen wichtigen Abschnitt sogar in drei Relationen, so erhebt sich doch wieder bei den grossen Differenzen, welche diese Relationen aufweisen, die Frage, wo wir den echten Aristides zu suchen und ob wir überhaupt Aussicht haben ihn zu finden.

Mit einer an dem Entdecker wolverständlichen Zuversicht trat Robinson sofort für die Ursprünglichkeit des in der Barlaamgeschichte aufbewarten Textes ein. Ihm folgte A. Harnack in zwei Artikeln in der Theol. Litteraturzeitung (1890 Sp. 301 ff. 325 ff.). Dem gegenüber versuchte ich in meiner Abhandlung „Die Apologie des Aristides“ (Neue kirchl. Zeitschrift 1891, S. 935 ff.) nachzuweisen, daß, abgesehen von etlichen Zusätzen und leisen Änderungen, der ursprüngliche Aristides in der syrischen Übersetzung erhalten sei, und daß der griechische Text der Barlaamslegende nichts anderes als eine abkürzende Bearbeitung jenes ursprünglichen Textes sei. In einer bald darauf erscheinenden Recension sprach sich Th. Zahn in demselben Sinn aus, nur noch energischer für den Syrer eintretend (s. Theol. Litteraturbl. 1891, Sp. 1 ff.). Seither hat auch A. Hilgenfeld seine Zustimmung zu der höheren Ursprünglichkeit des syrischen Textes ausgesprochen (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1892, S. 103 ff.), in demselben Sinn hat sich auch Egli geäußert (in derselben Ztschr. 1892, S. 99 ff.); dagegen hat R. Raabe sich im Wesentlichen wieder für den ursprünglichen Charakter des Textes im Barlaam erklärt (Die Apol. des Arist. aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben, in Texte u. Unters. IX, 1, S. 1—97)[1]. Dieses ist augenblicklich der Stand der Frage. Ich habe nun auf den folgenden Blättern den Versuch gemacht, mit Benützung des vorhandenen Materials, die Apologie des Aristides wiederherzustellen, soweit die griechischen Fragmente die Möglichkeit dazu gewären. Es hat sich mir dabei der Ansatz, welchen ich vor Jaresfrist machte, wesentlich bestätigt, nur daß ich jetzt in noch höhe-

---

1) Die Arbeit Raabe's kam mir erst in die Hände, als die meinige so gut wie vollendet war; es konnte daher nur hie und da noch nachträglich auf sie Bezug genommen werden. Seither hat noch Schönfelder in der Theol. Quartalschr. 1892, S. 531—557 eine deutsche Übersetzung des syr. Textes der Apol. geliefert.

rem Maß für die Ursprünglichkeit und Integrität des Textes in der syrischen Übersetzung einzutreten in der Lage bin. Der Nachweis für die Berechtigung dessen wurde in dem dem Text beigegebenen kritischen Commentar eingehend zu erbringen versucht. Hier kann es daher nur meine Aufgabe sein, auf Grund jener Arbeit die Grundsätze darzulegen und zu veranschaulichen, welche mich geleitet oder sich mir ergeben haben. Für Einzelheiten sei daher auf den textkritischen Commentar im Folgenden verwiesen. Es hat nach der Lage der Dinge keinen Sinn, die Frage nach der Echtheit des überlieferten Werkes zu stellen. Nur die Frage nach der Integrität des uns überlieferten Textes kommt in Betracht.

1.

Besitzen wir den ursprünglichen Text des Aristides, und in welcher der vorhandenen Textrecensionen liegt er vor? Auf den ersten Blick ist klar, daß S und A[1] einen nahe verwandten Text bieten, sowie daß die Ursprünglichkeit hiebei auf Seiten von S liegt.

Gleich hier muß nun aber festgestellt werden, daß die Abweichungen bei S im Verhältnis zu G, angenommen daß dieselben sich als Zutaten zu dem Original erweisen lassen, nicht dem syrischen Übersetzer ihre Existenz verdanken, sondern zurückgehen würden auf eine griechische Recension des ursprünglichen Aristides, welche die Grundlage für S und A hergegeben hätte. Der Beweis dafür ist sehr einfach zu erbringen. A wäre jedenfalls später als S, gesetzt den Fall, daß S den Text bearbeitet hätte, nun ist aber A eine Übersetzung aus dem Griechischen (vgl. unten), also wäre nicht der syr. Übersetzer der Interpolator, sondern schon die griechische Vorlage, die er mit A teilt, war interpolirt. Dazu kommt, daß in Stücken und Stellen, welche bei G fehlen, sich deutlich bei S die griechische Grundlage erkennen läßt. Eine Stelle wie I, 2, welche erst durch Rückübersetzung in das Griechische verständlich wird, kommt hier freilich nicht in Betracht, da

1) In Folgendem wird mit G der Text der Barlaamgeschichte, mit S die syrische Übersetzung resp. der derselben zu Grunde liegende griechische Text und mit A die armenische Übersetzung, welche, da ich des Armenischen nicht kundig bin, in Himpels oder Conybeare's (s. unten) Übersetzung (= A*) citirt werden.

man geneigt sein wird, hier eine Auslassung durch G zu constatiren. Wohl aber entscheidet die Form ܡܢ ܦܠܘܛܘܢܘܣ (XI, 6), welche deutlich ein ὑπὸ Πλούτωνος voraussetzt und sich in einem Abschnitt findet, der, falls S überhaupt größere Zusätze gemacht hat, fraglos S auf die Rechnung zu setzen ist. Ebenso wol ܒܝܬ ܐܬܢܝܣ (XII, 2, wo keine Parallele bei G). Hieraus folgt, daß, wenn S eine Bearbeitung ist, nicht der Übersetzer sie vornahm, sondern ein griechisch schreibender Schriftsteller. An diese Vorlage der syr. Übersetzung ist daher in diesem Abschnitt bei S zu denken, wo der Zusammenhang nicht etwa — wie im nächsten Abschnitt — eine Beziehung auf die Übersetzung selbstverständlich macht.

Aber wie verhält sich nun G zu S? Manches scheint bei flüchtiger Erwägung für die größere Ursprünglichkeit von G zu sprechen. G ist vor Allem kürzer. Rechnen wir den Raum, welchen der kritische Apparat in dem Abdruck von Robinson fortnimmt, wegen der Umständlichkeit der syrischen Redeweise zu G hinzu, so umfaßt G $12^1/_4$ Seiten, dagegen S (in der Übersetzung von Harris) 17 Seiten. Dazu kommt, daß, von Einzelheiten abgesehen, G sich im dogmatischenCharakter sowie in der Darstellungsweise deutlich von den von dem Verfasser des Barlaamromans selbst componirten Reden und Lehrdarstellungen, welche der Situation sehr wenig angemessen sind, unterscheidet, vgl. c. 15 p. 110 (Robinson) mit Vita Barl.[1] col. 1028f. 1047. 1078. 905 A. 945. 1028 A. 916 A. 911 D. 912. 1077 BC. Entscheidend aber sind diese Beobachtungen natürlich in keiner Weise[2].

Fassen wir nun den Text von G etwas genauer in das Auge. Durch den christlichen Mönch Barlaam ist Joasaph, der Sohn eines indischen Königs, zum Christentum bekehrt worden. Um ihn von der neugewonnenen Überzeugung abzubringen, wird ein heidnischer Einsiedler, namens Nachor, der

---

1) Da leider auf der hiesigen Universitätsbibliothek der 4. Band von Boissonade's Anecdota fehlt, so bin ich genöthigt, die Vita Barl. im Folgenden nach Migne's Nachdruck (Ser. Gr. tom. 96) zu citiren.

2) Es lont vielleicht angemerkt zu werden, daß bereits J. H. Chr. Schubart in seiner sehr eingehenden Recension der Boissonadeschen Edition der Histor. Barlaami (Wiener Jarbücher der Litt. 1833. 1835. 1836) von der Rede Nachors urteilt, sie sei „vielleicht der anziehendste Teil des ganzen Buches“ (ib. 1836, S. 177).

in Gestalt und Redeweise dem Barlaam zum Verwechseln änlich ist, ausfindig gemacht, welcher in öffentlicher Versammlung sich (als vermeintlicher Barlaam) gegen das Christentum aussprechen soll. Eine Drohung des Prinzen, der in Folge eines Traums das Gaukelspiel durchschaut, bewirkt nun das Wunder Bileams oder seiner Eselin, wie der Erzäler sagt (col. 1105 extr.), an Nachor. Er redet, und was er sagt, ist wesentlich die Apologie des Aristides. Es ist ein feiner Zug, daß der Erzäler für diese wunderbare Rede ein altehrwürdiges Werk verwendet.

Aber er bleibt bei dieser Verwendung der in dem Roman gegebenen Situation durchaus treu. Der Apostel, welcher das Gebiet der Inder bereist hat, wird erwänt (Robins. p. 15, s. zu II, 8; es ist Thomas 864 A), auf die Bekehrung des Königssones wird angespielt (XVI, 3), die σοφοὶ des Königs, welche der Sitzung beiwonen (1101 BC; 1104 A), kommen vor (XVII, 6). Wo S mit „ihr" redet, bleibt G bei der Anrede des Königs (XVI, 5 init.). Die Eigenschaften Gottes kürzte G (I, 3—6) auf das äußerste ab, sich selbst dabei durch den Anfang von c. II verratend, weil in den Unterweisungen des Barlaam davon bereits genügend geredet worden war.

Doch das können nur selbstverständliche Zutaten und Abänderungen von G sein. Einen anderen Eindruck macht schon eine weitere Reihe von Einzelheiten. G drückt sich zarter aus als S. Für die Besudelung von Wasser und Erde durch die Excremente von Mensch und Tier bei S spricht G nur von φυρομένην und μιαίνεται (IV, 2; V, 2). Ein Paradoxon wie S es VIII, 2 bietet (daß grade die Weisheit der Hellenen Grund ihres Irrtums ist), plattet sich bei G zu einem σοφοὶ λέγοντες εἶναι ab. Mythologische Irrungen, wie daß Zeus der Stier der Pasiphae war (IX, 7), oder daß Zeus als Mann zur Antiope gekommen (IX, 7), oder daß Hephästus wegen eines Lacedämoniers bestraft worden sei (X, 5), corrigirt G oder läßt sie fort. Andererseits bietet er S gegenüber auch präcisere Ausdrücke, deren Fortlassung oder Umformung durch S ganz unverständlich wäre, wie etwa daß Hermes ein Dieb gewesen (X, 3), oder er macht etwas deutlicher, wie etwa daß die Juden καὶ νῦν Einem Gott dienen (XIV, 2). Verrät sich in diesem Fall eine genauere Kunde, als sie S besaß, so begegnen uns doch auch Fälle, wo G sicher die Vorlage von S las, one sie aber zu verstehen, so wenn er (XII, 2)

das Suchen der Isis nach dem Osiris in die Zeit verlegt, bevor sie seinen Sarg gefunden hatte, oder wenn er (XII, 8) den Gedanken, daß die ägyptischen Götter sogar von ihren göttlichen Genossen vernichtet werden, so wiedergab, daß sie von anderen Menschen (als ihre Verehrer) verzehrt werden. Oder wie deutlich verrät sich die ändernde Hand bei G, wenn er VIII, 5 nicht von „so beschaffenen" Göttern, wie S, spricht, sondern, weil er das große vorhergehende Stück über die Art der heidnischen Götter (§ 2. 3) bereits früher verwertet hat, nur schreibt: *μὴ ὄντας*? Oder wie begreiflich ist es, daß G aus den Hungersnöten zwischen *πόλεμοι* und *αἰχμαλωσίαι*: *σφαγαί* gemacht hat? Und wie sicher wird man XI, 1 fin. urteilen dürfen, daß *ἐπενδεής* eine Abkürzung von G ist gegenüber dem „des Lones bedürftig" bei S. Wie G hier eine allgemeine Formel an die Stelle eines konkreten Urteils gesetzt hat, so bleibt er in der Darstellung gern einmal gebrauchten Formeln treu. Das Anwenden der Schablone, jenes sichere Merkmal des Fälschers, ist ihm wohl vertraut. Arist. selbst ist, wie seine Ausdrucksweise in der Einzeldarstellung der griechischen Götter zeigt, kein beweglicher Geist gewesen, und sein Übersetzer hat sich auch nicht die Mühe genommen, für synonyme griechische Ausdrücke nach verschiedenen syrischen Wörtern zu suchen (vgl. die Übersetzung von *ἀντιλαβέσθαι* XII, 4; *ῥύσασθαι* XII, 5. *εὐπόρησε* XII, 5. *παρεισάγεται* IV, 6). Wenn nun trotz dessen bei S Mannigfaltigkeit des Ausdruckes dort begegnet, wo G sich in der alten Schablone bewegt, so ist es klar, daß G geändert hat. Zu dem bei Besprechung der Elemente gewönlichen: Nicht Gott sind sie *ἀλλ' ἔργον θεοῦ* (IV, 3. V, 5. VI, 2) fügt S V, 2 fin. bei dem Wasser: „und ein Teil der Welt"; dagegen hat S V, 3 fin. jene ganze Phrase nicht, wol aber G. Auch hier ist handgreiflich die Ursprünglichkeit auf Seiten von S. Ebenso X, 8, wo S für das sonst für die Einfürung der Götter gebräuchliche *παρεισάγουσι*, „sagen" braucht, G aber bei jenem bleibt (ebenso XI, 4 Adonis, wärend XI, 3 S wie G *λέγουσι* haben) oder V, I, wo G ein *ὁμοίως* in der einfürenden Phrase, das dieselbe von den umgebenden Einfürungssätzen unterscheidet, gestrichen hat. Der kritische Commentar bietet eine Fülle einschlägiger Beispiele. Es genügt hier für uns, den Eindruck gewonnen zu haben, daß G nicht nur, wo die Situation des Romanes es er-

heischte, sondern auch anderwärts sich Eingriffe in den Text gestattet hat.

Dieses wird nun vollends deutlich, wenn man, von einzelnem absehend, die Darstellung selbst mit der bei S vergleicht. Obenan ist da die Schilderung der Christen c. XV—XVII zu erwänen. Die vielen lebenswaren und -warmen Züge, welche alle die Merkmale des Altertums so deutlich an sich tragen, hat G fortgelassen, er verstand sie eben nicht mehr. Wozu sollte er erwänen, daß die Christen die Pfänder zurückgeben (XV, 4), daß sie Götzenopferfleisch nicht essen (§ 5), daß ihre Weiber und Jungfrauen rein und sanftmütig sind (§ 6), daß sie sich selbst ihrer Sklaven in Liebe annehmen und sie als Brüder behandeln (§ 6), oder welches Interesse hatte es für ihn, die Fürsorge der Christen für die um des Glaubens willen Gefangenen oder für das Begräbnis der Ihrigen (§ 8) zu schildern, und was wußte er aus dem Zuge, daß die Christen um der Armen willen sich selbst Fasten auferlegen (§ 9), zu machen? Oder man vergleiche nur die Weise, in welcher S den König auf die christlichen Schriften hinweist und die Objektivität seiner Berichterstattung, die Weltbedeutung der Christen betont (XVI, 1. 3f. 5f.), mit den farblosen Worten, die G dafür bietet, um den Unterschied zu empfinden zwischen der Rede eines Mannes, der dem furchtbaren Ernst der Wirklichkeit gegenüber nach überzeugungskräftigen überredenden Worten ringt, und den Worten des Romanschreibers, der seine Leser erbaulich unterhalten will. Man lese weiter die ergreifenden Worte über den Schmerz dessen, der auf sein früheres Sündenleben zurückblickt (XVII, 4), oder man vergleiche die Schlußworte (XVII, 8) bei S, den wirkungsvollen Abschluß mit dem Hinweis auf das nahe Gericht, mit der positiven Wendung bei G: ζωῆς ἀνωλέθρου δειχθείητε κληρονόμοι. Wer hier den absolut sicheren Eindruck der Ursprünglichkeit bei S und einer ziemlich mattherzigen Bearbeitung bei G nicht gewinnt, mit dem ist über kritische aber auch ästhetische Dinge überhaupt nicht viel zu reden.

Wir sind hiemit um einen wichtigen Schritt weitergekommen. In einem größeren Abschnitt hat S fraglos den ursprünglichen Text erhalten, hier ist G mit Sicherheit ein abkürzender Bearbeiter, der sich sehr große Freiheiten seiner Vorlage gegenüber erlaubte. Der Mönch von Jerusalem, dem es zuhöchst

ankommt auf die *ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (1048 B), dann aber auf die Verherrlichung des Mönchs- und Einsiedlerwesens, das in den jetzigen Friedenszeiten der Kirche einen Ersatz für die Bluttaufe des Martyriums bietet (col. 964—965), diesem Schriftsteller waren die angefürten Züge Worte one Sinn und one Kraft, die nur schlecht sein Ideal vom Christentum ausdrückten, daher ließ er sie fort. Dagegen macht S hier den Eindruck völliger Integrität, kein Satz trägt Merkmale eines späteren Ursprungs an sich, kein Satz fällt aus dem Zusammenhang, und für fast alles besitzen wir Parallelen aus der Litteratur des 1. und 2. Jahrhunderts, s. die Noten z. d. St. sowie die Reproduktion des Zusammenhanges der Apol. im 3. Abschnitte. G. ist also nicht blos im Kleinen sondern auch im Großen sehr frei mit seiner Vorlage umzugehen im Stande gewesen. Auf treue Reproducirung derselben kam es ihm gar nicht an, sondern nur auf die passende Beziehung zu den Zwecken seines Romanes. Wer kann ihm daraus einen Vorwurf machen? Ja wäre es nicht im hohen Grade wunderbar, wenn G seine Vorlage anders behandelt hätte?

Es kann einen angesichts dessen durchaus nicht Wunder nehmen, wenn G ein großes Stück der Apologie einfach ausläßt, weil er es bereits früher verwertet hatte (s. zu VIII, 2. 3 vgl. V. B. col. 909 B). Er hatte ja an sich dem Buch gegenüber eine völlig freie Stellung, wie sich z. B. auch darin zeigt, daß er dem Abraham (col. 909 C) die Betrachtung c. I, 1. 2 zuschreibt, und ihn nach dieser stoischen Methode zum Glauben kommen läßt, oder daß er 909 A—C, Barlaam eine Rekapitulation von c. IV—XII in den Mund legt (vgl. die göttlichen Eigenschaften 905 A B). Aber auch das erscheint nur natürlich, daß der Erzähler hie und da Gedanken einer Orthodoxie in die Rede einflocht, welche der Vorlage fremd waren. Dies geschah besonders in dem Abschnitt über das Christentum. Aus der hebräischen Jungfrau wurde die *παρθένος ἁγία*; daß Christus Fleisch aus Maria annahm, konnte häretisch gedeutet werden, G schrieb *γεννηθείς* und fügte dem noch den auch anderwärts von ihm gebrauchten Zusatz *ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως* (vgl. die Stellen im Krit. Comm. zu II, 6) hinzu. Der Tod Christi geschieht *ἑκουσίᾳ βουλῇ*. Für das *ἐξεκεντήθη* der Vorlage (II, 8) trat ein *διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο* (cf. Hebr. 2, 9). Hier, wo zwei Zeugen (S und A) G entgegentreten, ist

sein Verfaren besonders deutlich zu durchschauen. Wenn Arist. als Apologet es besonders geschickt zu machen denkt, indem er die Auferstehung mit einem „und sie sagen" (II, 8) erwänte, so ließ G das natürlich fort. Wenn Arist. davon spricht, daß die Christen Gott den Schöpfer erkennen, so fügt G hinzu: *ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ* (XV, 2). Den Gedanken, daß Gott keinen anderen Gott zum Genossen habe (XV, 2), läßt G als verfänglich bei Seite. Der Christen Gebote nennt er nach der zu allen Zeiten üblichen Weise *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wärend S von Gottes Geboten redet (XV, 3: anders § 9). Kurz eine, wenn auch sehr maßvolle orthodoxe Verbesserung des Arist. durch G steht ganz außer Frage.

Wenn man von hier aus auf den merkwürdigen Abschnitt blickt, den S über das Judentum bietet (c. XIV), so wird man von vornherein für S eingenommen sein müssen. S bietet einen überaus auffallenden Bericht. Was ihm an dem Christentum die Hauptsache war, das haben auch die Juden: die Erkenntnis des einen Gottes und die Liebe zu den Menschen. Anders lernte er es freilich nicht aus der Religionsurkunde der Juden; eine Notiz, welche er anderwärts gefunden, verwendet er dann, um den jüdischen Kultus als Engeldienst zu erweisen. Dagegen gibt G eine kurze Übersicht über die Geschichte Israels, das die ihm von Gott gesandten Propheten und Gerechten getötet hat und schließlich den Sohn Gottes dem Pontius Pilatus überlieferte und ihn zum Tode verurteilte, indem es sich gegen Gott undankbar erwiesen. An ihrer *παρανομία* sind sie zu Grunde gegangen. Lehrreich aber ist auch weiter der Vergleich der Darstellung bei G mit S. *Καὶ νῦν* (darüber wurde schon gesprochen) beten sie einen Gott an. Wärend nun aber S die Juden dadurch ins Unrecht setzt, daß die Art ihres Kultus sie zu Engelanbetern macht, sagt der orthodoxe G: *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν· τὸν γὰρ Χριστὸν ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καί εἰσι παρόμοιοι τῶν ἐθνῶν.* Deshalb also haben die Juden nicht die rechte Gotteserkenntnis, weil sie Christum nicht anerkennen, der doch Gottes Son ist. Das sind Gedanken, die immer wieder dem Judentum vorgehalten worden sind. Wer könnte nun wol auf den Gedanken verfallen sein, sie zu depotenziren bis auf den Rest bei S, oder richtiger so völlig Neues, Unerhörtes an die Stelle zu setzen? Etwa der Übersetzer S? Aber schon zur Zeit des Aphraates war solches zu schreiben un-

möglich (vgl. die Abhandlung über das Passah, den Anfang der Abh. über die Jungfräulichkeit, die Abh. gegen die Juden), ebensowenig in der Zeit Ephräms, cf. die Reden c. scrutat., serm. 3 Opp. VI, p. 200 E. gegen die Häret. Orat. 39, und sicher auch nicht später (vgl. z. B. Jakob v. Sarug in der Übers. v. Gedichten syr. Kirchenv. in der Kemptener Bibl. S. 272 ff.). Oder ging die Änderung von dem Bearbeiter, dessen Recension, wie man annimmt, S und A zu Grunde liegt, aus? Aber wann sollte dieser merkwürdige Mann gelebt haben? Als die geschworenen Feinde der Christen schildert das Martyr. Polycarpi die Juden (13, 1). Daß sie, weil sie Christum nicht haben und ihre eigenen Schriften nicht verstehen, die Christen hassen und verleumden, sagt Justin (Ap. I, 31. 36; Dial. 17. 39. 16. 108. 110. 134), ein törichtes, hartherziges Volk sind sie (Dial. 123. 92 fin. 45. 53), das von jeher gegen Gott ungehorsam war (Dial. 102), das nur mit den Lippen Gott dient (Dial. 39) und sich's am äußerlichen Tun genug sein läßt (Dial. 14. 18. 92), das allezeit die Gerechten wie schließlich Christum verfolgt hat (Dial. 93 p. 340. 136 f). Das ist das vulgäre Bild vom Judentum. Aber auch im Zeitalter des Irenäus und Tertullian[1], des Hippolyt[2] und Origenes[3], des Cyprian[4] oder des Diognetbriefes[5], des Athanasius[6] oder Lactantius[7] oder des Epiphanius[8] und des Chrysostomus[9] war solch ein Urteil kaum denkbar. Aber es ist überhaupt unmöglich, daß S eine Korrektur von G ist, denn die Darstellung von S verrät völligen Mangel an eigener Kenntnis des jüdischen Volkes. Es ist ein tastender Versuch, auch über dieses Volk etwas zu sagen. Wer sich aber in dieser Lage befindet, der wird nimmermehr eine klar und konkret ge-

1) Vgl. z. B. Iren. adv. haer. IV, 12, 1. 4; 33, 1; 18, 4. Tert. Apol. 21. adv. Marc. III, 6. 23. ad. nat. I, 14; de praescr. haeret. 8 cf. adv. Jud. 13. Vgl. auch Minuc. Fel. Octav. 33.

2) De Christo et Antichr. 58 sowie Danielcomm. ed. Bratke p. 38, 33, vgl. damit das maßvolle Urteil Refut. IX, 30.

3) z. B. c. Cels. II, 38. 74. 5; VII, 41; VIII, 29.

4) Quod idola dii non sint 12. 13; de zelo 5 fin. Testim. I.

5) Ep. ad Diogn. 3. 5 fin. 4.

6) Orat. II c. Ar. 42 init. orat. I, 8 med.; de incarnat. 40.

7) Epitome 43. 48. 49.

8) Ancorat. 116.

9) In Rom. hom. 18. 19 vgl. die 8 Homilien wider die Juden.

zeichnete Darstellung, wie sie G hat, welche zudem der eigenen Tendenz des Autors durchaus gemäß war, ändern. Auch hier tritt also die Ursprünglichkeit von S mit aller Deutlichkeit der Bearbeitung, die G geliefert hat, entgegen.

An der Darstellung des Christentums wie des Judentums ist also G auf das sicherste als freier Bearbeiter zu erkennen.

Man hat sich nun aber auf ein Stück aus diesem Zusammenhange berufen, welches die höhere Autorität von G besonders stützen soll. Es ist der Abschnitt II, 6[1] (s. den Text nebst Apparat). Es ist nun richtig, daß G gerade hier wirklich Ursprüngliches bewart hat. S hat den Ausdruck *γενεαλογοῦνται* corrigirt in: „rechnen den Anfang ihrer Religion", er hat *ὁμολογεῖται* durch „genannt" wiedergegeben, er hat *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καταβάς* geändert in „herabgekommen ist Gott vom Himmel". Die erste Korrektur entsprang einem logischen Bedenken, die zweite ist einfach eine Nachlässigkeit, die dritte sollte dogmatischer Klarheit dienen. Aber dem gegenüber sind die Änderungen von G one Frage weit einschneidenderer Art. Zu Jesus Christus fügte G: *τοῦ κυρίου*; *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* blieb erhalten, aber nur weil es fälschlich mit *ὁμολογεῖται* verbunden wurde, für die „hebräische Jungfrau" trat die „heilige Jungfrau" ein, für das Anziehen des Fleisches wurde das dogmatisch korrekte *γεννηθείς*, verstärkt durch *ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως* gebraucht, er hat *διὰ τὴν σωτηρίαν* etc. hinzugefügt, er hat endlich den Satz: „und es wonte in eines Menschen Tochter der Son Gottes" verändert in *καὶ ἀνεφάνη ἀνθρώποις*[2]. Dieses genügt, um zu zeigen, wie harmlos die Ent-

1) Vgl. Robinson S. 78 f.; Harnack, Theol. Littztg. 1890, Sp. 307.

2) Die Originalität der Wendung bei S scheint ihre Echtheit fraglos zu machen. Nun hat Robinson freilich hier G durch A unterstützen wollen. A liest nach der lat. Übersetzung: assumptaque humana natura semetipsum dei filium revelavit. Allein die Übersetzung ist hier wieder ungenau und daher irrefürend. Himpel übersetzt: und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Son Gottes, Conybeare: and was manifested in the nature of humanity the Son of God. Bei dieser Übersetzung liegt es nun sehr nahe, eine Umbildung von S durch A anzunehmen. A wie S reden davon, was in der menschlichen Natur geschehen ist, G weiß nur von einer Offenbarung an

stellungen bei S gegenüber den energischen Korrekturen bei G hier sind. Es war also berechtigt, wenn wir einiges aus diesem Stück oben zur Charakteristik von G verwandten.

Blickt man von dem so gewonnenen Urteil aus auf die Darstellung hin, welche G von der heidnischen Religion gibt, so kann man sich kaum der Gewalt des wider G gewonnenen Präjudizes entziehen. Indessen wäre es ja immerhin denkbar, daß G hier, wo er kein lebhafteres eigenes Interesse hatte, sich der Vorlage treu angeschlossen hat. Freilich steht dem entgegen, daß auch nicht zu begreifen ist, welches Interesse hier S. zu Interpolation und Bearbeitung sollte gefürt haben. Nun aber wird jene Möglichkeit sofort zu Schanden bei einer genaueren Vergleichung der Texte. Überall nämlich, wo Differenzen obwalten, ist es sofort deutlich, daß und warum G geändert hat. Sehen wir z. B. IX, 7 an, den Abschnitt über die Liebschaften des Zeus und die denselben entsprossenen Kinder. S erzält zunächst, in welcher Gestalt Zeus den betreffenden Weibern genaht ist, und erzält dann, welche Kinder er von den einzelnen hatte. G läßt die Namen der Mütter in dem zweiten Teil des Berichtes einfach fort. In § 8. 9 entwickelt dann S sehr ausführlich, welche sittlichen Folgen dieses Treiben des obersten Gottes bei den Menschen gezeitigt hat, G drängt das auf vier Zeilen zusammen. Einen Satz wie X, 9, daß Herakles Hassenswertes gehaßt habe, also dieses ungöttlichen Affektes fähig war, läßt G, weil er ihn nicht verstand, fallen. Einen Gedanken, wie XII, 9, daß die ägyptischen Götter anderen nicht helfen können, weil sie sich selbst nicht halfen, läßt G. fort, er war ja § 3—5 bis zum Überdruß wiederholt worden; und wieder dort (§ 3—5) hat G mit *οὔτε-οὔτε* einen Satz gebildet, der die Hilflosigkeit der Isis, des Osiris und des Typhon aussagt, wärend S jeden einzelnen besonders behandelt. Die Formel *λέγοντες* oder *φασὶ* nach dem *παρεισάγουσι*

die Menschen. Wäre G ursprünglich, so wäre die Ausdruckweise von A gar nicht zu erklären. Ist S ursprünglich, so begreift sich, wie die beiden dogmatisirenden Bearbeiter, wesentlich in der gleichen Richtung sich bewegend, zu ihrer Formulirung gelangten. Daß Gott in dem Mutterleib der Maria wonte, sagte S. A geht in der Richtung, welche der bekannte dem 4. Jarh. nicht fremde Textfehler in 1 Timoth. 3, 16 wies, G endlich ist in seiner Weise ganz frei verfaren.

(bei Einfürung der hellenischen Götter), welche fraglos echt ist, weil S sie zwar gewönlich, aber nicht immer, braucht (vgl. X, 7; XI, 3. 4. 5), hat G fortgelassen, sich aber dabei durch die Beibehaltung des φασὶ in dem ersten Fall, wo es ihm begegnete (IX, 6), verraten. Man vergleiche weiter die einzelnen Götterabschnitte; immer wieder ergibt sich auf das deutlichste die klare Tendenz von G, zu verkürzen und zusammenzuziehen. Wesentlich ebenso wie er die göttlichen Eigenschaften und das christliche Leben behandelt hat, geht er hier mit den griechischen Göttern um, nur daß hier die Vielheit der zu behandelnden Stoffe eine so straffe Zusammenziehung wie dort, unmöglich machte. Er ist dabei nicht ungeschickt zu Werke gegangen, den Stoff von S hat er wirklich im Grossen und Ganzen treu überliefert. Sein abkürzendes Verfaren schließt Zusätze, wo sie ihm als wirkungsvoll erschienen, nicht aus, so X, 8, wo er nochmals in der Kritik, darin übrigens einer sonst von S befolgten, aber gerade hier nicht beibehaltenen Gewonheit folgend, von Dionysos hervorhebt, er sei *μαινόμενος, μέθυσος καὶ δραπετής* gewesen. Aber im Übrigen bleibt es dabei, daß er die Tendenz zu kürzen befolgt hat.

Man könnte ja an sich den oft gebrauchten Grundsatz auch hier anwenden, daß nämlich die kürzere Darstellung die ursprüngliche ist. Doch dieser Grundsatz kann verständiger Weise nur dort angewandt werden, wo die längere Darstellung sich als tendenziös verrät, wo es ihrem Autor auf die Einfürung bestimmter neuer Gedanken ankam. Aber ein Verfaren, wie es S hier geübt haben müßte, wäre m. W. beispiellos. Erweiterungen, die keiner Tendenz dienen, die eben nur die Vorlage, nur etwas wortreicher, reproduciren, könnte doch nur ein moderner Feuilletonist, der zeilenweise bezalt wird, vornehmen; was aber einen alten Bearbeiter, der eine neue Ausgabe der Apologie des Arist. zu veranstalten hatte, zu dieser Methode sollte genötigt haben, ist absolut unbegreiflich. So muß es auch hier sein Bewenden dabei haben, daß G, den wir bereits mehrfach als Bearbeiter erkannt haben, auch in den mythologischen Partien sein Handwerk geübt hat. Die Einzelbetrachtung des Textes, wie wir sie weiter unten vorlegen, weist mit großer Sicherheit in allen Fällen S als die Vorlage nach, aus welcher sich der Text von G begreift.

Doch es bleiben uns, ehe wir zur Gewißheit gelangen, noch zwei Fragen zu besprechen. Nämlich erstens, zu welchem Urteil fürt uns die Betrachtung des Plus von ganzen Abschnitten bei G sowie die Fortlassung ganzer Stücke bei demselben, und zweitens, wenn auch hierin sich die Ursprünglichkeit von S herausstellen sollte, ist nicht die Anordnung der Schrift bei G treuer als bei S (und A) erhalten?

Abgesehen von dem Abschnitt über die jüdische Geschichte, von dem bereits die Rede war, hat G noch zwei größere Stücke vor S. voraus. Die Gegenstände der religiösen Verehrung der Barbaren (bei G: Chaldäer) sind die στοιχεῖα. S behandelt nun die Erde, das Wasser, das Feuer, das Wehen der Winde und die Sonne in einer Weise, welche sich mit G vielfach wörtlich berürt. Nun aber hat S zu Anfang vor der Erde den Himmel und zu Ende nach der Sonne noch den Mond in eigenen Abschnitten behandelt (vor IV, 2 und nach VI, 2).

Hat man die Tendenz auf Abkürzung bei G erkannt, so wirken diese Zusätze frappirend. Sollte S sie ausgelassen haben? Es läßt sich kein Grund dafür finden. Das Schema στοιχεῖα im strengen Sinn war durch Erwänung der Sonne ja doch durchbrochen. Zudem erwänt S selbst (VI, 3) Mond und Sterne. Ein derartiger Grund zur Auslassung kann also unmöglich wirksam gewesen sein. Mit keinem Wort verrät sich auch S als Fälscher. IV, 2 beginnt der Abschnitt sehr entsprechend dem Vorhergehenden mit οὖν. Das δέ bei G böte wenigstens eine gewisse Handhabe; das Raffinement, welches in dieser Verdrängung des δέ läge, wird man S schwer zutrauen. VI, 3 erwänt S in aller Kürze nicht blos den Mond sondern Mond und Sterne. Oder waren die Wiederholungen, welche die in Frage stehenden Abschnitte bei G boten, S langweilig und er ließ sie daher fallen? Aber S hat dafür kein so feines Sensorium gehabt, wie die lange Reihe der griechischen Götter, speziell das fragliche Stück XI, 5. 6, beweist. Und gesetzt, jene Annahme wäre zutreffend, wäre es wirklich verständlich, daß S grade den ersten Abschnitt fallen ließ, der zudem einen so schönen Gegensatz zur Erde bildete?

Aber läßt sich denn bei dem Verf. der Barlaamgeschichte ein innerer Grund denken, hier ein anderes Verfahren zu beobachten als bisher? Die Geschichte spielt in Indien, der Autor aber meinte zur Darstellung dortiger Verhältnisse, wie

schon die von ihm gebrauchten Namen zeigen, auch syrische und persische Farben verwenden zu dürfen. Zu diesem orientalischen Anstrich, den er dem Roman zu geben versucht (seine Chaldäer sind Perser, vgl. Zotenberg, Notices et extr. XXVIII, p. 58 f.), stimmt es nun auch, daß Nachor Himmel und Mond noch hinzufügt zu dem, was die Vorlage bot. Dafür aber, daß hier wirklich ein Zusatz von G, und nicht eine Fortlassung von S vorliegt, gibt es zwei kaum widerlegliche Beweise. Erstens ist nämlich der Abschnitt über die Elemente von dem Romanschreiber bereits früher verwertet worden. Dort nun hat er geschrieben: *οἱ μὲν τῷ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄστροις (λατρεύοντες) . . ., οἱ δέ τῷ πυρὶ καὶ τοῖς ὕδασι καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις τῆς γῆς, ἀψύχοις καὶ ἀναισθήτοις οὖσι* (col. 909 A). Sein Exemplar des Arist. hat er hier zur Hand gehabt, denn wenige Zeilen darauf folgt ein wörtlich genaues Citat. Er nennt nun, oben anfangend und dadurch die Reihenfolge bei Arist. umkehrend, zuerst die Gestirne, wie sie gerade so S (VI, 2. 3) bietet, darauf folgt Feuer und Wasser und die Erde wird benützt, um mit ihr alle Elemente als Gegenstände heidnischer Gottesverehrung zu bezeichnen. Hier fehlt also nur das Wehen der Winde, das natürlich leicht fortgelassen werden konnte, — und der Himmel. Also las G. keinen Himmelsabschnitt in seinem Aristides. Daß er ihn hätte fortlassen sollen, ist im Zusammenhang jener Rede nicht wol verständlich.

Dieses Resultat wird zweitens bestätigt und zugleich auch für den Mondabschnitt der Beweis der Unechtheit erbracht durch die genaue Betrachtung des Textes der beiden fraglichen Stücke. Beide Stücke erweisen sich nämlich als geradezu sklavisch abhängig von dem Abschnitt über die Sonne sowie von dem Stück über den Menschen. Zumal das Mondstück ist fast eine Doublette zu dem Sonnenstücke. Die drei ersten Zeilen sind, abgesehen von dem einen Namensunterschied, Buchstaben für Buchstaben identisch. Die folgende Zeile findet sich wörtlich so bei der Sonne wieder. Dann folgen zwei Ausdrücke, welche bei der Sonne nicht stehen, dann ist für *ἐκλείποντα τοῦ φωτός* geschrieben: *ἐκλείψεις ἔχουσαν*. Der Schlußsatz ist wieder identisch, wie ihn übrigens G bei allen Elementen hat. Es ist nun wirklich nicht denkbar, daß Arist. sechs Zeilen geschrieben, die sich, abgesehen von zwei Vokabeln,

buchstäblich so in den vorhergehenden $7^1/_2$ Zeilen fanden. So sehr er sich wiederholt, so wäre dieses Verfaren beispiellos. Der Mondabschnitt ist sicher von dem Romanschreiber selbst verfaßt worden, oder er ist vielleicht gar erst von einem Abschreiber der Barlaamgeschichte fabricirt worden.

Änlich verhält es sich mit dem Stück über den Himmel. Der erste Satz ist aus dem Sonnenstück entlehnt. Daß er aus vielen Teilen besteht und deshalb auch Welt genannt wird, ist entlehnt aus dem Passus über den Menschen, wo G daher natürlich dieses fortstreichen mußte. Daß dieses aber der Zusammenhang ist und nicht umgekehrt S den Himmel plünderte, um den Menschen zu schmücken, beweist der Wortlaut: „besteht der Mensch aus den vier Elementen und aus Seele und Geist, und deshalb wird er auch Welt genannt". Dafür G vom Himmel: *καὶ ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται.* Es ist m. E. unfraglich, daß hier nicht aus dem allgemeinen *πολλά* die konkreten Stücke bei dem Menschen geworden sind — *πολλά* konnte ja auch von ihm sehr wol, one Veränderung, gesagt werden —, sondern daß das Umgekehrte der Fall ist, zumal wenn man die sich anschließenden Worte bei S (über den Menschen) beachtet: „und one einen von diesen vier Teilen besteht er nicht". Der folgende Satz *ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει* ist ebenfalls dem Abschnitt über den Menschen entnommen. Das folgende Stück, daß sich die Gestirne am Himmel ordnungsmäßig bewegen und dadurch Sommer und Winter hervorbringen, ist originell, aber die Wörter *δύνουσι καὶ ἀνατέλλουσι* entstammen wieder dem Stück über die Sonne. Auch hier liegt also starke Abhängigkeit von anderen Stücken vor. Das Verräterische ist dabei, daß die betreffenden Wendungen (bei S) dem Stück über den Menschen bei G fehlen. Da sie nun dort sicher ursprünglich sind, so hat G sie weggelassen, weil er sie bereits anderwärts verwandt hat. Man kann dem allerdings entgegenhalten, daß der Mensch bekanntlich *μικρὸς* oder *βραχὺς κόσμος*, nicht aber *κόσμος* schlechthin genannt werde, daß somit hier doch ein Anzeichen dafür vorliege, daß die betr. Sätze ursprünglich ihre Stelle im Himmelsstück gehabt haben. Dieser Einwand kann durch die Beobachtung verstärkt werden, daß *κόσμος* in der Tat auch als Bezeichnung des Himmels gebraucht wird (z. B. Plato Timäus p. 28 B. 40 A.; Xenoph. Memorab. I, 1, 11; Diog. Laert. Vit. phil. VIII, 1, 25 p. 48).

Allein dieses reicht doch nicht hin, um die Ursprünglichkeit der Worte im Himmelsabschnitt zu erweisen, weil dieser Abschnitt ja auch von dem Sonnenstück abhängig ist und weil er auch sonst, wie gezeigt, dringend verdächtig ist. Dazu kommt, daß etwas wirklich Stichhaltiges sich gegen die Ausdrucksweise im Abschnitt über den Menschen bei S nicht einwenden läßt. War dem in philosophischer Terminologie nicht unbewanderten Verf. die Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos bekannt, so konnte er wol hier, wo es sich darum handelte, daß der aus den Elementen zusammengesetzte Mensch nicht Gott, sondern vielmehr Welt ist, nur das *κόσμος* aus jener Terminologie entnehmen; nicht darum, daß der Mensch eine Welt im Kleinen, sondern darum, daß er Welt ist, handelte es sich ihm. Daß aber der Bearbeiter G, dem es darauf ankam, möglichst aus altertümlichem Material den Himmelsabschnitt herzustellen, diese Worte für überflüssig bei dem Menschen und für passend bei dem Himmel hielt, versteht sich sehr leicht. — Somit ist erwiesen, daß die Stücke über den Himmel und den Mond nicht dem ursprünglichen Arist. angehört haben, sondern ein Werk des Romanschreibers sind.

Haben wir hier zwei Stücke als Zusätze von G mit Sicherheit erkannt, so fragt es sich weiter, wie es sich mit den beiden Abschnitten über Rhea und Kore verhält, welche S hat, die aber bei G spurlos verschwunden sind.

Was zunächst das Stück über Rhea anlangt, so kann man wider dasselbe geltend machen, daß es sich um Sagen orientalischer Herkunft handelt, welche S vielleicht für erwänenswert hielt, änlich wie der Syrer Tatian (Orat. c. 8); man kann sodann darauf aufmerksam machen, daß der ganze Passus nichts Originelles enthält, er läuft fast ganz parallel dem § 3 (Aphrodite): der irdische Liebhaber, die Klage, die Onmacht ihm, geschweige denn Anderen zu helfen. Der Schlußsatz, der dieses als „schimpflich“ bezeichnet, hat seines gleichen ebenfalls § 1. 2. Dem gegenüber ist aber zu sagen, daß des Kultus der *μήτηρ θεῶν λεγομένη* doch nicht ganz selten bei Griechen wie Römern Erwänung geschieht (Justin. Ap. I, 27; Theophil. ad Autol. III, 8; I, 9; Minuc. Felix Oct. 22 vgl. 6; Tertull. Apol. 15; Arnob. adv. nat. V, 6 ff.; Lactant. Instit. I, 21, 16; Augustin. de civ. dei VIII, 25 f.), sodann daß die hier gebrauchte Bezeichnung „Mutter der Götter“ selbst ihre Parallele in den

angefürten Stellen des Theophil. findet, daß aber andererseits, indem die Onmacht, nicht die Schamlosigkeit der Rhea und ihres Kultus betont wird, der Sache eine originelle Wendung gegeben ist, ferner daß nichts in unserem Abschnitt ein sonderliches Interesse oder eingehendere Kenntnisse verrät. Stammt dieser Absatz nicht vom Autor, der seine Lieblingsgedanken, daß die heidnischen Gottheiten kraft- und machtlose Wesen sind, abermals illustriren wollte, so ist nicht verständlich, wozu S ihn einschob. Hier lag keine Lücke vor, die man meinte ausfüllen zu sollen, wie G das durch die Abschnitte über den Himmel und Mond getan hat. Und um so weniger kann an Derartiges gedacht werden, da Rhea ja bereits einmal als Stammmutter der Barbaren erwänt wurde (II, 3). Ich glaube nicht, daß man dem Übersetzer oder einem Bearbeiter es zutrauen darf, daß er sie dann doch von sich aus zu einer griechischen Göttin stempelte. Es bleibt also nur übrig, auf die Willkür des Autors zu rekurriren.

Es ist nun aber weiter klar, daß § 5 steht und fällt mit § 6. Ist § 6 echt, so ist es auch § 5 und umgekehrt. Auf den Inhalt gesehen, ist § 6 ganz ebenso der Originalität baar wie § 5. Kore wurde von Pluto geraubt; die sich selbst nicht helfen konnte, kann Anderen erst recht nicht helfen. Zum Schluß wird der Gedanke, daß eine solche Gottheit sehr schwach sei, aus X, 1 wiederholt. Und doch ist dieser Abschnitt sicher nicht ein Produkt von S, sondern Übersetzung des Originals. Erstens begegnet uns eine neue Einfürungsformel, welche die fälschende Hand doch sicher nicht gebildet hätte (vgl. dagegen die — mit einer durch das Original gerechtfertigten Ausnahme XI, 3 — regelmäßige Wiederkehr des *παρεισάγειν* bei G), zweitens tritt hier zum ersten Mal eine Eigentümlichkeit des Originals, welche S bisher verwischt hatte, zu Tage. Wie § 2 zu Anfang die Artemis als *θεά*, zu Schluß aber als *θεός* bezeichnet hat (vgl. z. d. St.), so ist es auch in unserem Abschnitt der Fall. Schließlich aber ist es bei diesem Koreabschnitt vollends unbegreiflich, was einen Interpolator zu der Einfügung dieses Stückes hätte bewegen können. Ist nun aber § 6 sicher Werk des Autors selbst, so gilt dasselbe vom § 5. Alles spricht somit dafür, daß § 5 und 6 ursprünglich sind. G ließ die Abschnitte fallen, weil sie wirklich nichts Neues bringen und er überhaupt die Tendenz auf Kürzung hat, zu-

dem die Rhea unter den griechischen Göttern zu behandeln ihm überflüssig erschien.

Wir kommen nun zu der wichtigsten und einschneidendsten Differenz, welche zwischen S (A) und G besteht. Es handelt sich um die Anordnung der Apologie. Der Unterschied, der hier vorliegt, ist es vor allem Anderen gewesen, der dazu verleitet hat, die Ursprünglichkeit von S anzuzweifeln und G den Vorzug zu geben [1].

Dabei ist zuerst Folgendes in Betracht zu nehmen. SA haben die Darstellung des Christentums und Judentums so geteilt, daß die Genealogie der Juden und Christen am Anfang des Buches (II, 5. 6) gegeben wird, dagegen wurde die Charakteristik der jüdischen und christlichen Religiosität erst am Ende (XIV—XVII) geliefert. Dem gegenüber hat G die Genealogie der Barbaren und Griechen gestrichen und die Geschichte der Juden und Christen der Schilderung ihrer Religiosität vorausgeschickt (XIV init., XV init). G hat nun, wie früher (S. 169 f.) gezeigt wurde, den Abschnitt über das Judentum entschieden sehr stark verändert. Ist es da nicht a priori warscheinlich, daß er es auch war, welcher dem Abschnitt eine neue Stellung gab? War er es, der eine andere Einteilung der Religionen aufbrachte, wie sich gleich zeigen wird, so begreift es sich, daß er, um der Mühe enthoben zu sein, für die Ägypter, die neu hinzukamen, eine Genealogie zu erfinden, jene Genealogie für die Heiden überhaupt fortstrich, woraus sich mit Notwendigkeit ergab, daß, da der genealogische Abschnitt einging, die Genealogie von Christen und Juden, die ihrem Inhalt nach notwendig stehen bleiben mußte, anderwärts untergebracht wurde. Das ist verständlich und stimmt ganz zu der Freiheit, welche G sich seinem Text gegenüber herauszunehmen pflegt.

Was könnte aber S zu einer Änderung jener Anordnung bei G bewegt haben? Wozu bedurfte es dieses genealogischen Abschnittes? Das über Christen und Juden zu Sagende war ja an seinem Platz, wozu sollte der spätere Autor, der praktische Zwecke mit seiner Arbeit nicht mehr verfolgte, jene Ordnung zerstören? Oder erschien ihm die Einsicht, daß die Barbaren von Kronos, die Griechen von Zeus und Hellen

---

1) Vgl. zum Folgenden meine oben (S. 162) citirte Abhandlung S. 947—957.

abstammen, so wertvoll, daß er die durch Mangel dessen entstehende Lücke ausfüllen zu sollen glaubte, auch um den Preis einer Umstülpung der ganzen Ordnung des Schriftwerkes?[1] Niemand wird das glauben können und niemand wird Analoges aus S beibringen wollen. Dann kann man — angesichts der bisherigen Entwicklung mit Sicherheit — behaupten, daß auch hier die Änderung auf G's Seite zu suchen ist.

Ein direkter Beweis für die Richtigkeit dieses Resultates findet sich VIII, 1 init. Hier sagt S: Laßt uns denn auch zu den Griechen zurückkehren (ܢܗܦܘܟ). Es folgt die Darstellung der einzelnen griechischen Götter. Die bloße Nennung der *Ἕλληνες* wie sie G in c. II bietet, bedingt kein „Zurückkehren", wohl aber die Genealogie, welche bei S (II, 4) zu lesen steht. Hiegegen kann man einwenden, daß G aber nur: *ἔλθωμεν οὖν ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας* hat, daß also das *ἐπανέλ-*

---

1) So etwa denkt sich Raabe (Texte und Unters. IX, 1 S. 33) den Vorgang. S habe zu Eingang der Abschnitte über Juden und Christen die Genealogie vorgefunden und um der Gleichmäßigkeit der Behandlung willen gemeint, auch Barbaren und Griechen eine Genealogie geben zu sollen. Daß hiemit nicht das Geringste bewiesen ist, liegt auf der Hand, denn 1) lag ja, nach der von Raabe herübergenommenen Ansicht von Robinson und Harnack, die Aufgabe vor, eine Genealogie für Chaldäer, Griechen und Ägypter zu erfinden. Gesetzt nun aber, die Gestaltung des Textes bei SA wäre spätere Erfindung und SA habe die „Barbaren" erfunden, so ist doch unbegreiflich, warum nicht eine Genealogie der Ägypter, welche doch gesondert behandelt wurden, geliefert ist; 2) ist durchaus unbegreiflich, weshalb — vorausgesetzt die Richtigkeit jener Auffassung — dann eine Umstellung und gesonderte Behandlung der Genealogien erfolgte, zumal der Fälscher so herzlich wenig Gebrauch von seinen Genealogien machte. Es lag absolut kein Bedürfnis für die Genealogien vor, und aus der Fülle sicherer Erkenntnis, die sich zur Verwertung drängte, sind sie auch nicht producirt. Die im Text gegebenen Bedenken bestehen also in vollem Maße fort; 3) die Schwierigkeiten, welche die Genealogien bieten, sind schwerer begreiflich bei dem Korrektor, der durchaus keinen Grund hatte, sich in dieselben zu stürzen, als bei dem Autor, welcher eingangs die Elemente bieten wollte, aus denen die Ordnung seines Werkes sich versteht. Es ist nicht geschickt, daß Kronos und Rhea als barbarische und dann wieder als hellenische Gottheiten, daß Dionysos als Stammvater der Hellenen und dann wieder als Gott behandelt wird, aber ich vermag nicht einzusehen, warum das besser für den Fälscher als für den Autor passen sollte.

θωμεν eine Korrektur von S sein wird. Allein man übersehe nicht, daß eine Korrektur für S nicht nötig war, *ἔλθωμεν* paßte immer; daß aber G, bei einigem Nachdenken, korrigiren mußte. Und man beachte weiter, daß S an einer Stelle, wo eine derartige Rückbeziehung ihm viel näher liegen mußte, nämlich bei den Juden (XIV, 1 init.), bloß *ἔλθωμεν* gelesen hat, also nicht korrigirte. Mit größter Warscheinlichkeit liegt also die Korrektur auf Seite dessen, welcher derselben benötigte und nicht bei dem, welcher sie weder brauchte noch in einem analogen Fall entsprechend gehandelt hat.

Man hat nun freilich dem gegenüber eingewandt, daß die Aufforderung, „zur Geschichte der Juden" überzugehen (XIV, 1), auf das deutlichste beweise, daß also die Geschichte in diesem Zusammenhang erst folgen solle[1]. Allein ich habe schon früher darauf verwiesen, daß dieses ein Misverständnis ist, mit welchem Harris' Übersetzung den des Syrischen nicht Kundigen neckt. Das Wort ܫܪܒܐ ist, wie gesagt, da von „Geschichte" im Folgenden nicht die Rede ist, durch Sache, Angelegenheit zu übersetzen[2]. So darf es sein Bewenden haben bei dem oben Erkannten.

Doch der Haupteinwand ist ein anderer. Die Einteilung der Religionen und Völker bei SA sei verdächtig, ja unmöglich, wärend G Schönes und Zutreffendes biete (so Robinson, Harnack). SA unterscheiden Barbaren und Hellenen, Juden und Christen (II, 2). Dafür schreibt G: *Φανερὸν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσι οἱ παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη Χαλδαίους τε καὶ Ἕλληνας καὶ Αἰγυπτίους. Οὗτοι γὰρ γεγόνασιν ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι τῆς τῶν πολυωνύμων θεῶν λατρείας καὶ προσκυνήσεως.*

Hier sind also, sehr vernünftig, zuerst drei Gruppen unterschieden. Von Heiden, Juden und Christen hat man jederzeit reden können. Sodann werden unter den Heiden Chaldäer,

1) Harnack a. a. O. Sp. 328.

2) Vgl. meine Abh. a. a. O. S. 948 sowie die kritische Note z. d. St. Dem betr. syr. Wort hat im griechischen Original warscheinlich überhaupt kein Wort entsprochen.

Griechen und Aegypter unterschieden. So ergeben sich *τρία γένη*, wärend der Autor doch von fünferlei Religion reden kann. Diese Einteilung ist durchsichtig. Man fürt für sie weiter in das Feld, daß doch wirklich in c. XII die Aegypter behandelt werden, daß sie also auch in der Disposition nicht fehlen durften. Wie dieses letztere gegen die Einteilung von SA zu sprechen scheint, so auch vor Allem, daß nach üblichem Sprachgebrauch Juden und Christen auch zu den Barbaren gehören, ihnen also nicht entgegengesetzt werden können [1]. Dieses Alles ist nicht unrichtig, genügt aber keinesweges, um die Unechtheit von SA zu erweisen.

Die Dreiteilung der Menschheit (Heiden, Juden, Christen) ist dem 2. Jarh. freilich geläufig gewesen. (Schon 1 Cor. 10, 32; 2 Cor. 11, 26; Praedicat. Petr. bei Clem. Strom. VI, 5 p. 762 Potter. Tertull. ad nat. I, 7. 8. 20. Scorp. 10. Ep. ad Diogn. 1 cf. *τὸ τῶν εὐσεβῶν γένος* Melito bei Eus. h. e. IV, 26, 5; *ἄλλο γένος* Justin. Dial. 138 p. 486, *λαὸς ἕτερος* Dial. 119 p. 424 extr.). Aber daraus folgt natürlich nicht, daß Arist. sie hier hat anwenden müssen. Ebenso ist es richtig, daß wo Barbaren und Hellenen einander gegenübertreten, Christen (wie Juden) zu den „Barbaren" gerechnet werden müssen und ihre Lehre „barbarische Philosophie" genannt werden kann (z. B. Justin Ap. I, 5. Tatian Orat. 1 init. 21. 28. 30. 35. 42 etc. Melito b. Eus. h. e. IV, 26, 7. Clem. Strom. II, 2 p. 430 ff. Hippol. Refut. IX, 31 p. 492 ed. Duncker-Schneidewin cf. Porphyr. b. Eus. h. e. VI, 19, 7).

Aber was folgt hieraus? Allerdings lieben es christliche Lehrer, den Spottnamen der barbarischen Philosophie sich zur Ehre, den Hellenen zum Hon zu verwenden (vgl. besonders Tatian), aber die Christen als solche sind deshalb keinesweges Barbaren. Nachdem Justin Dial. 119 die Christen als *λαὸς ἕτερος* im Gegensatz zu den Juden bezeichnet hat, fährt er fort: *Ἡμεῖς δὲ οὐ μόνον λαὸς ἀλλὰ καὶ λαὸς ἅγιός ἐσμεν. . . οὐκοῦν οὐκ εὐκαταφρόνητος δῆμός ἐσμεν οὐδὲ βάρβαρον φῦλον οὐδὲ ὁποῖα Καρῶν ἢ Φρυγῶν ἔθνη*. Die Christen sind also ein Volk in geistlichem Sinn, das Gott seiner Verheißung gemäß sich erschaffen, Abrahams Kinder, *ὁμοιόπιστον ἔθνος καὶ θεοσεβὲς καὶ δίκαιον* (ib. p. 428). Dieses Geschlecht hat

1) Vgl. Harnack Sp. 328.

an Christus seinen Stammvater (*Ὁ γὰρ Χριστὸς . . . καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου*, Dial. 138 p. 486). Die Christen sind *πᾶν γένος τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων* (Dial. 106 p. 378) sie sind *τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος* (Melito bei Eus. h. e. IV, 26, 5), als *ἡμέτερον γένος* (Dial. 48 p. 164), stehen sie dem Geschlecht der Juden, das ein anderes Geschlecht (*ὑμέτερον γένος*) ist, gegenüber (Dial. 130 p. 464). Derselbe Justin, der die Teilung der Menschheit in Hellenen und Barbaren sehr wol kennt (Ap. I, 5; Dial. 117 p. 420), leugnet, daß die Christen ein *βάρβαρον φῦλον* sind, sie sind das aus Christus hervorgegangene *ἄλλο γένος*.

In genau demselben Sinn konnte Arist. die Christen — und mit ihnen zusammen das alttestamentliche Gottesvolk — entgegenstellen dem Heidentum. Man muß nämlich nicht außer Acht lassen, daß bei SA ebenso gut von einer Zweiteilung wie von einer Vierteilung gesprochen werden könnte: „Barbaren und Griechen, Juden und Christen“ schreibt S, hier jedenfalls ursprünglicher als A. Da steht dem Heidentum gegenüber das Doppelgeschlecht Juden und Christen, diejenigen, welche von dem waren Gotte etwas wissen und behalten haben (XV, 1; XIV, 2). Wie begreiflich wird nun die Bezeichnung „Barbaren und Hellenen“? Das sind die beiden Gruppen des Heidentums, wie sie schon Röm. 1, 14; Kol. 3, 11 erwänt werden.

Warum soll es nun unmöglich oder unwarscheinlich sein, daß Arist. so schrieb, wie wir es bei S. lesen? Der Mann, der schrieb: *οἱ δὲ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, hatte damit bereits angedeutet, welcher Art dieses *γένος* ist: ein „neues Volk“, mit dem sich Göttliches verbunden hat (XVI, 4), das „selig ist vor allen Menschen, welche auf der Oberfläche der Erde sind“ (XVII, 5) vgl. Sib. V, 248: *Ἰουδαίων γένος*. Der Gesichtspunkt, welchem er folgt, und sein Verständnis des Judentums sowie die Geschichte ließen ihn mit diesem „neuen Volk“ die Juden zusammenstellen, welche ja denselben Gott wie die Christen kennen [1]. Bildeten diese zwei *γένη* eine Einheit, so ließ sich kein passenderer Gegensatz auftreiben als das Paar: Barbaren und

1) Vgl. Justin. Dial. 11 init.: *οὐδὲ ἄλλον μὲν ἡμῶν ἄλλον δὲ ὑμῶν ἡγούμεθα θεόν.*

Hellenen, welches unter dem für Arist. maßgebenden Gesichtspunkt wiederum eine Einheit ausmachte (vgl. VIII, 2 init. XIII, 2. 9). An dieser Einteilung ist doch warlich nichts Auffallendes, geschweige denn Unmögliches. Ich vermag nichts zu sehen, was von alledem Arist. nicht hätte schreiben können. Sodann ist wirklich nicht erfindlich, warum ein späterer Fälscher eher auf diese Ordnung hätte geraten können als Arist. selbst. Was könnte einen solchen denn bewogen haben, für die „Chaldäer“ die „Barbaren“ einzusetzen und die Aegypter auszustreichen, obwol er selber die Absicht hatte, von ihnen zu handeln.

Wie einfach erklärt sich dagegen das Verfahren von G., wenn SA ursprünglich ist! Er fand in der Schrift die Aegypter vor und meinte, sie dürften daher auch in der Inhaltsangabe nicht fehlen. Setzte er sie nun dort ein, so paßte der allgemeine Ausdruck „Barbaren“ daneben natürlich nicht mehr. Er fand eine Schilderung semitischen Naturdienstes und schrieb für Barbaren „Chaldäer“. Für die Zweiteilung setzte er, der so anders über die Juden urteilte als S, die allzeit verständliche und populäre Dreiteilung von Heiden, Juden und Christen ein. Die Heiden aber konnte er nun unter dem Gesichtspunkt, wirklich ein Bild der Religiosität der antiken Kulturmenschheit zu zeichnen, behandeln. Es sind Nachkommen der drei Söne Noahs, sie sind die ältesten Völker und die Lehrmeister der Menschheit. Sind sie verurteilt, so ist, daß die Menschheit als ganze von der Warheit abgefallen, erwiesen[1]. Und dieses ist nicht eine bloße Vermutung, vielmehr spricht G. den ihn leitenden Gesichtspunkt klar und deutlich aus, wenn er diese Völker die *ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι* etc. nennt. Dieses ist entscheidend. SA bieten nämlich nichts Analoges für diese Bemerkung. Im Hinblick darauf, was wir bisher über das Verfaren von S gehört haben, ist schlechterdings nicht anzunehmen, daß S die Worte fallen ließ. So gut man versteht, weshalb G. sie zur Motivirung der neuen Anordnung einschob, so schwer wird man sich ent-

1) Denselben Gesichtspunkt hat Hippolyt mehrfach in der Refutatio angewandt s. X, 1 p. 494. X, 30 p. 532, 54 (cf. Theophil. ad Autol. II, 33) X, 31 p. 536, 96. X, 34 p. 544, 20. X, 31 p. 534 vgl. dazu meine Bemerkungen a. a. O. S. 956.

schließen anzunehmen, daß SA sie einfach fortließ statt etwa eine naheliegende Modifikation vorzunehmen.

Kurz, so rätselhaft[1] der ganze Verlauf der Sache wird, wenn G. ursprünglich ist, so einfach und klar gestaltet sich Alles, wenn G — worauf uns Alles hinweist — auch hier als freier Bearbeiter eingriff, S aber die ursprüngliche Form aufbewart hat.

Indessen eine Schwierigkeit scheint noch zu bleiben. Die Ausfürung entspricht doch der Ankündigung bei S. nicht,

---

1) Eine Lösung des Rätsels, weshalb für die Dreiteilung die Vierteilung von dem angeblichen Interpolator eingefürt wurde, vermag ich, bei dem besten Willen, auch bei Raabe nicht zu entdecken (a.a.O. S. 33). Nach ihm hätten die Worte *ὧν εἰσι οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί* (s. S. 181) den Anlaß zu der Änderung hergegeben, indem man nämlich *ὑμῖν* betonte und so auf den Gedanken kam, hier sei nicht das ganze Heidentum, sondern nur das griechisch-römische erwänt. Man fülte sich also genötigt, ergänzend die Barbaren hinzuzufügen. Ich sehe davon ab, daß die Ursprünglichkeit der betreffenden Worte mindestens höchst zweifelhaft ist. Ich gestehe auch gern zu, daß es zu allen Zeiten Leute gab, die alte Autoren mit einem scharfsinnig sich geberdenden Stumpfsinn lasen, aber wie in aller Welt konnte ein Mensch, der las, daß es drei *γένη* gebe und daß zu diesen die Anbeter der bei den Lesern der Apologie sogenannten Götter, sowie Juden und Christen gehören, darauf verfallen, daß hier das barbarische Heidentum übergangen sei, wenn er eine Zeile darauf Chaldäer, Hellenen und Aegypter als die heidnischen Polytheisten ausdrücklich genannt fand? Er denkt sich eben die *ὑμεῖς* als Heiden im Gegensatz zu Juden und Christen. Aber gesetzt, er war töricht genug auf diesen Einfall zu kommen, wozu bedurfte es da der Umstürzung des ganzen Aufbaues seiner Vorlage? Er brauchte ja blos den Satz von den drei heidnischen Völkern sofort an die Stelle des ihm misverständlichen Satzes zu rücken oder diesen etwas umzugestalten, und der vermeintliche Schade war geheilt. Wer wird denn um eines ganz grund- und bodenlosen Einfalles willen, der ihm bei dem Lesen kam und der durch Worte, die er eine Zeile später las, widerlegt wurde, die gute Ordnung eines ganzen Werkes auflösen und sich an eine mühevolle Umarbeitung des Werkes machen? Diese Vermutung macht das Verfaren des Bearbeiters, den man sich erdichtet hat, noch rätselhafter als es an sich schon, abgesehen von diesem Einfall, wäre. Es nützt also diese Vermutung nichts zur Erklärung des in Frage stehenden Problems. Übrigens wird der Accent in dem angefürten Satz weder auf *ὑμῖν* noch auf *θεῶν*, wie Raabe meint, sondern ebenmäßig auf die Wörter von *τῶν* — *θεῶν* fallen.

wärend G die Aegypter, von denen beide reden, auch bereits in der Einleitung erwänt.

Um die Lösung hiefür zu finden, müssen wir den Zusammenhang des von den Aegyptern handelnden Teiles genauer erwägen. Da tritt uns nun gleich zu Beginn ein verdächtiges Indicium entgegen. Die Aufforderungsformel nämlich (*ἔλθωμεν, ἐπανέλθωμεν*), welche III, 1; VIII, 1; XIV, 1 angewandt wird, fehlt hier (XII, 1). Es liegt nahe zu schließen: also hat der Autor auch nicht besonders angekündigt von ihnen zu reden. Zwingend aber ist dieser Schluß natürlich nicht, besonders deshalb, weil auch XV, 1 bei den Christen diese Einfürungsformel fehlt.

G wie S berichten, wesentlich übereinstimmend, daß den Aegyptern die *σεβάσματα* der Barbaren (Chaldäer G) und Hellenen nicht genügten, sondern daß sie Tiere, sogar Gewürm und Pflanzen, angebetet haben. Dieses wird dadurch erwiesen [1], daß die Aegypter in alter Zeit zwar Götter wie Osiris, Isis, Typhon anbeteten, dann aber (XII, 6) zum Tierdienst übergingen. Die einzelnen Gegenstände desselben werden dann in wesentlich gleicher Weise angegeben, und die Torheit jenes Kultus verurteilt (§ 7. 8). Auch diese Gottheiten werden durch Aufdeckung ihrer Hilflosigkeit abgetan [2] (§ 9).

Der Unterschied beginnt nun c. XIII, 1, indem S nur vom Irrtum der Aegypter, G vom Irrtum von Aegyptern, Chaldäern und Hellenen redet. Nach G beginnt also hier ein zusammenfassender Rückblick. Dem entsprechend drückt G (§ 2) seine Verwunderung darüber aus, daß jene drei Völker so geirrt haben, wiewol sie sahen, wie ihre Götterbilder verfertigt wurden und wie sie zu Grunde gingen. S denkt dagegen nur an die Griechen. Schon hier ist G im höchsten Grade verdächtig.

---

1) *Ἀρχαίως γάρ* XII, 2: beachte das *γάρ*, welches zurückweist auf die Tatsache, daß die Aegypter von einer der hellenischen und barbarischen Göttergeschichte gleichartigen Mythologie herabgesunken sind zum Tierdienst, vgl. das zum Text XII, 6 Bemerkte.

2) Die Echtheit von § 9 ist nicht zu bezweifeln, wie ich es früher (a. a. O. S. 950) getan habe, denn der Gedanke ist notwendig zur Abrundung der in § 8 begonnenen Kritik. Daß er früher Dagewesenes repetirt, kann bei der Weise des Arist. nicht Wunder nehmen, ebenso wenig wie daß G ihn fortgelassen hat.

Erstens begreift es sich, daß er, wenn er die Aegypter besonders behandelte, jetzt nicht von den Griechen allein sprechen konnte, sondern den Worten einen allgemeineren Gehalt geben mußte; zweitens fällt, sollte hier wirklich eine zusammenfassende Betrachtung vorgetragen werden, die Reihenfolge (§ 1): *Αἰγύπτιοι, Χαλδαῖοι, Ἕλληνες* auf, denn sie sieht durchaus darnach aus, als wenn die beiden letzten Glieder zu dem vorliegenden Text hinzugefügt sind; drittens fehlte dem für Arist. wichtigsten Teil über die Griechen ein wesentliches Stück, wenn § 2 sich wirklich auf die drei Völker bezog. Dann hätte Arist. zwar ausdrücklich vom Bilderdienst der Barbaren, von dem er so gut wie nichts Positives zu sagen hatte, geredet (III, 2. 3; VII, 4), hätte aber bei den Griechen nur im Zusammenhang mit heidnischem Bilderdienst überhaupt, desselben Erwänung getan[1]. Das wird niemand, der die altchristliche Polemik kennt[2] und sich das Interesse des Arist. gegenwärtig erhält, glauben wollen. Dann darf man es aber als sicher bezeichnen, daß Arist. XIII, 1 nur von Aegyptern, aber XIII, 2 nur von Hellenen gesprochen hat. G erweist sich wieder als der unzuverlässige Zeuge, als den wir ihn schon so oft erkannt haben.

Von hier aus wenden sich S wie G den Philosophen und Dichtern zu, nur mit dem Unterschied, daß G wieder ausdrücklich an Männer der drei Völker, S blos an Hellenen denkt. Die folgenden Gedanken (§ 3. 4) läßt G aus. Philosophen und Dichter haben die Bilder zu Göttern gemacht durch den Gedanken, daß sie Dinge, die zur Ehre des allmächtigen Gottes gemacht worden, seien. So sah man denn diese Dinge für änlich an dem Gotte, den doch niemand gesehen hat. Hiemit aber hängt das Opferwesen zusammen, das doch auf die Götter einen Schatten wirft, als wenn sie be-

---

1) Die „gemachten Götter“ (VIII, 2) sind keine Götzenbilder nach dem Zusammenhang, zumal da das griechische Original dort höchst wahrscheinlich *γεγενῆσθαι* oder *γεγενημένους* bot (s. die krit. Anm. z. d. St.).

2) Vgl. Justin. Ap. I, 9. Athenag. Suppl. 15. Theophil. ad Autol. I, 1; II, 2. 34. Minuc. Octav. 24. Clem. Al. Protr. 4. Ps. Melito 2. 3. 7. 11. Ep. ad. Diogn. 2. Orig. c. Cels. III, 76; IV, 26; III, 15 40; VI, 14; VII, 41 cf. Celsus' Urteil VII, 62. Arnob. adv. nat. VI, 14.

dürftige Wesen wären, ja selbst Menschenopfer fordern. Das ist eine feine, gut in sich zusammenhängende Gedankenreihe, von welcher G nur einen schwachen Reflex bietet, wenn er sagt: indem Philosophen und Dichter die Götter haben ehren wollen, hätten sie nur ihre Schande aufgedeckt[1]. Eine derartige Entschuldigung des Götzendienstes aber, wie sie bei S vorausgesetzt ist, paßt auf das beste zu der Abfassung des Stückes durch Arist. Celsus, der jüngere Zeitgenosse des Arist., erklärt es für eine lächerliche Weisheit der Christen, daß sie den Bildern die Anbetung versagen, weil sie aus materiellem Stoff gefertigt sind. Wer anders als ein unmündiges Kind: *ταῦτα ἡγεῖται θεοὺς ἀλλὰ μὴ θεῶν ἀναθήματα καὶ ἀγάλματα;* und daß hier Bilder von Göttern vorliegen, müßten die Christen vor Anderen zugestehen, da sie lehren, daß Gott den Menschen zu seinem Bilde gemacht habe. Übrigens werden sie auch zugeben, daß diese Bilder *ἐπὶ τιμῇ τινων* daseien (bei Orig. c. Cels. VII, 62)[2]. Ebensowenig widerspricht die Erwänung von Menschenopfern der Abfassung durch Arist., Clemens Al. wie Minucius Felix wissen mancherlei einschlägige Fälle aufzufüren[3]. — Auch hier scheint mir daher ein verständiger Zweifel wider die Echtheit von S nicht wol erhoben werden zu können.

S färt fort, indem er entwickelt, daß Dichter und Philosophen von **einer** göttlichen Natur reden, diesen Gedanken aber nicht einhalten können, weil sie den Gott nicht kennen,

1) So sind diese Worte zu beurteilen, keinesweges dürfen sie aber für ursprünglich angesehen werden, wie ich früher es nicht für unmöglich hielt (a. a. O. S. 952); sie sind nur Abkürzung für einen Gedankenzusammenhang, den G vielleicht nicht verstanden hat, für S konnten sie weder unverständlich sein, noch hätten sie irgend seinen Gedankenzusammenhang gestört.

2) Änliches bei Athenag. Suppl. 18 init. Arnob. adv. nat. VI, 17, vgl. Seneca bei Lactant. Instit. II, 2, 14, bei August. de civ. dei VI, 10 sowie bes. Maximus v. Tyrus Dissert. 8, 2. 10, vgl. auch Athanas. Or. adv. gent. 19.

3) Clem. Protr. 3 init. Minuc. Oct. 30, Euseb. praep. evang. IV, 15, 4. 9; 16, 1—10 (Citat aus Porphyrius), vgl. Justin. Ap. II, 12 p. 234. Tatian Orat. 29 init. Tertull. Apol. 9. de spectacul. 12 init. Theophil. ad Autol. III, 8. Lactant. Institut. I, 21, 3. 6, 9 ff. Athanas. adv. gent. 25.

der einer, aber in Allem ist. Dieser Gott hat eine Wesenheit. Wäre es wirklich an dem bei den Göttern der Griechen, so wären die Kämpfe zwischen den einzelnen Göttern unmöglich (§ 5—7). Für diese klaren Gedanken bietet G eine recht verworrene Betrachtung. Die Schmach der Götter, welche Philosophen und Dichter blosgelegt haben (s. S. 188), besteht darin, daß in der göttlichen Natur nicht Streit noch Widerspruch vorhanden sein kann. Es folgt dann, wie bei S, daß ein Gott den andern nicht verfolgen könne etc. Man kann es hier mit Händen greifen, daß G etwas verändert hat und daß er dadurch zu dem konfusen Gedanken gelangt, daß die Dichter etc. die Schande der Götter offenbaren, denn nicht eine Natur der Götter ist da, indem sie mit einander streiten. Ausgefallen ist der Gedanke, der Alles (auch den bei S wie G vorhandenen Vergleich der göttlichen Natur mit dem menschlichen Leibe, § 5) erklärt, daß jene heidnischen Autoritäten eine göttliche Natur postuliren; das mochte als ein zu großes Zugeständnis an das Heidentum erscheinen. Ausgefallen ist ferner der Gedanke, daß der christliche Gott zwar einer ist, aber in Allem ist, das konnte dogmatisch misverständlich sein. Aus seinem Zusammenhang gerissen und daher nicht verständlich ist der Gedanke, daß die Dichter und Philosophen den Göttern Schmach antun (vgl. oben zu § 3. 4). So begreifen sich hier wieder alle Differenzen als Veränderungen aus der Feder von G. Er bietet nicht andere originelle Gedanken, sondern nur abgerissene Gedankenfragmente aus S, deren Zusammenschweißung ihm nicht recht gelungen ist. Auch hier hat m. E. S durchweg den ursprünglichen Text bewart.

Sollte nun aber jemand an der Richtigkeit dieses Resultates zweifeln und etwa, wie wol geschieht, die Gründe als „exegetische“ verwerfen, so begegnet uns schließlich ein Argument, das jeden Zweifel zu Boden schlagen muß. G verrät sich nämlich selbst zu Schluß des Abschnittes. Nachdem er die vorhergehende Betrachtung zu einem Resumé über das Heidentum gestaltet und Alles auf Chaldäer, Aegypter und Griechen bezogen hat, geht er in § 8 zu dem Misverhältnis über, das zwischen den herrschenden Gesetzen und den Gottheiten besteht. Und hier nun redet er, gerade so wie S, nur noch von Griechen. Niemand wird leugnen, daß G hier aus dem Zusammenhang fällt und daß er damit densel-

ben als einen selbstgemachten verrät. Auch im Einzelnen hat G hier wieder geändert, indem er den Gedanken, daß Götter und Gesetze zu einander nicht stimmen, meinte besser so wenden zu sollen, daß die Erfinder jener Götter dadurch des Todes schuldig werden. Auch hier ist S natürlich ursprünglich (s. z. d. St.).

Endlich hat S wirklich eine Schlußbetrachtung gegeben (§ 9, wo der erste Satz, gegen den Schreiber des syr. Cod. und gegen Harris, Raabe zum folgenden gehört). G aber hat durch eigenmächtige Auslassung des entscheidenden Satzes, gerade diese Gedanken nur auf die Griechen bezogen und dadurch wiederum den feinen Gedankengang des Originals zerstört (vgl. die Angabe des Zusammenhanges in III).

Darauf wenden sich beide Zeugen dem Judentum zu.

Blicken wir jetzt zurück auf das, was über c. XII und XIII gesagt wurde, so hat sich als sicheres Ergebnis herausgestellt, daß G sehr stark geändert hat und S in allem ursprünglich ist. Mag man dieses oder das andere Argument bemängeln, der Zusammenhang aller untereinander wird es kaum gestatten, unser Resultat anzuzweifeln.

Was hat dann Arist. mit der Einfürung der Aegypter bezweckt, wie kam es, daß er sie in der Disposition fortließ? Die Antwort ist einfach. Arist. hat wirklich nur von den Griechen handeln wollen. Nachdem er aber ihren unvernünftigen Götterdienst geschildert, fiel es ihm ein, daß derselbe doch viel Änlichkeit mit der Religiosität eines anderen Volkes aufweise, für welche alle nur Spott haben. Diese stellte er nun in einer behaglich breiten Digression dar. Dann aber nahm er sofort wieder den fallen gelassenen Gedankenfaden auf, indem er redete von der Bilderverehrung der Griechen, von der Vergeblichkeit der Versuche der Philosophen und Dichter, dieselbe zu rechtfertigen, von der Nichtigkeit ihrer Behauptung der einen göttlichen Natur und von dem Widerspruch zwischen Göttern und Gesetzen der Griechen. Nun ist es verständlich, wie er von den Aegyptern reden und sie doch in der Disposition unerwänt lassen konnte.

Der Gesichtspunkt, der ihn leitete, ist aber keineswegs ein singulärer, sondern ein der Zeit sehr geläufiger. Nichts Anderes meinte Clemens Al., wenn er schrieb: *καὶ πόσῳ βελτίους Αἰγύπτιοι κωμηδὸν καὶ κατὰ πόλεις τὰ ἄλογα τῶν ζώων*

ἐκτετιμηκότες ἤπερ Ἕλληνες τοιούτους προσκυνοῦντες θεούς; (Protr. 2 p. 34 Potter)[1]. — Endlich aber hat die von Arist. genau gekannte Praed. Petri, gerade so wie er, mitten hinein in die Abmanung von der hellenischen Frömmigkeit eine Erwänung ägyptischen Tierdienstes geschoben und darauf geredet, als wenn nur von Hellenen gesprochen worden wäre (s. unten).

Hiemit ist aber der letzte Zweifel gefallen, der wider die Ursprünglichkeit von S erhoben werden kann[2]. Auch in der Anordnung ist G mit Sicherheit zu erkennen als der freie Bearbeiter, wie wir ihn als solchen an unzäligen Einzelheiten beobachtet haben.

---

1) Vgl. über die Tieranbetung als Gipfel aller Lächerlichkeit noch: Cic. de nat. deor. I, 16, 43; 29, 82; 36, 101. III, 15, 39; 17, 47. Plutarch de Iside 71. Lucian de sacr. 14. Juvenal Sat. 15. Sib. III, 30; V, 279. Justin Ap. I, 24. Athenag. Suppl. 1. 14. Theophil. ad Autol. I, 9. 10. Clem. Al. Paed. III, 2; Strom. V, 7 p. 670 ff. Minuc. Oct. 28. 22. Tertull. Apol. 24. Orig. c. Cels. I, 20. 52. III, 17. 19. 21. 76; V, 27. 34. 39, 51; VI, 4. 80; VIII, 53. Cyrill Catech. 6, 10; 13, 40. Clement. Recogn. V, 20 f. Homil. X, 17. VI, 23. Athanas. adv. gentes 23. Euseb. praep. ev. II, 1, 51 p. 63 Dindorf; III, 5, 4 p. 116.

2) Man hat nun freilich noch gemeint, daß die Bearbeitung SA ihre Tendenziosität dadurch verrate, daß sie (nämlich S) die Griechen viel mehr ehre als G, also „zu Gunsten der Griechen vorgenommen wurde" (Harnack Sp. 329). Allein diese „Beobachtung" ist vollständig haltlos. Und wäre sie wirklich begründbar, so wäre es doch wol nur zu verständlich, daß der athenische Philosoph Arist. die Hellenen günstiger beurteilte als der Mönch des 7. Jarh. Aber eine solche Begründung ist unmöglich. Wir werden auf c. 8. 13. 17 verwiesen. VIII, 2 werden die Griechen „weiser als die Barbaren" genannt, aber nur um daraus zu folgern, daß sie nur schlimmer als diese geirrt haben. Soll das griechenfreundlich sein, daß die Griechen hier in die Höhe gehoben werden, um sie desto tiefer in den Abgrund hinabzuschleudern? (vgl. § 5. 7). Oder ist es griechenfreundlich, daß XIII, 2 von S nur den — durch Sitten und Vernunft ausgezeichneten — Griechen die Torheit des Götzendienstes beigelegt wird, wärend G an alle Heiden denkt? Und wenn XVII, 2 den Griechen vorgeworfen wird, daß sie die Päderastie und Blutschande, die sie selbst treiben, den Christen nachsagen, so dürfte auch darin kein Zeichen sonderlicher Sympathie für dieselben verständigermaßen erblickt werden können. Richtig ist nur das, daß S, nämlich Arist. selbst, ein viel lebhafteres Interesse für die Griechen und deren Irrtümer zeigt als G, dem es mehr auf allgemeine — die Orientalen mitbefassende — Betrachtungen ankam. Dann kann auch diese Beobachtung nur als ein Beweis der Ursprünglichkeit von S verwandt werden.

Es kann nicht mehr davon die Rede sein, daß G der wichtigste Zeuge zur Gewinnung des Textes des Arist. ist, daß „auf G die Recension des Textes zu gründen" ist [1]. Es ist vielmehr so deutlich als in solchen Dingen etwas deutlich sein kann, daß G nichts Anderes als eine recht freie Bearbeitung der Apologie darbietet, und zwar hat G je länger desto mehr wärend seiner Arbeit der Tendenz abzukürzen nachgegeben. G hat dabei wie im Einzelnen sehr viel so auch hinsichtlich des Ganges der Rede den Stoff erheblich zu modificiren sich nicht gescheut.

Aber G besitzt trotz dessen eine ungeheure Bedeutung für die Reconstruction des Textes des Arist., weil G nämlich eine große Anzal von Fragmenten in der Ursprache uns aufbewart hat, sodann aber weil G uns durch diese Stellen ermöglicht, mit Sicherheit ein Urteil über das Verfaren des Übersetzers S zu gewinnen. Aber selbst dort, wo G seine Vorlage geändert hat, hat er gern wenigstens die Vokabeln des Arist. beibehalten. An wichtigen Stellen läßt G uns daher Misverständnisse oder Veränderungen von S erkennen. Ich füre für diese Treue im Kleinen neben aller Untreue im Großen nur einige Beispiele an: **Γενεαλογοῦνται, ἐν πνεύματι ἁγίῳ** (II, 6), das **ἀνεβίω** statt „auferstanden" (ib. § 8), die bei den Christen „sogenannte evangelische Schrift" (II, 7); man vergleiche weiter die griechischen Fragmente in V, 3, mit dem ursprünglichen Text bei S, oder die für das Verfaren so charakteristische Beibehaltung von **χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα**, wo G die **ἑρπετά** fortließ und die Wörter blos zu den **ζῶα** zog, sie aber doch beibehielt (XII, 1), oder die trotz starker Abkürzung des Textes wesentlich wörtlich überlieferten Fragmente XII, 4. 5, oder die Art wie G etwa XV, 3 wiedergegeben hat, oder die Treue in XV, 2, oder man erinnere sich, wie G für den Himmelsabschnitt nicht blos Gedanken aus dem Stück über den Menschen herübernahm, sondern auch einen Satz wörtlich hinüberpflanzte (VII, 1 vgl. S. 176). G hat seinen Aristides fleißig gebraucht; auch dort, wo er sehr stark änderte, klangen die Ausdrücke und Wendungen, die er soeben bei Arist. gelesen hatte, in ihm nach und schlangen sich um die Gedanken, welche er selbst bildete.

---

1) Gegen Robinson p. 80; Harnack Sp. 307.

Aus dieser Art der schriftstellerischen Arbeit von G begreift es sich, daß er uns eine so große Anzal von Fragmenten — viel mehr als man bei seinem Verfaren erwarten sollte — mehr oder minder treu aufbewart hat und daß wir ihm fast den ganzen Sprachschatz des Arist. entnehmen können. Auf weiten Strecken darf daher — mit der Garantie für die Originalität der gewälten Ausdrücke — der Text von S in das Griechische zurückübersetzt werden. Bei Mitteilung der Lesart von G in dem kritischen Apparat habe ich daher die Arist. angehörigen Ausdrücke unterstrichen.

Aber mehr als das will es natürlich sagen, daß uns durch G für etwas mehr als den vierten Teil der Apol. der griechische Text wörtlich aufbewart ist, wobei freilich kleine Änderungen, die G vorgenommen hat, außer Betracht bleiben [1].

Was die Textgestalt von G anlangt, so besitzen wir nur zwei Ausgaben. Boissonade im 4. Bande der Anecdota hat die Geschichte Barlaams edirt auf Grund von zwei Pariser Handschriften (A = Nr. 903 der Pariser Nationalbibl., C = 1128; außerdem sind hie und da erwänt B = 904; D = 907); zu mehreren Stücken seiner Ausgabe lieferte Schubart in seiner Recension (s. oben S. 164 Anm. 2) eine Collation nach sechs griechischen Hss. der Wiener Hofbibliothek (im Folgenden durch V mit der Nummer des Cod. bezeichnet) [2]. Migne hat die Ausgabe von Boissonade nachgedruckt (Gr. tom. 96). Zotenberg hat endlich eine große Anzal noch vorhandener Handschriften der Historia Barlaami et Joasaph nachgewiesen [3]. Den besten Text für den uns interessirenden Abschnitt des Buches hat Robinson geliefert (Texts and Stud. I, 100—112). Außer Boissonade's Text standen demselben drei

1) Folgende Berechnung möge das veranschaulichen. In meinem Manuskript umfaßte der echte Text bei S 866 Zeilen resp. Halbzeilen (wo G und S parallel liefen), die von G aufbewarten Stücke 372 Halbzeilen. Da die 494 Zeilen, die S mehr hat als G, ganze Zeilen sind, müssen sie verdoppelt werden. So ergibt sich das Verhältnis S : G = 1350 : 372.

2) Eine Beschreibung der Hss. gibt Schubart Wiener Jarbb. 1833, S. 52 ff.

3) S. Notices et extraits des manuscrits de la bibliotheque nationale Bd. XXVIII, p. 3 ff.

Hss. zu Gebot: W eine warscheinlich dem Anfang des 11. Jarh. angehörende Hs. im Besitz von Miss Algerina Peckover zu Wisbech; M = Cod. 4 des Magdalen College zu Oxford mit der Jareszal 1064; P = eine Hs. des 17. Jarh. aus der Bibliothek des Pembroke College zu Oxford [1]. Endlich kommt noch die lat. Übersetzung (= Lat.) in Betracht (ed. Basel 1539; über das Alter derselben s. Zotenberg p. 78). Da ich leider nicht in der Lage war, handschriftliche Studien über den griech. Text der Apol. zu machen, mußte ich mich mit der Verwendung der von Robinson und Schubart sowie hie und da von Boissonade mitgeteilten Varianten begnügen. Ich folge dem Text von Robinson, von dem ich nur an einigen Punkten glaubte abweichen zu müssen. An fraglichen Stellen wurden die Varianten mitgeteilt, für die übrigen verweise ich auf den Apparat bei Robinson.

Aus den obigen Erörterungen folgt, daß die Zeit von G natürlich identisch ist mit der Zeit der Abfassung der Barlaamlegende, also ca. 630 [2].

---

1) Vgl. Robinson S. 81 f.

2) Hiezu ist zu vergleichen die maßgebende Untersuchung von Zotenberg (darnach Krummbacher, Gesch. der byzant. Litteratur, 1891, S. 467). Daß der Autor dem 7. Jarh. angehört, ist mir nicht fraglich. Das Christentum ist eine alte Religion (909 B. 993 B), die Zeit der Verfolgungen liegt weit hinter ihm (964 C), das Mönchtum ist eine tief eingewurzelte Erscheinung (965 A. D. 1021 A. 968. 969. 1020 A), die eine katholische Kirche herrscht in der ganzen Welt wie auch eine Warheit (997 D), die Synode von Nicäa ist die hochheilige und die chalcedonensische Rechtgläubigkeit herrscht (1033 A etc.). — Für den oben angegebenen Zeitpunkt scheinen mir zwei Beobachtungen maßgebend zu sein: 1) der Autor erwänt in seinen religionsgeschichtlichen Betrachtungen mit keinem Wort des Mohammedanismus (vgl. auch nur seine Bearbeitung der Apol. des Arist.). Es ist daher anzunehmen, daß die Abfassung vor die Zeit des Siegeslaufes des Islam fällt, jedenfalls vor das Jar der Eroberung Jerusalems 637. Wie sollte sonst jener Mönch Johannes aus dem Sabakloster bei Jerusalem, welcher nach der Autorität der ältesten Hss. der Verfasser ist, derselben so gar keine Erwänung tun? Aber 2) col. 1029 A (*καὶ ἐν δύο φύσεσι νοεραῖς θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς*) weist auf das Vorhandensein des monotheletischen Problems. Dieses hat seit Anfang der zwanziger Jare die Politik des Heraklius sowie die Theologie der Zeitgenossen beschäftigt. Sicher ist seit 634 von Jerusalem aus durch Sophronius dem Opposition gemacht worden, der sich auch schon früher dem Mo-

2.

Die bisherige Erörterung hat aber auch hinsichtlich des zweiten Zeugen S bereits ein Resultat abgeworfen. In Allem hat sich S als echter Zeuge des ursprünglichen Aristidestextes herausgestellt. Es kann daher schon jetzt behauptet werden, daß S nichts Geringeres ist als eine wirkliche Übersetzung des griechischen Textes des Arist. Daraus ergibt sich dann von selbst der kritische Kanon, daß sowol hinsichtlich des Zusammenhanges als des Wortlautes S als Repräsentant des ursprünglichen Aristidestextes zu schätzen ist.

Dawider läßt sich aber zweierlei einwenden, erstens daß die Übereinstimmung von S und A den Gedanken nahelegte, daß SA selbst eine Bearbeitung, die allerdings in Allem dem Ursprünglichen näher stehen müßte als G, ist, und zweitens, daß sich S als einen tendenziösen und freien Übersetzer verrate.

Jener erste Einwand ist belanglos. Ist nämlich S, wie wir erkannt haben, ursprünglich, so ist es nur selbstverständlich, daß die Übersetzung A mit der Übersetzung S übereinstimmt. Aber die Sache liegt noch viel deutlicher. Auf den ersten Blick ist nämlich zu erkennen, daß A eine freie Übersetzung ist, deren Original mit S wesentlich übereingekommen sein muß (s. unten). Aber die Vorlage von A ist nicht identisch gewesen mit S, denn S steht in einer Reihe von Fällen vereinzelt der Übereinstimmung von GA gegenüber. So gleich in I, 1 dreimal: der „Gnade“ bei S steht gegenüber die *πρόνοια* bei GA; von der Gewalt eines Anderen hat S, G blos *κατὰ ἀνάγκην* und ebenso A; die Worte *καὶ διακρατοῦντα* bei G fehlen bei S, wärend A sie las („und Ordner“); GA stimmen zusammen wider S in dem *γενεαλογοῦνται* II, 3. 6, wofür S vom „Rechnen des Anfangs ihrer Religion“ redet; II, 2 hat GA

notheletismus entgegengestellt hatte. — Schließlich mag hier noch die Frage aufgeworfen werden, ob der Autor, welcher seinen geschichtlichen Stoff vielfach dem Leben Buddha's nachgebildet hat (s. Liebrecht in Ebert's Jarb. f. rom. u. engl. Litt. II, 314 ff.) und der das Werk eines älteren Autors ganz seinem Roman einverleibt hat, nicht auch anderwärts ein änliches Verfaren beobachtet hat? Wie steht es z. B. mit der Taufvermanung col. 1033 ff. oder dem Gebet col. 1053 f.?

φανερὸν ἡμῖν, S *ἴμιν* gelesen; II, 1 haben GA gemeinsam die weise Rede über Gott auf Gott selbst zurückgefürt, S denkt an das eigene Gemüt als Quelle. Also ist deutlich, da an ein zufälliges Zusammentreffen hier nicht gedacht werden kann, daß SA nicht eine besondere Recension des Textes repräsentiren, sondern daß beide von einander unabhängige Übersetzungen des ursprünglichen Textes sind, welcher auch G vorgelegen hat. Ist dieses aber der Fall, dann kann man nicht von einer Textgestalt SA sprechen, welche von dem ursprünglichen Arist. verschieden wäre. Auch hier kommen als Beweismaterial alle jene Fälle in Betracht, wo S durch Originalität sich als Übersetzung des Originals erwies.

Weit ernsthafter als das Gespenst der Recension SA, das hinfort hoffentlich das Umgehen in der Litteratur aufgeben wird, ist der zweite der oben gemachten Einwände zu nehmen, S sei eine frei tendenziöse Übersetzung. Dieser Einwand gewinnt dadurch sehr an Gewicht, daß die Syrer es in der Tat geliebt haben, in freiester Weise mit dem zu übersetzenden Text umzugehen, besonders ließen sie mit Vorliebe mythologisches oder historisches Material, das ihren Lesern nicht geläufig war, fort, änderten aber auch nach religiösen und moralischen Gesichtspunkten ihre Vorlage [1].

Treten wir der Weise des Übersetzers etwas näher. Wer den Text sorgfältig durchnimmt, bekommt alsbald den Eindruck, daß der Übersetzer seine Aufgabe ernst genommen hat. Er hat nicht so stark gräcisirt wie das Spätere wol tun, aber hat sich in genauer Weise dem Original angeschlossen, wie der Vergleich mit den Fragmenten bei G deutlich dartut.

S ist kein sklavischer, wörtlicher, wol aber ein treuer Übersetzer, wie schon die Masse mythologischen Materials, das er bietet, beweist. Ich gebe im Folgenden einige Beispiele. Er scheut sich durchaus nicht, für einen Singular einen Plural zu setzen, etwa *κτίσις* durch „geschaffene Dinge“ widerzugeben (III, 1 cf. IV, 1 med. I, 1), oder ein *ὀπίσω* durch „mit“ (III, 1), oder ein Adverb wie *ἀσφαλῶς* durch „mit großer Sorgfalt“ (ib.) oder *πρὸς μεταγωγὴν πλοίων* durch „fortzutragen“

---

1) Vgl. die Bemerkungen von Ryssel in der Abhandlung „über den textkrit. Wert der syr. Übersetzungen griech. Klassiker“ I, S. 4; II, S. 7 (Programm des Nicolaigymnasiums zu Leipzig 1880. 1881).

(VI, 4) zu übersetzen; ein „für sie“ vor „one Nutzen“ zu setzen erschien ihm sowenig unerlaubt, als ein *αὐτὸς δὲ* mit folgendem Verbum finitum umzusetzen in ܕ ܗܘ mit folgendem Particip̣ (IV, 1); Infinitive des Originals werden durch den Indicativ wiedergegeben (VII, 3; X, 5. 8), den Accusativ nach *νομίζοντες* gab er wieder, als wenn *περί* im Original gestanden hätte (IV, 2; V, 3. 4; VI, 1; VII, 1), bloßes *οὐδέν* verstärkt er zu „nicht das Geringste“ (IV, 2), zu *ἐπενδεής* setzt er verstärkend „ganz“ (X, 2), zu Gewalt, meinte er, passe „eines Anderen“ (I, 2), zu „alle“ fügt er „Seelen“ (I, 6), *γέγονε* übersetzt er durch „ist geschaffen“ (V, 1), eine selbstverständliche Auslassung, wie daß bei *ἀνθρώπων τε καὶ τῶν λοιπῶν ζώων*, das unterstrichene Wort ausfiel, bedrückt ihn nicht (IV, 2). Kleine Ungenauigkeiten des Ausdruckes sind überhaupt nicht ganz selten, so wenn für *φιλοῦσι* gesagt wird: „erweisen sie Gutes“ (XV, 4), oder wenn ein *ἔλθωμεν* durch „wenden wir uns“ gegeben wird (IV, 1 init.), oder *κατακαιόμενος* übersetzt wird „vom Feuer vernichtet“ (X, 9); für *οὐ νενόμισται* schreibt er „ist es nicht möglich“ (VI, 2), *τὰ ἀλλότρια* ist = „was ihnen nicht gehört“ (XV, 4), *εἴ τι* wird durch „welche“ wiedergegeben (VIII, 1); für *συνέβη ἀνθρώποις ἔχειν* schrieb er: „haben betroffen die Menschen“ (VIII, 7), für *σύνθεσιν ἐμπλάστρων* setzt er nur „Pflaster“, für *τὴν περὶ θεῶν φυσιολογίαν* schrieb er: „denken von der Natur ihrer Götter (XIII, 7). Auch an kleinen Nachlässigkeiten fehlt es nicht, so wenn „ein Eifersüchtiger“ etc. (X, 7 fin.), Anchises (XI, 3), der „Affe“ und „Bock“ (XII, 7) ausfielen oder wenn *βιαίως ἀποθανεῖν* bequemer durch „getötet wurde“ gedolmetscht ward (XI, 4), *σπουδάζουσι* (XV, 5) unbeachtet bleibt, *ἀδελφοκτόνους* (VIII, 2) ausfällt.

Alles dieses sind Mängel, wie sie fast jeder Übersetzung anhaften: auch wir modernen Übersetzer von S werden nicht verfehlen S heimzuzalen, was er an dem alten Arist. gefehlt hat. Die Treue von S wird durch dieses Alles nicht in Anspruch genommen.

Auch das kommt für uns wenig in Betracht, daß S sein Original bisweilen nicht verstanden hat und dadurch zu Änderungen oder Misgriffen gefürt wurde. In *ἑτέρων τινῶν* (X, 7) scheint S *ἑτέρων* als Genet. possessoris verstanden zu haben, die Form *ἀβελτερώτεροι* verwechselte er, nicht anders als man-

cher griechische Abschreiber von G, mit einem etwaigen *ἀβέλτεροι* (XII, 1), *διακόσμησις* gab er durch „Schmuck" (I, 1), für die Form *ἴδωμεν* hat er mit solcher Consequenz „erkennen" geschrieben, daß kaum an eine Irrung in seiner Vorlage, sondern an eine Verwechslung mit *εἴδωμεν* durch den Übersetzer zu denken ist (s. II, 1; III, 1; VIII, 1), die medial gemeinten Formen *κοπτομένους καὶ θρηνομένους* verstand er passivisch, die irreale Hypothese XIII, 5 misverstand er, die Bezeichnung *σημεῖον* für die Sternbilder scheint ihm nicht geläufig gewesen zu sein, er schrieb dafür „Stufe" (VI, I).

In der griechischen Mythologie ist er sehr wenig zu Hause gewesen, hat ihm doch die Verwechslung von Semele mit Selene begegnen können (IX, 7)[1]. Daß dieser Mann etwa die mythologischen Partieen erweitern und modificiren konnte, liegt durchaus jenseits des Möglichen. Wie wenig er darauf ausgewesen ist, wie ganz abhängig er darin von seiner Vorlage war, zeigen am besten die griechischen Namensformen, welche er einfach so, wie sie im Griechischen lauteten, in das Syrische herübernahm. Das geschieht in sehr auffälliger Weise. Die Form „Zeus" (ܙܘܣ) braucht er dort, wo er den Nominativ im Original las (IX, 4, so auch § 6, wo das Original, das G aufbewart hat, den Nominativ hat), wo es den Accusativ oder Genetiv bietet, aber „Dios" (ܕܝܘܣ X, 5; IX, 3; II, 3). Nun kennt zwar das Syrische auch sonst einen Nominativ ܕܝܘܣ (Smith, Thesaur. syriac. col. 878), allein daß nicht dieser für S maßgebend war, auch nicht eine gelehrte Schrulle etwa ihn beherrschte, sondern daß er aus Unwissenheit jene Formen niederschrieb, geht daraus klar hervor, daß er die Form „Zeus" auch dort beibehielt, wo zwar die Vorlage sie bot, die von S

1) Dieser Punkt ist freilich unsicher, da die Verwechslung von Selene und Semele graphisch überaus nahe lag und auch sonst in griechischen Texten nachweisbar ist (z. B. Euseb. Praep. ev. III, 13, 18, ed. Gaisford I, 260). S fand also vielleicht *Σελήνης* bereits vor. Ebenso scheint aus Cicero (de nat. deor. III, 23, 58) und anderen Stellen (vgl. Raabe S. 44) auf eine Tradition geschlossen werden zu können, nach der Dionysos Son des Zeus und der Selene war. In der Stelle des Arist., die es ausgesprochener Weise nur mit sterblichen Weibern zu tun hat, ist jedenfalls Semele das allein Mögliche und Ursprüngliche.

befolgte Construction aber *Δία* erfordert hätte (IX, 6 init.), ferner aus dem sonstigen Verfaren von S. S bildete zwar die Accusativform „Dios“ (ܕܝܘܣ), aber einen Accusativ wie *Περσέα* gab er vielfach so wieder wie er ihn las (ܦܪܣܝܐ, IX, 7); S hat ferner Namen der 1. und 2. griechischen Deklination auch im Accus., sowie einfach zu erkennende Namen der 3. Decl. auch im Accus. oder Genet., wie üblich, in der nominativischen Form verwandt, in schwierigeren Formen aber einfach den griechischen Genet. oder Accus. gebraucht. Man vergleiche z. B. IX, 7 „den Zethos“ und daneben „den Amphiona“ (ܠܙܝܬܘܣ ܘܐܡܦܝܘܢܐ), die Accusative „Artemis“ (ܐܪܛܡܝܣ, XI, 2), „Isis“ (ܐܝܣܝܣ) und „Osiris“ (ܐܘܣܝܪܝܣ XII, 2) „Aspis“ (XII, 7), „Krokodilos“ (ܩܪܘܩܘܕܝܠܘܣ, XII, 7) mit den Genet. „Plutonos“ (XI, 6) „Typhonos“ (ܛܘܦܘܢܘܣ, XII, 5), „Apollo“ (XI, 2), Hellenos“ (II, 4) oder auch mit dem Genetiv „Persephonos“ (ܦܪܣܦܘܢܘܣ) = *Περσεφόνης* (XI, 3, s. übrigens die Anm. z. d. St.). Auch bei der 2. Dekl. gehen die Formen durcheinander, vgl. die Genetive Inachû, Danaû, Kadmû mit Dionysos (II, 4). Es ist also kein Zweifel darüber möglich, daß S aus Unwissenheit so verfaren ist. Auch aus Folgendem geht das hervor. IX, 7 schreibt S: „welche er Musas nannte“. Die Form ܡܘܣܣ begreift sich sofort, wenn man den Text bei G, der in Anderem freilich abweicht, vergleicht: *ἃς προσηγόρευσαν* **Μούσας**. Endlich aber hat S sich veranlaßt gefült, zu der Form „Dios“ erläuternd hinzuzufügen, „welcher Zeus genannt wird“ (IX, 3). Aus alle dem kann mit Sicherheit gefolgert werden, daß S die griechische Sprache zwar leidlich gut verstanden hat, aber in der griechischen Litteratur so ganz und gar nicht belesen war, daß er die geläufigsten Namen der Mythologie nicht gekannt hat. Hieher gehören noch die Sätze bei S, in denen ich glaube wörtliche und daher verständnislose Übersetzung aus dem Griechischen annehmen zu sollen, so in dem Satz I, 2 fin. sowie II, 8 (s. z. den St.).

Aus dem Gesagten folgt nur, daß S, der keine gelehrte Kenntnis des Griechischen gehabt zu haben scheint, sich in

seiner Übersetzung hat Fehler zu Schulden kommen lassen, für die Treue der Übersetzung aber kann das nur ein günstiges Vorurteil erwecken[1].

Nun fehlt es aber, wie besonders an Stellen, wo G wie A zur Vergleichung vorliegen, mit Evidenz dargetan werden kann, nicht an wirklichen Korrekturen, welche S an seiner Vorlage vorgenommen hat. Zum Teil erstrecken sich dieselben auf ganz belanglose Kleinigkeiten, wovon Einiges schon S. 197 angefürt wurde. Dahin gehört es, wenn S bei der Charakteristik des Adonis glaubte, „und ein Ehebrecher" einschieben zu sollen (XI, 4) oder wenn er, aus der Erwägung heraus, daß ein Gott Menschen nicht zu seinen „Nächsten" hat, *τὰς τῶν πλησίον γυναῖκας* in „Weiber, die ihm nicht gehören" verwandelte (X, 8), oder wenn S für den Zusammenhang ganz Belangloses ausließ, wie das *διακρατοῦντα* (I, 2), die Leidenschaft (I, 5), den Satz II, 1 init., endlich die Vertauschung des *γενεαλογεῖσθαι* durch „den Anfang ihrer Religion rechnen" (II, 3. 6), sowie die Fortlassung der „allegorischen Mythen" (XIII, 9).

Man sieht, daß das Dinge sind, welche gegen die Treue von S an sich herzlich wenig beweisen, zumal da man sicher behaupten kann, daß S nur ganz vereinzelt derartiges vorgenommen hat. Nun aber hat S allerdings auch der Neigung altkirchlicher Übersetzer, die dogmatische Feile anzuwenden, nicht ganz widerstehen können. Hierauf vor Allem kommt es uns an. Es ist eine sehr glückliche Fügung, daß der Abschnitt, der von allen übrigen zu solchen Experimenten aufforderte — nämlich die beiden ersten Kapitel der Apol. — uns sowol von G als A aufbewart ist. Dadurch vermögen wir uns über die Art und den Umfang der dogmatischen Besserungen von S ein sicheres Urteil zu bilden. Folgendes ist zu erwänen: S hielt es für nicht passend, daß Arist. *προνοίᾳ θεοῦ* auf die Welt gekommen, er meinte, daß das Eintreten der einzelnen Menschen auf den Schauplatz der Welt besser

1) S als Übersetzer steht, was die Treue anlangt, auf derselben Höhe, welche die vortreffliche Übersetzung von der pseudoaristotel. Schrift *περὶ κόσμου* durch Sergius von Ras-ain einnimmt, vgl. Ryssel a. a. O. II, S. 10 ff.

und tiefer auf die Gnade Gottes zurückgefürt werde, und demgemäß änderte er seinen Text (I, 1 init.). Ebenso hat S den Gedanken, daß der Mensch als Gott verehrt werde, durch seine euhemeristische Ansicht verdeutlicht (VIII, 3). Wichtiger ist die Änderung c. II, 6. Hier hat S. für den Gedanken: Christus sei in heiligem Geist vom Himmel herabgestiegen, gesagt: Gott ist herabgekommen vom Himmel. S hat also einen ihm misverständlichen Gedanken dogmatisch klar auszudrücken versucht. Weiter hat S für das *ἀνεβίω* der Vorlage das deutlichere „erstanden" eingefürt (§ 8), ebendort hat er „und starb und wurde begraben" eingeschaltet (den Nachweis s. unten im krit. Comm.). Wie hier S den für ihn zu knappen Bericht durch Elemente der Glaubensregel ergänzt hat, so hat er warscheinlich auch c. XV, 2 die ihm geläufige Formel „Schöpfer Himmels und der Erde" in den Text gebracht. Man könnte noch auf die Umschreibung des „bei ihnen sogenannten Evangeliums" hinweisen, wenn hier nicht mit Sicherheit ein bloßes Versehen von S anzunehmen wäre (II, 7, s. z. d. St.). Ebensowenig wird S c. I, 2 med. hier in Betracht kommen. Es darf zwar mit Gewißheit gesagt werden, daß hier ein Zusatz vorliegt (Gott verborgen in den Elementen). Es ist nun aber durchaus nicht zu sagen, was den sonst so vorsichtigen Übersetzer zu diesem – unnötigen — Zusatz (cf. vielleicht Röm. 1, 20) trieb. Die Art von S erfordert vielmehr gebieterisch, anzunehmen, daß S diesen Zusatz gerade ebenso in seiner Vorlage vorfand wie c. II, 10 (die vier Elemente). Derselbe mag noch am Rande gestanden haben und von S in den Text gezogen worden sein. Das ist aber Alles, was S in dogmatischem Interesse an Änderungen der Vorlage nachweislich in seinen Text gebracht hat. Man kann auch nicht etwa behaupten, es könne noch mancherlei hinzugekommen sein, was wir eben nicht mehr controlliren können. Die ganze mythologische Darstellung war S, wie wir nun wissen, selbst wenn er es gewollt hätte, ernster zu ändern gar nicht im Stande; daß er aber die Darstellung des Judentums wie des christlichen Lebens (c. XIV—XVII) nicht etwa geändert hat, beweist das Fehlen von jederlei dogmatischen Elementen in diesen Stücken sowie die Einheitlichkeit, Originalität und Altertümlichkeit derselben. Dann hat S nichts mehr getan, als daß er an einer Stelle einen Ausdruck, den er für misverständlich hielt, frei

übersetzte, und daß er dreimal ganz kleine, den Inhalt der Rede gar nicht berürende, Änderungen nach der Glaubensregel vornahm, wobei er sich in einem Falle die Hinzufügung von zwei Wörtern erlaubte, wol um der Klarheit der Rede willen. Es schien nicht genug, zu sagen, Christus sei durchbort worden; es fehlte, daß er auch wirklich gestorben und als Gestorbener begraben ist. S hat also auch in dogmatischer Hinsicht die Aufgabe des Übersetzers eingehalten, nur in verschwindend wenigen Fällen hat er sich ganz leichte Änderungen an seiner Vorlage erlaubt. Eine wirkliche dogmatische Durcharbeitung oder Bearbeitung seines Stoffes vorzunehmen, hat ihm ganz fern gelegen.

Unser Resultat ist also: Wiewol S als Übersetzer sich in dem Ausdruck im Ganzen frei bewegt hat und nicht etwa jede Construction seiner Vorlage sklavisch nachzubilden versucht hat, und wiewol es an kleinen Versehen, Flüchtigkeitsfehlern, Verdeutlichungen, ja selbst leisen dogmatischen Ergänzungen und Modifikationen nicht ganz fehlt, so ist S doch in allem als eine wirkliche Übersetzung des Textes des Arist. anzusehen. Von einer beabsichtigten Bearbeitung des Textes durch den Übersetzer kann sowenig die Rede sein als davon, daß ihm ein bereits bearbeiteter Text vorlag[1].

---

1) Ich sehe dabei ab davon, daß dieser S vorliegende griechische Text an zwei Stellen, wie es scheint, glossirt oder interpolirt gewesen ist. Erstens I, 2 s. S. 201 und die Bem. z. d. St.; zweitens aber die merkwürdigen Worte II, 10: „Gott nun dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde". Sowol ihrem Inhalt als ihrer Stellung nach sind diese Worte rätselhaft. Daß sie dort, wo sie jetzt stehen, nicht im Text gestanden haben können, ist sicher, da sie schlechterdings nicht in den Zusammenhang passen. S wie A haben sie beide an dieser Stelle. S hat sie dabei sehr warscheinlich mit den vier Völkern combinirt, wie die parallele Verbindungsweise (zwei Paare von Begriffen) zeigt. In Wirklichkeit können die Worte kaum etwas Anderes sein als eine Glosse zu III, 2. Nachdem gesagt war, daß die Barbaren mit den Elementen irrten, sollte angegeben werden, was es in Wirklichkeit um diese Elemente ist: dienende Wesen sind sie. Daß die Worte von Arist. herrüren, erscheint mir nicht möglich zu sein. Sie sind von einem Schreiber an den Rand gesetzt worden; so versteht es sich am besten, daß sie von einem Späteren an falscher Stelle, nämlich ein paar Zeilen zu früh wegen der Vierzal hier und dort in den Text geschoben wurden. Da S und A

Als sicheres Resultat stellt sich uns jetzt heraus, daß S nicht bloß die Grundlage zur Neuconstruction des Textes der Apologie ist, sondern daß S eine, von einigen Kleinigkeiten abgesehen, treue wörtliche Übersetzung des Werkes des alten Arist. ist. Nicht Fragmente des Arist. bietet uns S dar, wie G, sondern das Werk des athenischen Philosophen selber.

Der Gang der Untersuchung war der, daß wir zuerst nachwiesen, daß G allenthalben eine recht freie Bearbeitung gegenüber S darstellt, und daß wir sodann zeigten, daß der Eindruck der Ursprünglichkeit von S, der sich bei jener Untersuchung ergab, zur Gewißheit erhoben werden kann durch Betrachtung des Übersetzungscharakters von S. Der Vergleich von S und A wird den Schlußstein in diesem Nachweis bilden.

Zuvor aber soll die Frage wenigstens gestreift werden, wann die Übersetzung S gefertigt sein mag? Den Cod. 16 der syr. Hss. des Katharinenklosters, welcher eine Anzal asketischer und moralischer Traktate, sowie eine Sammlung philosophischer Sprüche und Übersetzungen der Homilien des Chrysostomus zu Matthäus enthält[1], ist Harris geneigt, dem 7. Jarhundert zuzuschreiben, Sachau weist ihn der 2. Hälfte des

---

die Glosse gemeinsam haben, so wird sie sehr alt sein; von hier aus aber ein Argument für die Recension SA zu bilden, wäre eine Torheit, da der Verfasser jener Recension unmöglich jenes Wort hereingebracht haben kann. — Die Form der Worte läßt es als nicht unwarscheinlich erscheinen, daß wir es mit einem Citat zu tun haben. Der Gedanke ist verständlich in drei Gliedern. Daß Gott die Luft dient, könnte man ja sehr gut sagen, vgl. z. B. die Ausfürungen bei Theodoret, de provident. orat. II (ed. Schulze IV, 1 p. 501); aber auch die Entstehung der Aussage, daß die Erde den Menschen, das Feuer den Engeln dient, ist mit Bezug auf Genes. 1, 28 und Ps. 104, 3—6 verständlich; dagegen weiß ich nicht, weshalb den Dämonen das Wasser dienen soll. In der jüdischen Theologie begegnet man dem Verbot, des Nachts Wasser zu trinken, da sonst ein Dämon den Menschen blind mache (s. Weber, System d. altsynag. paläst. Theol. S. 247), vgl. noch die Gesch. Mtth. 8, 32. Indessen genügt derartiges nicht. Stammte das Wort etwa aus einem alten Apokryphon (oder ist es noch nachweisbar?), so wird der Zusammenhang den Sinn des Satzes aufgehellt haben. Bei Arist. sind die Worte, wie gesagt, als Randglosse zu streichen; vgl. noch die Verwendung der vier Elemente bei Hermas vis. III, 13, 3.

1) S. die Beschreibung und Aufzälung bei Harris p. 3—6.

6. Jarh. zu (bei Raabe a. a. O. S. 25 Anm.). Die Übersetzung S ist also mindestens ebenso alt als die Bearbeitung G. Aber manches scheint dafür zu sprechen, daß sie nicht unerheblich älter ist. Die nicht geringe Verwirrung in den griechischen Namen, die in dem Codex herrscht (z. B. IX, 7), macht es sicher, daß der Schreiber des Cod. nicht zugleich der Übersetzer ist, stellt es aber zugleich als sehr warscheinlich hin, daß mehr als eine Hand die Übersetzung abgeschrieben hatte, ehe dann der Schreiber unseres Codex eines dieser Exemplare sorgfältig copirte.

Für ein hohes Alter der Übersetzung läßt sich aber auch Sichereres anfüren. Arist. bietet kein einziges direktes Bibelcitat, aber in seine Rede sind doch, wenn auch nur spärlich, biblische Reminiscenzen und Anklänge eingeflochten. Daß der Übersetzer dieselben alle nicht empfunden haben oder sie alle frei übersetzt haben sollte, one irgendwo sich den Wortlaut der Peschittha anzueignen, ist, falls dieselbe bereits in kirchlichem Gebrauch stand, doch schwer anzunehmen. S. bes. 1 Tim. 6, 16 (XIII, 3); Tit. 2, 12 (XV, 9); Mtth. 13, 44 (XVI, 2), cf. Rom. 1, 23 (IV, 1). 24 (VII, 4); 11, 36 (XV, 2); Col, 3, 12 (XV, 7); 1, 17 (I, 6); 1 Tim. 1, 13 (XVII, 4). Daß 2 Timoth. 3, 13 (XVI, 6) der Text von S mit Peschittha, abweichend von dem griechischen Text, übereinkommt, hat deswegen nichts zu bedeuten, weil dort der Text von G mit S zusammenstimmt, also S lediglich seine Vorlage wiedergab. Vgl. aber Rom. 1, 25 (III, 2)[1]. Einen zwingenden Grund gibt dies aber nicht ab, da es sich eben nicht um wörtliche Citate handelt. Immerhin aber dürfte man es als warscheinlich bezeichnen, daß S seine Übersetzung noch im 4. Jarh. verfaßt hat.

Doch dieser Boden ist nicht ganz sicher. Wir haben nun aber gesehen, daß S dort, wo eine ihm liebe und als notwendig erscheinende dogmatische Formel fehlte, sich nicht scheute, mit leichter Hand nachzuhelfen und aufzubessern. Aber über die apostolische Glaubensregel greifen seine dogmatischen Bedürfnisse noch nicht hinaus. Nirgends findet man einen auch noch so leisen Anklang an die nicänische Rechtgläubigkeit. Wer weiß, wie sehr die Gedanken von Nicäa den Theologen alsbald in

1) Auch Aphraates ntl. Citate stimmen gelegentlich mit Pesch. überein, vgl. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons I, S. 381 ff.

Fleisch und Blut übergegangen sind[1], der wird sich nur sehr schwer zum Zugeständnis entschließen, daß unser Übersetzer längere Zeit nach 325 gelebt hat. Daß auch nur ein Zeitgenosse Ephräms, wenn er sich überhaupt Abänderungen erlaubte, so nichts aus der Dogmatik seiner Zeit hineinbrachte, ist kaum glaublich. Wie auffordernd, ja aufreizend zu solchem Unterfangen war doch der Passus II, 6 und erst recht XV, 2 fin. („welcher nicht einen andern Gott zum Genossen hat"). Dieses wäre ja belanglos, wenn überhaupt der Übersetzer absolut nichts als Übersetzer war, so aber nötigt es uns zu dem Urteil, daß wir in ihm nicht einen Zeitgenossen Ephräms, sondern Aphraats zu erblicken haben. Genau so wenig als in den in den Jaren 337—345 verfaßten Sendschreiben dieses Mannes eine Einwirkung nicänischer Gedanken und Formeln innerlich wirksam ist[2], genau so wenig ist das bei S der Fall.

Demgemäß meine ich, daß die Übersetzung ca. 330—340 anzusetzen sein dürfte. Wie sich der sprachliche Charakter derselben hiezu verhält, wage ich nicht zu entscheiden, möchte aber mit dem Eindruck nicht zurückhalten, daß das Fehlen von Fremdwörtern und Gräcismen in der Übersetzung jener Zeitbestimmung entsprechen möchte. Auch litterargeschichtlich wird wider diese Annahme nicht viel zu erinnern sein, denn da die Hs. des britischen Museums vom J. 412 eine ganze Reihe übersetzter Autoren aufweist (Euseb., Titus v. Bostra, Recogn., Athanasius vgl. Wright, Catal. of syr. Mss. II, 631 ff.), so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sechzig und siebzig Jahre vor Herstellung jenes Codex bereits eifrig

1) Vgl. z. B. die Reden des Ephräm adv. scrutatores Opp. VI, 164 ff., etwa Sermo 1 p. 165. 166 DE. 170 B. 171 EF. 180 f. 182; serm. 2 p. 191 f.; serm. 3 p. 197; II, 488 u. ö.

2) Vgl. hom. 1 (vom Glauben) § 15; hom. 17 (Gottheit Christi) 1—3. 6. Es widerspricht dem oben ausgesprochenen Urteil nicht, daß uns hier nebenher auch die Formel „Licht vom Licht" begegnet (§ 2). Der Geist der ganzen Betrachtung ist darum doch ein altertümlicher und vornicänischer; vgl. in der Unterweisung von der Weinbeere: ܕܦܪܫܟ ܡܢ ܐܝܬܘܬܗ (der dich, Christum, abgetrennt hat von seinem Wesen) Wright p. ܬܟܘ Zeile 2 v. u., wo die Formel an das nicänische Schlagwort erinnern kann, der Gedanke aber das deutliche Gegenteil des ὁμοούσιος besagt.

griechische Litteratur in das Syrische übertragen wurde. Dann übersetzte S dieApol., rund gesagt, dreihundert Jar früher als G den Auszug aus derselben der Vita Barlaami einverleibte.

3.

Die gewonnene Erkenntnis, daß S. als Übersetzung ein treuer Zeuge und die unverfälschte Wiedergabe des Arist. ist, bestätigt sich uns, wenn wir schließlich noch einen Blick auf den dritten uns erhaltenen Text, auf A, werfen. Der Text von A ist uns in zwei Formen aufbewart, erstens in der von den Mechitaristen im J. 1878 aus einem Codex vom J. 981 herausgegebenen Gestalt, deren Urschrift nach dem Urteil der Kenner in das fünfte Jarhundert zurückgeht und eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellt[1], zweitens in der kaum später als auf das 11. Jarh. zu datirenden Form, welche eine Hs. zu Etschmiadzin aufbewart.

Was zunächst das Verhältnis dieser beiden Relationen (A und A*) anlangt, so vermag der des Armenischen nicht Mächtige nicht zu beurteilen, inwieweit einzelne Abweichungen sich etwa als Differenzen unserer modernen Übersetzer erweisen könnten. Jedenfalls besteht aber noch ein weiteres Verhältnis zwischen den beiden Texten. A* scheint wesentlich nichts Anderes zu sein als eine Abschrift des Textes A, aber in diesen Text waren im Lauf der Zeit Zusätze und Verbesserungen gekommen, die A* herübernahm und vielleicht noch vermehrte. So z. B. I, 4, wo A sagt, daß Gott one Anfang sei, indem alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, wofür A* schreibt, er sei der Anfang jedes Dinges; oder II, 1, wo A sagt, „welche sich zur Warheit des Gesagten bekannt haben", wärend A* schreibt: „welche fähig sind, die Warheit dieser Worte zu empfangen". Die dogmatisch bedingte Korrektur auf Seiten von A* ist in diesem zweiten Beispiel ganz deutlich. Somit wird das oben ausgesprochene Urteil als erwiesen angesehen werden können.

Aber wie verhält sich A zu S? Es wurde bereits oben erwänt, daß A nicht eine Übersetzung von S ist (vgl. S. 163f.). Dieses folgt sowol aus der Übersetzung selbst, als aus der Über-

1) Vgl. in der Ausg. der Mechitaristen praef. lat. p. 3.

einstimmung, welche einige Stellen von A zu G haben (vgl. S. 195 f.). Ebenso ist bereits erwiesen, daß A nicht etwa mit S zusammen eine besondere Recension des Textes darstellt.

A ist also eine Übersetzung aus dem Griechischen. Die Frage ist nur, ob der Übersetzer die Zusätze und Abänderungen vorgenommen hat, welche A gegenüber S aufweist, oder ob die griechische Vorlage von A bereits interpolirt war. Über die Grenzen dessen, was auch sonst armenische Übersetzer getan haben[1], gehen die meisten Abweichungen nicht hinaus, so wenn A etwa zu der Sonne den Mond und die Gestirne setzte (I, 1), oder *κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα* durch „Fürer und Ordner" (I, 2) wiedergab, oder den Satz, daß Gott Alles wegen des Menschen gemacht hat, so umschrieb: „welcher alle sichtbaren Dinge in seiner Güte geschaffen und dem Menschengeschlecht geschenkt hat" (I, 3). Vielleicht verträgt sich auch die Umstellung der Eigenschaften, welche I, 4—6 (s. z. d. St.) vorgenommen ist, noch mit jener Annahme, sowie die Zusätze, welche A zu II, 4 macht; „von Danaos dem Ägypter und von Kadmos dem Sidonier und Dionysos dem Thebäer". Auch wider die Möglichkeit dessen, daß der Übersetzer für das Wonen des Gottessones in der Menschentochter schrieb: „und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Son Gottes" (II, 6), oder die Umformung im christologischen Absatz (II, 7. 8) vornahm, wird nichts Erhebliches eingewendet werden können.

Indessen bleiben doch auch Stellen noch, bei welchen man sich nicht leicht zu dieser Annahme entschließen wird. So bemerken die Mechitaristen (ebenso Himpel, Conybeare), daß der Zusatz von A „in sich selbst seiende Wesenheit" zurückweise auf ein griechisches *αὐτογενὲς εἶδος*; auch die soeben erwänten Zusätze zu Danaos, Kadmos etc. möchte man dem Mann nicht zutrauen, welcher schrieb: „nennen Zeus (ihren Uran), welcher Dios ist, und leiten ihr Geschlecht von Helenos und Xuthos" (II, 4).

Aus diesen Gründen bin ich nicht abgeneigt, die Abweichungen von A im Verhältnis zu S aus einer doppelten Quelle

1) Vgl. die Beispiele, welche aus der armenischen Übersetzung des Aphraates mitgeteilt sind von Sasse, Prolegomena in Aphr. . . sermones (Lips. 1878) p. 28. 29.

herzuleiten: einmal hat der Übersetzer mit seinem Text frei geschaltet, sodann aber wird dem Übersetzer schon ein bereits interpolirter Text vorgelegen haben.

Vielleicht begreift sich aus dieser Annahme ein sonst nicht recht verständlicher Umstand in der Überlieferung von A. Wie mag es kommen, daß die Apol. im Armenischen nur als Fragment existirt hat, wie das durch die Übereinstimmung von A und A* erwiesen wird? Ich halte es nicht für unmöglich, daß Arist. etwa nur in einer patristischen Anthologie nach Armenien gekommen ist. Daß der Verfasser der Anthologie orthodoxe oder gelehrte Zusätze und Nachbesserungen an dem Text vorgenommen hat, ist warscheinlich. So würden sich bei dieser Annahme sowol der fragmentarische Charakter von A als auch Abweichungen von S, welche auf eine griechische Vorlage zurückweisen [1], erklären.

Es würde zuviel Raum fortnehmen, wollten wir dem weiter nachgehen. Uns genügt es, daß A ein von S unabhängiger Zeuge ist. Derselbe ist uns allerdings nur in einer recht entstellten Form erhalten, dient aber doch hie und da zur Verbesserung des Textes von S (z. B. das *γενεαλογεῖσθαι* II, 3. 6; die Auslassung von „starb und wurde begraben" II, 8).

Ist aber A nichts anderes als eine Übersetzung aus dem Griechischen, die sich von der besonderen Gestalt des Textes S unabhängig erweist durch manche Übereinstimmung mit G (vgl. S. 195 f.), so bestätigt auch A die Ursprünglichkeit von S sowol hinsichtlich der Anordnung als im Einzelnen, denn die Abweichungen von S bei A begreifen sich, wie der kritische Commentar zeigt, fast durchweg als Korrekturen an einer mit S wesentlich identischen Grundlage.

So hat sich uns der Vorrang von S gegenüber GA sowie die Ursprünglichkeit von S nach allen Seiten hin ergeben. Von dieser Grundlage aus darf die Wiederherstellung des Werkes des Arist. unternommen werden. Die Grundsätze, welche für diese Arbeit maßgebend sind, sind folgende:

1. a) S ist eine sehr alte, treue, wiewol mit Irrungen sowie einigen wenigen Korrekturen behaftete, Übersetzung der

---

1) Der Anklang an den unechten Schluß des Markusevangeliums (16, 20, cf. 15. 17), welcher vielleicht in der zu II, 8 mitgeteilten Stelle von A vorliegt, könnte bereits von dieser Bearbeitung herrüren.

Apol. des Arist. b) G ist eine freie Bearbeitung des Werkes, in welcher eine Anzal von Fragmenten wörtlich aufbewart ist, und die sich im Wortschatz auch bei freier Gestaltung gern an Arist. anschloß. c) A ist eine frei gestaltende Übersetzung eines mit der Vorlage von S wesentlich identischen, aber warscheinlich selbst schon interpolirten griechischen Textes.

2. Da S eine wörtliche Übersetzung, G eine freie Bearbeitung, A eine freie Übersetzung ist, so steht die Autorität von S unvergleichlich viel höher als die von G und A.

3. Da S, A, G von einander unabhängige Zeugen sind, so erfordert das Zusammenstimmen von G und A gegen S, außer wo dasselbe aus nächstliegenden selbstverständlichen Gründen sich begreift, Emendation des Textes von S.

4. Da S bisweilen freier übersetzt hat, G aber, wo er nicht kürzt, ungern von dem Wortlaut der Vorlage abweicht, so kann in manchen Fällen G das Ursprüngliche S gegenüber bewart haben.

5. Der griechische Wortlaut steht natürlich nur dort fest, wo G Fragmente aufbewart hat, da aber G die Vokabeln der Vorlage gern beibehält, so läßt sich durch Rückübersetzung stellenweise — wenigstens in Bezug auf die Auswal der Wörter — mit einiger Gewißheit der Urtext des Arist. gewinnen.

6. Für die Anordnung der Apologie ist S aus inneren Gründen gemäß des Vergleiches mit G, sowie wegen des Zusammenstimmens mit A absolut sichere Autorität.

7. Wir besitzen also den Text der Apologie des Arist. in einer so adäquaten Form, als der Besitz einer sehr alten treuen Übersetzung und einer größeren Anzal von Fragmenten in der Ursprache es ermöglichen. Wir sind in Bezug auf Arist. somit etwa änlich — abgesehen davon, daß das Idiom der Übersetzung weitergehende Änderungen erforderte — wie in Bezug auf des Irenäus großes Werk, aber weit besser als hinsichtlich des Origenes Werk de principiis gestellt.

Von der Rückübersetzung, die ich mir für einige Stücke der Apologie gemacht, sind im Folgenden hie und da Bruchstücke zur Erläuterung mitgeteilt, von einer Übersetzung des

ganzen Buches sah ich ab, da dieselbe doch nicht viel mehr als eine gelehrte Spielerei bieten könnte.

Die Einrichtung (resp. die Zeichen) für den weiter unten sub IV folgenden Text ist folgende:

Der deutsche Text ist eine Übersetzung von S. Die griechischen Fragmente aus G wurden rechts neben das entsprechende Stück von S gesetzt. Unter ihnen fand auch Manches seinen Platz, was nicht buchstäblich — wol aber wörtlich so — bei Arist. gestanden hat. In diesem Fall wurde das Zeichen [ ] gebraucht. Mit ( ) wurden Wörter umgeben, die selbstverständliche Ergänzungen in der deutschen Übersetzung sind. Mit [ ] sind die Wörter bezeichnet sowol in S als den Fragmenten von G, die nicht ursprünglich sind, auch nur in der grammatischen Form, in welcher der Text sie bietet. Für Auslassungen von S oder G wurden * * angewandt. Wo in den beiden letzten Fällen G das Ursprüngliche, S gegenüber, erhalten hat, sind die Wörter und Sätze von G gesperrt gedruckt worden. Wo also G gesperrt ist, dient der Text zur Ergänzung oder Verbesserung des daneben stehenden Textes S. Durch < > wurde der durch Conjektur gewonnene Text bezeichnet, außer wo die Verbesserung ganz selbstverständlich war. — Die Abkürzungen: om. und add. im Apparat bezeichnen nicht Auslassung oder Hinzufügung, sondern nur Minus und Plus. Wörter von G im Apparat, die unterstrichen sind, sind von Arist. gebraucht worden.

II. Litterarische Beziehungen; zur Geschichte des Buches.

Im Folgenden soll die Frage untersucht werden, welche Schriften in der Apol. des Arist. benützt sind, sowie ob seine Apologie in der auf ihn folgenden Litteratur Spuren hinterlassen hat.

Zunächst handelt es sich dabei um die Verwendung der Schrift, besonders des Neuen Testamentes, in der Apologie. Die Untersuchung dieser Frage ist dadurch sehr erschwert, daß Arist., mit einer Ausnahme, überhaupt kein wörtliches Citat gebracht hat, sowie dadurch, daß uns in den meisten Fällen sein Text nur in einer Übersetzung vorliegt.

Was nun zunächst das A. T. anbetrifft, einschließlich der Apokryphen, so lassen sich folgende Anklänge nachweisen. C. I, 1 hat sicherlich 2 Makk. 7, 28 dem Autor vorgeschwebt: *ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται.* Ganz fraglich muß es dagegen erscheinen, bei der häufigen Anwendung der Bedürfnislosigkeit Gottes durch Arist. und seine Zeitgenossen, ob I, 4 eine Reminiscenz an 2 Makk. 14, 35 angenommen werden darf (*τῶν ὅλων ἀπροσδεὴς ὑπάρχων*). Ebenso muß es als ungewiß bezeichnet werden, ob XV, 1; XVI, 1 eine Beziehung zu Sir. 6, 26 f. vorausgesetzt werden darf. Arist. redet vom Umhergehen und Suchen nach der Warheit, das zum Finden gefürt hat, Sirach mant: *ἐξίχνευσον καὶ ζήτησον . . . γὰρ εὑρήσεις.* Die Verbindung des Spürens und Suchens hier und des Umhergehens und Suchens dort, scheint einen Zusammenhang nahe zu legen. Ebenso wird die Wendung XV, 2 eine Erinnerung an die Verheißung Jer. 31, 33 (LXX c. 38 cf. Hebr. 8, 10), wo freilich der von Arist. gebrauchte Ausdruck *κεχαραγμένας* fehlt, verraten. Durchaus unwarscheinlich dagegen ist es, daß (XV, 4) bei dem Gebot der Nächstenliebe etwa an Lev. 19, 5 etc. gedacht wurde. Dagegen klingt der Spott III, 1 ziemlich deutlich an Ep. Jerem. 18 (*ὅπως ὑπὸ τῶν λῃστῶν μὴ συληθῶσιν*) an, aber bei der Beliebtheit dieses Gedankens läßt sich auch hier keine positive Behauptung wa-

gen. Auch das wird sich nicht sicher ausmachen lassen, inwieweit G in c. III — VI etwa eine Anregung von Sap. 13, 2 ff. anzunehmen ist (ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα ἢ ταχινὸν ἀέρα ἢ κύκλον ἀστέρων ἢ βίαιον ὕδωρ ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ πρυτανεῖς κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν, vgl. auch I, 2, mit Sap. 13, 4: πόσῳ ὁ κατασκευάσας αὐτὰ δυνατώτερός ἐστιν, sowie das θεωρεῖται ib. v. 5 mit dem θεωρήσας I, 1). Sehr warscheinlich geht aber der Gedanke, der so oft bei Arist. wiederkehrt (III, 1; X, 6. 8. 9; XI, 3. 4. 6; XII, 3. 5; XIII, 3), daß die Götter, die sich selbst nicht helfen können, auch anderen nicht zu helfen vermögen, direkt zurück auf Sap. 13, 16: ὅτι ἀδυνατεῖ ἑαυτῷ βοηθῆσαι . . . . . καὶ χρείαν ἔχει βοηθείας, obwol freilich zu beachten bleibt, daß Arist. von den Göttern selbst, Sap. von ihren εἰκόνες redet (vgl. auch Sap. 14, 8 zu IV, 1; XIII, 3). C. XIII, 2, wozu Jes. 44, 9—20; 40, 18—20; 41, 6 f.; Jer. 10, 2 ff. zu vergleichen sind, bietet dagegen sicher keine direkte Bezugnahme auf jene Stellen, sondern die gleiche populär gewordene Anschauung. Eine allgemeine Kenntnis des A. T. zeigt auch die Schilderung der Juden XIV, 3. Wenn hier von Woltaten gegen die Armen, Befreien der Gefangenen und Begraben der Toten die Rede ist, so wird man außer an die Unzal von Stellen, die von ersterem handeln, durch den dritten wie zweiten Punkt besonders an das Buch Tobit erinnert (vgl. Tob. 1, 16 ff.; 2, 3 ff.; 4, 8. 16; 12, 8. 13).

Auf Grund dieses Materials kann gesagt werden, daß Arist. an einigen Stellen sich als Leser des A. T., und zwar besonders der sog. Apokryphen erweist (Sirach, Sapient. Tobit, 2. Makk.), daß aber im Übrigen seine Darstellung auf eine gewisse Vertrautheit mit der Gedankenwelt der atl. Schrift schließen läßt, welche man bei den Christen seiner Zeit vorauszusetzen allen Anlaß hat.

Die Anspielungen an neutestamentliche Stellen sind reicher, obwol es auch hier so gut wie ganz an wörtlichen Anfürungen fehlt. Die Schilderung der Christen in den drei letzten Kapiteln erinnert zwar an Gedanken der Bergpredigt, one aber eine direkte Benützung erweisbar zu machen (vgl. z. B. zu XV, 5 fin.: Luc. 6, 27); dagegen liegt XVI, 2 sicher eine Erinnerung an das Bild Matth. 13, 44 vor. Das ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς (II, 6) ist dem Johannesev. entlehnt (Joh. 3, 13; 6, 38. 42). Ebenso spärlich sind die Beziehungen zur Apostel-

gesch. Vielleicht darf man II, 6 als einen Nachklang des Gedankens Act. 17, 25 bezeichnen. Aber ein wirkliches Citat liegt auch hier nicht vor. Interessant ist die Stelle XV, 5. Hier wird zwischen die christliche Verweigerung der Götzenverehrung und die Enthaltung von Götzenopferfleisch der bekannte Satz: < *καὶ* > *ὅσα οὐ θέλουσιν αὐτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ οὐ ποιοῦσι* eingeschoben (von G wie S in gleicher Form überliefert).

Da Arist. die Didache gekannt hat (s. unten), so liegt es nahe anzunehmen, daß er diesen Satz derselben entlehnt hat. Nun aber heißen die Worte in der Did.: *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* (1, 2)[1]. Dem gegenüber bietet Arist. die Worte in genau derselben Form, abgesehen von der durch den Zusammenhang bei ihm veranlaßten Änderung der Person, in welcher sie in dem N. T. an Act. 15, 29. 20 geschlossen worden sind. Wie Arist. liest der Cod. Cantabrig.: *καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γείνεσθαι, ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν* (20: *ἑτέροις μὴ ποιεῖτε*); fast genau ebenso lasen bereits Irenäus (adv. haer. III, 12, 14): et quaecunque non vultis fieri vobis, aliis ne faciatis (20: et quaecunque nolunt sibi fieri, aliis ne faciant); Cyprian (Testim. III, 119; Hartel I, 184, 7): et quaecunque vobis fieri non vultis, alii ne feceritis; der Pelagianer bei Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten etc., Christ. 1890, S. 18 unten: grade so wie Cyprian; ebenso Martin von Bracara (ed. Caspari) p. 21; Ps.-Augustin Sermo 266 (ed. tert. Veneta XVI, 1367 E): quod vobis ab aliis non vultis fieri, nulli alii feceritis. Hieraus folgt deutlich, daß Arist. den Spruch nicht in der Form der Did., sondern in der in das N. T. übergegangenen Form gekannt hat. Da er nun den Spruch mit der Enthaltung von den *εἰδωλόθυτα* zusammen anfürt, so kann nicht bezweifelt werden, daß er in seinem Text der Apostelgesch. diesen Spruch, wie Irenäus, bereits gelesen hat. Dann ist Arist. der älteste Zeuge[2] für diese Interpolation. Fand er dieselbe in seinem N. T. aber bereits vor, so weist dieses zurück auf eine längere Zeit ge-

1) Vgl. auch die Zusammenstellung bei Theophil. ad Autol. II, 34 fin.: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς ἀθεμίτου εἰδωλολατρείας καὶ μοιχείας καὶ φόνου, πορνείας* etc. *καὶ πάσης ἀσελγείας καὶ ἀκαθαρσίας καὶ πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ*, s. noch Clement. Hom. VII, 4. 8; VIII, 19; XI, 4. Const. ap. I, 1; III, 15; VII, 1.

2) Hinsichtlich Marcions s. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons II, S. 462.

schichtlicher Wirksamkeit des sog. Aposteldekrets, wärend welcher man sich gewönt hatte, diesen von der Did. zuerst überlieferten Spruch mit den Grundlinien der Moral für Heidenchristen, die man jenem Schreiben glaubte entnehmen zu können, zusammenzustellen. Bald darauf folgt übrigens bei Arist. die Enthaltung von der *συνουσία ἄνομος* (cf. die *πορνεία* der Apgesch.). Diese Stelle erweist also sowol die kirchliche Benützung der Apgesch. zur Zeit des Arist. als das Vorhandensein der Interpolation in der Mitte des 2. Jarh.

Am meisten Anklänge lassen sich zu den paulinischen Briefen nachweisen. Röm. 1, 25 (*καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*) ist III, 2; Röm. 1, 23 ist IV, 1; Röm. 1, 24 is. VII, 4; Röm 11, 36 ist XV, 2[1] benützt worden. Noch können zu VIII, 2, init. Röm. 1, 22; 1 Cor. 1, 19—21 verglichen werden. Das paulinische Paradoxon von der Weisheit der Welt, die Torheit ist, klingt hier durch. Ebenso ist die Nachwirkung von Col. 1, 17 bei Arist. I, 6 med. warscheinlich. Die *χρηστότης* und *ταπεινοφροσύνη* sowie das *μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους* aus Col. 3, 12. 9 dürfte XV, 7 wirksam sein. Außerdem erweist sich Arist. als einen Kenner der Pastoralbriefe. Das Bekenntnis dessen, der das Christentum gefunden (XVII, 4), ist fraglos abhängig von dem Bekenntnis Pauli 1 Timoth. 1, 13 (cf. *βλάσφημος, ὑβριστής, ἀγνοῶν*, vgl. auch Act. 3, 17. 19), ebenso ist XVI, 6 deutlich die Nachwirkung von 2 Timoth. 3, 13 oder in XIII, 3 von 1 Timoth. 6, 16 spürbar. Ebenso dürfte Tit. 2, 12 (*σωφρόνως καὶ δικαίως . . ζήσωμεν*) die Auswal der Worte XV, 9 beeinflußt haben. Der Ausdruck *πανσάσθωσαν τὴν γλῶσσαν* (XVII, 6) weist wohl auf 1 Petr. 3, 10 resp. Ps. 34, 14 zurück.

Man kann manches von dem Gegebenen für unsicher halten, vielleicht auch eine weitere Reihe von Anspielungen hinzufügen; an dem Resultat, daß Arist. sich mit einer großen Anzal neutest. Schriften, obgleich er direkte Citate nicht

---

1) Wenn an der Stelle des Römerbriefes abgelehnt wird, daß Gott einen *σύμβουλος* gehabt habe oder daß ihm jemand etwas zuvorgegeben habe, weil Alles aus ihm und durch ihn und zu ihm ist (11, 34—36), und Arist. hier an den Gedanken, daß Alles durch Gott und von ihm ist, die Worte schließt: „welcher nicht einen andern Gott zum Genossen hat", so wird sich auch dieser zweite Teil seines Gedankens als Einwirkung der Römerstelle erklären, jener andere Gott wäre der *σύμβουλος* gewesen; vgl. dagegen die Beziehung, welche z. B. Iren. adv. haer. V, 1, 1 dem Spruche Röm. 11, 34 gibt, und dazu Sibyll. VIII, 264.

braucht, vertraut zeigt, würde dadurch nicht viel geändert werden können.

Für die neutestamentlichen Schriften braucht Arist. folgende Bezeichnungen: *τὸ παρ' αὐτοῖς λεγόμενον* (*καλούμενον*) *εὐαγγέλιον* sagt er, wie Justin (II, 7, s. die Stellen aus Just. im krit. Com.). Dieses „Evangelium“, wie man es in den Kreisen des Arist. nannte, ist die Quelle für die Tatsachen des Lebens des Herrn. Häufiger verweist Arist. den Kaiser auf die *γραφαί* der Christen, um ihre Lehre, ihre Satzungen, die Herrlichkeit ihres Dienstes, sowie den Lon ihrer Vergeltung kennen zu lernen (XVI, 3. 5; XV, 1). Diese Schriften enthalten nicht nur moralische Anleitungen und die rechte Erkenntnis Gottes sowie Belehrung über das jüngste Gericht, sondern auch Tatsachen, „Worte, die zu schwer sind sie zu sagen, auch daß sie ein Mensch wiederhole, welche nicht nur gesagt, sondern auch geschehen sind“ (XVII, 1). Der angefürte Satz soll ganz allgemein den Inhalt der betr. Schriften angeben. Die Aussagen, daß sie unaussprechlich und daß sie auch wirklich geschehen sind, werden nicht in gleichem Umfang von den Worten gelten. Jene Dinge, welche unsagbar und zu schwer sind, als daß man sie wiederholen könnte, machen den Inhalt der Offenbarung aus. Gottes Wesen und Wirken, die Herrlichkeit des seligen Lebens und die Qualen der Verdammnis, kurz, die positiven Elemente der Offenbarung sind es, an die Arist. denkt. Wenn er nun von diesen Dingen behauptet, sie seien geschehen, so kann er das natürlich nur in Bezug auf das meinen, was nicht mehr der Zukunft angehört. Also Wunderbares findet der König in den Schriften der Christen und doch nicht solches, das sich „nie und nirgends hat begeben“. Diese Schilderung weist darauf hin, daß Arist. hier zunächst an die Schriften des N. T. denkt, wol mit Einschluß der Apokalypse, im Übrigen passen seine Worte aber auf alle christlichen Schriften esoterischen Charakters; diese sind sicher mitgemeint.

Arist. spricht nämlich von „ihren anderen Schriften“. Es ist klar, daß er seine Schrift mit den christlichen *γραφαί* in eine Linie stellt. Er hat also das Wort *γραφή* hier nicht in dem durch das N. T. zum technischen Terminus heil. Schrift[1]

1) Aus der Tatsache, daß die nachapostolische Litteratur die

ausgeprägten Sinn gebraucht, sondern, wie es dem Kaiser gegenüber allein möglich war, im allgemeinen Sinn. In den christlichen Schriften findet der Kaiser Weiteres. Obenan sind die Bücher N.T. gemeint, dann aber die weitere christliche Litteratur, soweit sie nicht für heidnisches Verständnis eingerichtet war, denn der Autor fült sich veranlaßt, schon im Voraus etwaigen Zweifeln des Kaisers zu begegnen. An Schriften wie Hermas und den 1. Clemensbrief, Barnabas und die Didache, die Praedicatio Petri und die Bücher des Papias oder die Clemenshomilie wird Arist. gedacht haben.

Dieses fürt uns zu der weiteren Frage, ob Arist. Kenntnis der erwänten Denkmäler des nachapostolischen Zeitalters verrät?

Mit Sicherheit läßt sich behaupten, daß Arist. mit der Praedicatio Petri bekannt gewesen ist. Dieses Buch, von welchem es auch mir warscheinlich ist, daß schon Hermas es gelesen hat, und aus dem Ignatius einen Ausspruch mitteilt [1], hat die Ausfürung des Arist. in mehr als einem Punkt bestimmt. Zunächst ist klar, daß der Abschnitt über die Juden (XIV, 4) abhängig ist von der Praed. Auf die milde Beurteilung des Judentums (§ 2. 3) folgt das Urteil, sie seien abgeirrt von der *ἀκριβὴς γνῶσις* und hätten in ihrem Sinn gemeint, daß sie Gott dienen, wärend in Wirklichkeit ihr Dienst durch die Art ihrer Handlungen den Engeln und nicht Gott galt, indem sie nämlich Sabbathe und Neumonde, die ungesäuerten Brote und den großen Tag und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen, und diese nicht einmal vollkommen, beobachteten. Dazu vergleiche man die Worte der Praed.: *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ ἑορτὴν οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν* (bei Clem. Strom. VI, 5

Ausdrücke *ἡ γραφή, γέγραπται* nur sehr selten auf Worte Jesu überträgt (Barnab. 4, 14; 2 Clem. 2, 4, cf. Polyc. 12, 1), wird sehr mit Unrecht auf eine höhere Wertschätzung, auf „kanonische" Dignität des A.T. gegenüber dem N.T. geschlossen. In Wirklichkeit liegt die Sache einfach so, daß *ἡ γραφὴ* etc. Termini waren nach dem ntl. Sprachgebrauch. Die Ausdrücke hafteten am A.T. nach der Gewonheit des Sprachgebrauchs, den man mit den Schriften des N.T. und aus der Predigt der Missionare überkommen hatte.

1) Vgl. die Belege bei Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons II, S. 831 f. I, 920 f.

p. 760). Die Abhängigkeit fällt in die Augen, und zwar ist dieselbe fraglos eine Abhängigkeit des Arist., nicht der Praed., da ersterer den Gedanken eine etwas andere, leicht verständliche, nicht so gelehrte Wendung verleiht. Daß die Juden sich selbst täuschen über ihre vermeintlich reine Gotteserkenntnis, indem sie ja den Engeln dienen — von Erzengeln zu reden, war dem Kaiser gegenüber wenig angebracht, Arist. ließ daher die Wörter fort — und daß dieser Engeldienst in äußerlichem Tun besteht, das sind die beiden gemeinsamen Gedanken. Entscheidend ist besonders die Übereinstimmung in der Reihenfolge der Feste (s. z. d. St.). Arist. hat nur mit dem *σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον* ebensowenig etwas anzufangen gewußt, als er die Wendung *ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ* verstand oder sie wiederzugeben für passend erachtete. Auch Herakleon ließ in seiner Wiedergabe den zweiten Satz fort (Brooke, The frag. of Heracleon, Texts and Studies I, 2 p. 78). Mit voller Gewißheit darf hier eine Abhängigkeit von der Doctr. angenommen werden.

Eine weitere Berürung liegt XVII, 4 vor. Zwar ist hier sicherlich eine Einwirkung von 1 Timoth. 1, 13 anzunehmen (s. S. 214), aber die Worte „und seine Sünden werden ihm vergeben" finden sich weder hier, noch (genau so) Act. 3, 19. Dagegen sagt die Praed.: *ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τὶς ὑμῶν ἐποίησε μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα* (Clem. Strom. VI, 6 p. 765). Der Autor hat eine Reminiscenz aus Paulus mit einer anderen aus der Praed. mit einander vermengt[1]. Es scheint weiter die Stelle, wo in der Praed. von der Sendung der Jünger Jesu die Rede ist: *πέμπων ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν ὅτι εἷς θεός ἐστιν* etc., auf II, 8 eingewirkt zu haben.

Aus der Praed. ist uns folgende Aufzälung göttlicher Eigenschaften aufbewart worden: *ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀένναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησε λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ* (Clem. Strom. VI, 5 p. 759). Auch hier ist eine Reihe von Berürungen kaum für

1) Hierdurch wird zugleich bestätigt, daß Hilgenfeld mit Recht, gegen Potter, diese Worte der Praed. zugeschrieben hat (s. Nov. test. extra canon. fasc. IV, 56. 60).

zufällig anzusehen: der Unsichtbare, der alles sieht (XIII, 7), der von nichts befaßt, alles in sich faßt (I, 5 fin.), der Bedürfnislose, dessen Alles bedarf (I, 4 med.), der Unbegreifliche (I, 4, wo ܠܐ ܡܬܕܪܟܢܐ zum Original *ἀκατάληπτος* haben wird), ewig, unsterblich, unerzeugt (I, 4 init.). Eine Benützung oder doch ein Nachklingen der Praed. ist auch hier nicht unwarscheinlich angesichts auffallender Übereinstimmungen in dem freilich vielgebrauchten Material.

Auch in dem Abschnitt *Τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας* etc. (Clem. Strom. VI, 5 p. 759. 760; Hilgenfeld S. 56) begegnen Beziehungen, die aber wegen der Beliebtheit der Gedanken zur Begründung eines sicheren Urteils nicht ausreichen (die Torheit der Hellenen VIII, 2; *μορφώσαντες*: *μορφώματα* III, 2; Götter, die verspeist werden XII, 8; Hund und Affe XIII, 7 s. z. d. St.). Aber sehr viel wichtiger als diese Kleinigkeiten, die sehr wol auch Zufälligkeiten sein können, ist etwas Anderes, das zugleich eine glänzende Bestätigung der S. 186—191 vorgetragenen Beurteilung des Ägypterabschnittes ergibt. Genau so nämlich wie Arist. es c. XII tut, hat die Praed. die ägyptische Tieranbetung mit dem *σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας* in Eins zusammengezogen, one auch nur die Ägypter zu nennen, und hat daran eine abschließende Verurteilung hellenischen Götzendienstes, die mit ägyptischem Wesen nichts zu tun hat (*νεκρὰ νεκροῖς* — das sind die Tiere nicht — *προσφέροντες*), geknüpft. Die *Ἕλληνες* waren der Praed. aber einfach die Heiden, Arist. hat sich dem formell nicht angeschlossen, aber er hat die Anordnung der Praed. hierin auf sich wirken lassen und es dadurch in etwas verschuldet, daß seine Darstellung auf moderne Kritiker einen so verwirrenden Eindruck gemacht hat.

Es wurde soeben gesagt, daß Arist. die Disposition der Praed. geändert oder erweitert hat. So sind ihm die Christen nicht das *τρίτον γένος*, sondern ein viertes oder auch die eigentlichen Repräsentanten des zweiten Geschlechtes der Menschen, aber beibehalten hat er den Gedanken der Praed., daß mit dem Christentum ein Neues in die Welt getreten ist (s. c. XVI, 4 fin.: „und warlich ist ein neues dieses Volk und eine göttliche Mischung ist in ihm“, vgl. Praed. b. Clem. Strom. VI, 5 p. 760: *καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι* — *καινὴν διαθήκην οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοί*).

Dagegen haben die Worte an die Reichen in der Praed. αἰσχύνθητε κατέχοντες τὰ ἀλλότρια (Sacra parall. Opp. Joh. Damasc. ed. Lequien II, 475, vgl. Hilgenfeld S. 63) nichts zu schaffen mit XV, 4: „und reißen nicht ein Depositum an sich", denn dieser sonst bezeugte Zug (s. den krit. Comm. z. d. St.) ist ganz verschieden von der Forderung der Praed., welche im Zusammenhang nur besagt, daß die Reichen ihren Überfluß, der für Andere da ist (ἑτέροις λείπει τὰ ὑμῖν περισσεύοντα) nicht für sich zurückbehalten sollen. Ebensowenig reicht das ὁσίως καὶ δικαίως (Clem. Strom. VI, 5 p. 760) aus, die unrichtige Überlieferung von G (XV, 9) zu stützen, denn auch hier ist der Zusammenhang ein anderer an beiden Stellen.

Dagegen halte ich es für sehr warscheinlich, daß das Wort, das Origenes in quodam libello ab apostolis dictum, gefunden hat: beatus est qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem (Homil. in Levit. X fin.), der Praed. angehört hat, die Origenes hier, trotz seines nicht günstigen Urteils über das Buch (Orig. in Joh. tom. XIII, 17) änlich wie den Satz de princ. praef. § 8 (non sum daemonium incorporeum) für glaubwürdig gehalten hat[1]. Dann liegt XV, 9 wiederum Abhängigkeit von der Praed. vor, vgl. Hermas Sim. V, 3, 7. Testament XII patr. Joseph. 3; auch Did. 1, 3; die Did. aber kann nicht die Quelle von Arist. sein wegen der Beschränkung auf die διώκοντες ὑμᾶς.

Soviel ist aber erwiesen, daß Arist. die Praed. gekannt hat und daß sie auf seine Darstellung einen eingreifenderen Einfluß als irgend ein neutestamentliches Buch ausgeübt hat[2]. Arist. hat die Praed. nicht vor sich gehabt bei seiner Arbeit, aber er hat ihren Inhalt gut im Gedächtnis getragen. Wäre uns mehr von der Praed. erhalten, so würde vermutlich eine noch weitere Abhängigkeit des Arist. von ihr nachgewiesen

---

1) Auch Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons I, S. 363 Anm. 2; II, S. 830 hat, wie ich sehe, diese Vermutung ausgesprochen. Dieselbe gewinnt sehr an Warscheinlichkeit durch die Stelle bei Arist., da dieser die Praed. notorisch mehrfach benützt hat.

2) c. I, 3 sagt Aristides: „Und es erscheint mir, daß dieses nützlich ist, daß man Gott fürchte, den Menschen aber nicht bedränge". Auch diese Worte machen den Eindruck, daß sie ein Citat sind (cf. Eccl. 12, 13; Sibyll. III, 630). Bei dem starken Einfluß, den die Praed. auf Arist. geübt hat und da sofort darauf Anklänge an die Praed. begegnen, wäre es nicht gerade undenkbar, daß auch diese Worte jener Quelle entstammen. Vgl. unten eine andere Möglichkeit.

werden können Jedenfalls wird sein Werk unter diesem Gesichtspunkt weiter zu prüfen sein [1].

Daß Arist. den Brief des Clemens an die Gemeinde von Korinth, welcher dort *ἐξ ἀρχαίου ἔθους*, verlesen zu werden pflegte [2], gekannt hat, ist an sich durchaus warscheinlich. Aber ein wirklich stichhaltiger Beweis für eine Benützung des Schreibens durch Arist. läßt sich, so viel ich sehe, nicht füren. Zwar fehlt es nicht an manigfachen Berürungspunkten in der Charakteristik des christlichen Lebens, aber dieselben sind zu allgemeiner Natur, als daß sich auf sie etwas Sicheres bauen ließe. So die Stellen, wo Clem. von der Frömmigkeit, der Gastfreiheit und der Erkenntnis der Christen, von ihrer Bereitwilligkeit zu geben redet, von den Weibern, die angewiesen werden *ἐν ἀμώμῳ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν*, von der Jugend, der verordnet ist *μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν* (1 Clem. 1, 2. 3 vgl. 21, 7. 8; 30, 1 und dazu XV, 1. 6. 7. 9). 1 Clem. 2, 8 (*τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγέγραπτο*) erinnert an XV, 3; die Bezeichnung *ἀδελφότης* (1 Cl. 2, 4 vgl. aber schon 1 Petr. 2, 17; 5, 9) an XV, 7. Etwas weiter fürt vielleicht 1 Clem. 2, 6: *ἐπὶ τοῖς παραπτώμασιν τῶν πλησίον ἐπενθεῖτε* im Vergleich zu XV, 11 fin. Clem. wie Arist. sagen gemeinsam, daß die Sünde eines Mitchristen Gegenstand des Weheklagens ist, wobei der eine freilich an Lebendige (vgl. Phil. 3, 18), der andere an Tote denkt. Auffallend ist weiter, daß Arist. für das Lesen der Schriften den nämlichen Ausdruck *ἐγκύπτειν*, welchen Clem. mit Vorliebe in demselben Sinn braucht (45, 2; 53, 1; 62, 3), XVI, 4 sehr warscheinlich (s. z. d. St.) ebenfalls anwendet. Freilich scheint diese Beobachtung dadurch unsicher zu werden, daß Polyc. 3, 2 der nämliche Ausdruck, Jac. 1, 25; 1 Petr. 1, 12 das verwandte *παρακύπτειν* gebraucht ist. Ist aber auch Polykarp hierin von Clem. abhängig [3], so macht ge-

---

1) M. E. ist aber Robinson (p. 87 ff.) in der Aufspürung von Anklängen zu weit gegangen, indem auch rein zufällige Berürungen mit aufgefürt wurden, so wenn etwa das *νεκρὰ νεκροῖς προσφέροντες* mit *σεβόμενοι ἀγάλματα νεκρά* (III, 1) verglichen wird.

2) Dionys. v. Kor. bei Euseb. h. e. IV, 23, 9 sq. cf. Hegesipp. bei Eus. h. e. IV, 22, 1 sq.

3) Es ist nach den von Zahn (s. Ignatius S. 617 f.) gesammel-

rade die Abweichung von Jac. und Petr. einen Nachklang von 1 Clem. ziemlich warscheinlich. Vgl. noch 1 Clem. 2, 7: *ἀμεταμέλητοι ἦτε ἐπὶ πάσῃ ἀγαθοποιΐᾳ* mit XV, 7.

Der Befund liefert somit eine nur ganz unsichere Bestätigung der Warscheinlichkeit einer Kenntnis des römischen Gemeindeschreibens an die Korinther.

Ebenso möchte man es a priori für warscheinlich halten, daß das vielgelesene Buch des Hermas unserem Autor bekannt und eine der *γραφαί*, auf die er verweist, gewesen ist. Auch hiefür kann der Beweis aber nicht mit Evidenz erbracht werden. Die Stellen, an die man zunächst denken wird, nämlich Hermas Mand. I, 1 (*πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν*) und Sim. V, 3, 7 (das Fasten zu Gunsten der Armen) lassen sich nicht wol anwenden, da hier, wie gezeigt wurde, Arist. von der Praed. Petri abhängt (S. 219), also Hermas selbst vielleicht diese benützt haben könnte.

Arist. teilt nun aber mit Hermas den Gedanken, daß die Welt um des Menschen willen erschaffen wurde (I, 3; cf. V, 1. 3. 4. 5; VI, 2. — Hermas Mand. XII, 4, 2: *ἔκτισε τὸν κόσμον ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου*), aber aus diesem Gedanken läßt sich keinerlei Folgerung ziehen, da derselbe, der stoischen Philosophie entstammend, den Zeitgenossen überaus geläufig gewesen ist[1]. Arist. aber hat auch den Gedanken, daß das Gute in der Welt um der Christen willen fortbesteht (XVI, 1) und daß wegen des Gebetes der Christen die Welt besteht (XVI, 6). Genau so finden wir diesen Gedanken bei Hermas nicht, wol aber sagt Hermas: *κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ* (Vis. I, 1, 6, ebenso Vis. II, 4, 1 fin. cf. auch Vis. I, 3, 4). Hier meint Hermas also, daß die Welt um der Kirche willen von Gott

---

ten Parallelen warscheinlich, daß Polykarp den Clemensbrief gekannt hat.

1) Vgl. Cicero de offic. I, 7, 22; de fin. III, 20, 67: praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum; de nat. deorum II, 53, 133; 61 fin., dort (c. 61): omnia, quae sint in hoc mundo .... hominum causa facta esse et parata. Orig. c. Cels. IV, 74. 99. Marc. Aurel. Medit. V, 16. 30; vgl. Zeller, Philos. d. Griechen III, 1[3], S. 202. 744. 758. — Justin. Ap. I, 10; II, 4; Dial. 41; de resurr. 7 fin. Tatian. Orat. 4. Theophil. ad Autol. I, 4 fin. II, 10. Iren. adv. haer. V, 29, 1; IV, 5, 1. Tertull. adv. Marc. I, 13 init. Clem. Homil. III, 36; XI, 23 Ep. ad Diogn. 4, 2; 10, 2; cf. Ps. Melito 2.

Mehrung und Wachstum erhält. Da er anderwärts die Schöpfung überhaupt um des Menschen willen geschehen sein läßt, so ist es nicht unmöglich, daß der Zusatz *ἕνεκεν* des *ἁγίας ἐκκλησίας* nur zu den beiden letzten der vorausgehenden Participien gehört, jedenfalls ließ sich der Satz so verstehen. Hermas ist damit einem Gedanken der jüdischen apokalyptischen Litteratur gefolgt[1]. Derselbe hat m. W. in der altkirchlichen Litteratur nur noch in der Ep. ad Diogn. 6, 7 (*αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον*) eine Parallele. Celsus hat in seiner Polemik wider die Christen, die nach 160 zu datiren kein Grund vorzuliegen scheint, den Christen vorgeworfen, sie dächten: *καὶ ἡμῖν πάντα ὑποβέβληται, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ ἄστρα καὶ ἡμῶν ἕνεκα πάντα καὶ ἡμῖν δουλεύειν τέτακται* (Orig. c. Cels. IV, 23). Er hat das in seiner Weise in das Krasse übertrieben, Origenes hat in seiner Antwort jene Übertreibungen zurückgewiesen, hat aber, wie oft, auf den Kern der Sache einzugehen vermieden (IV, 28. 29). Daß die Welt um der Christen willen da ist und um ihretwillen von Gott erhalten wird und fortbesteht, ist wirklich ein Gedanke des christlichen Altertums gewesen, freilich ein Gedanke, der überwuchert worden ist von dem der stoischen Popularphilosophie der Zeit, daß die Welt um der Menschen willen erschaffen ist.

Es ist richtig, daß Hermas die Sache allgemeiner ausgedrückt hat als Arist. Wenn aber dieser Gedanke, daß die Welt um der Christen willen fortbesteht, sich nur bei Hermas und bei Arist. unter den Autoren, die sicher vor 160 schrieben, findet, wenn ferner, wie ich für sicher halte, Hermas noch im ersten Jarhundert schrieb, also dem Arist. sehr wol bekannt sein konnte, so ist der Schluß schwer zu vermeiden, daß Arist. in diesem Gedanken von Hermas abhängig ist. In der Luft gelegen hat der Gedanke nicht, wie sein Fehlen bei den anderen Schriftstellern des 1. und 2. Jahrhunderts beweist, also scheint jener Schluß die Warscheinlichkeit für sich zu haben.

Man hat nun freilich behauptet, hier liege vielmehr eine Arist. und dem Diognetbrief gemeinsame Abhängigkeit von der

1) Vgl. Assumpt. Mosis I, 12 (Fritzsche Libr. apocr. p. 703): creavit enim orbem terrarum propter plebem suam. 4. Esr. vis. III c. 6, 55. 59; c. 7, 11 (ib. p. 604. 605). Apoc. Baruch 15, 7 p. 645.

Praed. Petri vor[1], allein erstens ist hiebei Hermas überhaupt nicht in Betracht gezogen worden, zweitens findet sich von diesem Gedanken in dem Teil der Sibyllinen, die die Praed. gekannt zu haben scheinen, keine Spur[2], drittens ist die m. E. unfragliche Tatsache der Abhängigkeit des Diognetbriefes von Arist. nicht erkannt worden. Jene Behauptung vermag daher die Warscheinlichkeit des oben gezogenen Schlusses nicht zu erschüttern. Der Nachweis, daß die Praed. jenen Gedanken gehabt hat, ist wenigstens nicht erbracht.

Als weitere Beziehungen, die wol auch nicht zufällig sind, sind zu erwänen, daß nur Hermas und Arist. Christum als πνεῦμα ἅγιον bezeichnen (II, 6 und Sim. IX, 1, 1[3]. — Die christliche Lehre bezeichnet Arist. als „das Tor des Lichtes" (XVII, 7), vielleicht darf man dabei an das neue lichtstralende Tor erinnern, durch welches der Weg in das Reich Gottes fürt (Herm. Sim. IX, 2, 3; 12, 4. 6). Die regelmäßige Bezeichnung des Christentums als die Verehrung des einen Gottes, des Schöpfers der Welt (XV, 2) und Beobachtung von Geboten und Satzungen bei Arist. (XV, 3. 9; XVI, 3) gibt genau die Auffassung des Hermas wieder (Mand. I, 1; XII, 3; Sim. I, 3. 7; X, 1. 2. 4). Wer das Christentum wesentlich in diesem Glauben und in der Befolgung von προστάγματα fand, konnte sich auf keine passendere Autorität als Hermas stützen. Dem entsprechend fehlt es auch nicht an mancherlei Berürungen in der Schilderung des christlichen Lebens. Nur spricht der Bußprediger die Gedanken als strenge Forderungen aus, der Apologet stellt sie als fromme Taten des christlichen Lebens dar. Hermas wird vorgeworfen, er wolle nicht τὴν καρδίαν καθαρίσαι καὶ δουλεύειν τῷ θεῷ (Sim. VI, 5, 2), das Reinigen des Herzens ist das Erste im Christenstand und dieser selbst ein Dienst Gottes nach Arist. (XVII, 4; XVI, 3). Die Auf-

---

1) Robinson p. 97.

2) Sibyll. Prooem. 50 (ed. Alexandre p. 20) heißt es nur: Ἡμῖν δὲ κτήνη ὑπέταξεν πάντα βροτοῖσιν etc.

3) Stellen, wo Christus πνεῦμα θεοῦ und änlich genannt wurde, sind im krit. Comm. zu II, 6 angefürt; hier kann nicht besonders bewiesen werden, was ich für sicher halte, daß nämlich Hermas nicht die 2. und 3. Person der Dreieinigkeit identificirt hat. Die Stelle bei Arist. zeigt deutlich, wie derartige Äußerungen zu verstehen sind.

forderungen, einander zu besuchen, sich der Notleidenden anzunehmen, den Armen zu helfen, weiter Witwen und Waisen zu besuchen, gastfrei zu sein, keusch zu wandeln (Herm. Vis. III, 9, 2. 4; Mand. II, 2; VIII, 10; Sim. I, 8; IX, 27, 2; V, 3, 7; Mand. IV, 1, 1) entsprechen der Schilderung des Arist. (XV, 6. 7). Deutlicher als diese allgemeinen Berürungen ist der Zusammenhang zwischen dem Satz *ἐξ ἀναγκῶν λυτροῦσθαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ* (Mand. VIII, 10), d. h. (wie Sim. I, 8 zeigt) die Loskaufung gefangener Christen mit c. XV, 8.

Der Spruch I, 3: „Und es erscheint mir, daß dieses nützlich ist, daß man Gott fürchte, den Menschen aber nicht bedränge“ fiel uns schon oben auf (S. 219 Anm. 2). Vielleicht ist es ein Satz aus einer altkirchlichen Schrift; solange er aber als solcher nicht erwiesen ist, liegt es doch sehr nahe anzunehmen, daß hier eine kurze Zusammenfassung der Ausfürungen von Hermas Mand. VII und VIII vorliegt. Hier zeigt Hermas, daß man durch die Furcht Gottes Alles gut machen wird und durch dieselbe von der Furcht vor dem Teufel befreit wird. Wer Gott fürchtet, lebt ihm. Weiter sagt er dann, daß man sich durch die Gottesfurcht aller bösen Werke enthalten und zu allem Guten bereit sein wird. Die Betrachtung gipfelt dann in Gedanken, deren Verwandtschaft mit Arist. soeben aufgezeigt wurde, und der Manung: *χρεώστας μὴ θλίβειν καὶ ἐνδεεῖς* (M. VIII, 10 fin.). Dieses *θλίβειν* wird auch im Text des Arist. gestanden haben. Jedenfalls kann Arist. sehr wol die Gedanken des Hermas, die eine für sich abgeschlossene Einheit bilden, in der Weise, wie die Worte bei ihm lauten, zusammengefaßt haben. Die eigentümliche Kürze und der Mangel eines deutlicheren Zusammenhanges scheint diese oder eine änliche Erklärung nahezulegen.

Man wird angesichts dieser Übereinstimmungen allerdings darauf verzichten müssen, eine direkte Benützung des Hermas durch Arist. anzunehmen, wol aber ist es einigermaßen warscheinlich, daß letzterer den „Hirten“ gelesen hat.

Dagegen ist, soviel ich sehe, eine Kenntnis des Barnabasbriefes nicht nachweisbar. Beziehungen, wie sie zu Barn. 2, 5; 3, 3; 4, 11; 10, 11; 5, 7—10; 21, 1 sich darbieten, reichen in keiner Weise aus, indem sie nur allgemein Geläufiges betreffen.

Ist eine Benützung der Lehre der zwölf Apostel zu

erweisen? Darauf ist zu antworten, daß, wiewol eigentliche Citate — wie überhaupt bei Arist. — nicht nachzuweisen sind, doch in der Darstellung des christlichen Lebens bei Arist. so viele Züge nachweisbar sind, die uns auch in der Did. begegnen, daß man es beinahe als gewiß bezeichnen kann, daß Arist. die Did. gekannt hat.

Arist. beginnt das Lob der Christen damit, daß er die Erkenntnis des einen Gottes und die Befolgung seiner Gebote anfürt; dann sagt er, daß sie Ehebruch, Hurerei und falsches Zeugnis meiden, daß sie ein Pfand nicht an sich reißen und nach fremdem Gut nicht Begehr tragen, daß sie Vater und Mutter ehren, den Nächsten lieben und in Gerechtigkeit richten (XV, 2—4). Von den zehn Stücken, die er hier nennt, bietet die Didache, ebenfalls nahe beieinander stehend, nicht weniger als sechs: *οὐ μοιχεύσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον* (2, 2), *οὐ ψευδομαρτυρήσεις* (2, 3), *οὐκ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον . . . οὓς δὲ ἀγαπήσεις* (2, 7), *κρίνεις δικαίως* (4, 3). Dabei begreifen sich die beiden Stücke: das Pfand nicht zurückbehalten und die Eltern ehren als sehr nahe liegende Ergänzungen zu dem Verbot des Begehrens und dem Gebot der Nächstenliebe. Außerdem finden sich die beiden noch fehlenden Stücke (Erkenntnis Gottes und Befolgung der Gebote), die Arist. passend an die Spitze stellt, ebenfalls in der Did., ersteres gegen Ende des Weges des Todes (6, 2: *οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς* cf. 1, 2), das andere als Abschluß des Weges des Lebens (4, 13: *οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες*). Man kann also sagen, daß von diesen zehn ersten Stücken christlicher Sittlichkeit acht Arist. und der Did. gemeinsam sind und zwei bei Arist. aus leicht erklärlichen Gründen in diesem Zusammenhang ergänzt wurden.

Arist. sagt weiter, daß die Christen Götzen nicht anbeten, anderen nichts tun, was ihnen selbst unerwünscht ist, daß sie die Götzenopferspeise meiden, ihre Bedrücker zu Freunden machen und ihren Feinden Gutes tun, daß ihre Weiber rein, ihre Jungfrauen sanftmütig sind, die Männer ungesetzlichen Beischlaf meiden, daß sie Knechte und Mägde unterweisen und ebenso ihre etwaigen Kinder, daß sie die fremden Götter nicht anbeten, in Demut und Güte wandeln, nicht lügen, einander lieben, der Witwen und Waisen sich annehmen, one Neid Be-

dürftigen geben, daß sie gastfrei sind (XV, 5—7). Von diesen siebzehn Stücken bietet die Did. für nicht weniger als dreizehn Parallelen dar: *εἰδωλολατρίαι* (5, 1 cf. 3, 4), *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* (1, 2), *ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε* (6, 3), *νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς .... καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν* (1, 3), *ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας* (1, 3), *ἴσθι δὲ πραΰς* (3, 7), *οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν* (4, 10), *οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ θεοῦ* (4, 9), *γίνου .. ἐλεήμων καὶ ἄκακος .. καὶ ἀγαθὸς ... οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν* (3,8 f.) .. *οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής* (2,5), *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (1, 2), *οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις* (4, 7), vgl. auch die Argumentation Arist. XV, 7 fin. mit 4, 8: *εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς; πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω* (12, 1. cf. 2). Hiebei ist aber noch zu erwänen, daß solche Stücke wie die Keuschheit der Männer und die Reinheit der Frauen oder der Wandel in Demut und Güte, das Versagen der Anbetung den Götzen gegenüber, die Hilfe an Witwen und Waisen, so allgemeine Züge sind, die teils in bereits Gesagtem enthalten sind, daß eine Hinzufügung derselben durch Arist. nicht auffällig ist. Freilich sieht man auch, daß die Parallelen sich nicht auf den Wortlaut, sondern auf die Sache beziehen. Immerhin scheint mir aus dem Faktum, daß von den 27 ersten Charakterzügen der Christen für wenigstens 19 sich analoge oder genau entsprechende Züge aus der Didache beibringen lassen, mit Sicherheit gefolgert werden zu können, daß Arist. mit jenen Grundzügen der christlichen Moral, welche die beiden Wege enthalten, vertraut war, ja daß er mit seinem sittlichen Denken sich in dem Gedankenkreise der Did. bewegt hat.

Im Folgenden gibt Arist. spezielle Anwendungen auf das sittliche Leben sowie allgemeinere Urteile, für die man nicht wol erwarten kann in dem Handbüchlein reichliche Analogien zu finden. Auf einzelnes sei noch verwiesen. Das Gebet für die Gegner Ar. XVII, 3 und Did. 1, 3; das Fasten zu Gunsten Anderer XV, 9 und 1, 3: *νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*; das regelmäßige Gebet XV, 9 und 8, 3.

Die Übereinstimmung erstreckt sich wesentlich, aber nicht

ausschließlich (vgl. Did. 12, 1 f.; 6, 3; 8, 3) auf die beiden Wege. Dieses ist, wenn man die Absicht des Arist. im Auge behält, vollständig begreiflich; von dem internen Leben der Gemeinden zu erzälen, war ebensowenig seine Absicht, als er auch nicht in allen Details ein Bild christlicher Sittlichkeit zeichnen wollte, daher manchen Zug der Did. unberücksichtigt lassen mußte und andererseits andere besonders farbenprächtige Züge von sich aus beifügte. Die Relation der beiden Wege bei Barnabas bietet wesentlich die gleichen Parallelen wie die Did. zu Arist. dar, es fehlen das Vermeiden falschen Zeugnisses und der Lüge, die Güte der Christen, das Gebot der Feindesliebe und der Gastfreundschaft[1]. Dem gegenüber will es nicht viel besagen, daß Barnabas der Witwen und Waisen Erwänung tut (20, 2), welche in der Did. fehlen, bei Arist. aber angefürt sind. Dieser Gedanke gehört so sehr zum Inventar christlicher Moral, daß sich auf ihn nichts bauen läßt[2]. Erst recht nichts läßt sich mit der vermeintlichen Parallele Arist. XVI, 1 (G) cf. Barn. 19, 1 aufstellen, da die betr. Worte eben nicht Arist. angehören. Ebenso bietet Arist. XV, 5: *τοὺς ἀδικοῦντας αὐτοὺς παρακαλοῦσι*, verglichen mit Barnab. 19, 10: *καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων ἢ διὰ λόγου κοπιῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι . . . . ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου* — blos einen rein zufälligen Anklang dar[3].

Es erscheint mir also nicht richtig zu sein, wenn man

---

1) Das Fehlen des Spruches: was sie nicht wollen etc. sowie des Götzenopfermales bei Barnab. kommt deshalb nicht in Betracht, weil Arist. hier aus der Apostelgesch. geschöpft hat. Ob die Sprüche von der Feindesliebe in der Didache (1, 3b–2,1) ursprünglich sind, könnte nach dem von v. Gebhardt mitgeteilten lat. Fragment (Texte und Unters. II, 2 S. 277 f.) fraglich sein. Daß aber Arist. sie in der Did. bereits gelesen hat, scheint mir nach dem Obigen gewiß zu sein.

2) Vgl. z. B. Jac. 1, 27. Hermas Mand. VIII, 10; Sim. I, 8; V, 3, 7; IX, 26, 2; 27, 2; Vis. II, 4, 3; Ignat. ad Smyrn. 6, 2; ad Polyc. 4, 1; Polyc. ad Phil. 4, 3; 6, 1; Justin. Ap. I, 67 med.; Apoc. Petri v. 30 (Harnack, Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wiss. 1892, XLIV p. 13); Actus Petri c. Simone 8, p. 55, 1 (ed. Lipsius-Bonnet). Apollon. b. Eus. h. e. V, 18, 7. Tertull. ad uxor. I, 8 init. Const. ap. II, 3 f. III, 8. 10. IV, 2. 5. 8 etc.

3) Beides gegen Robinson p. 85 f.

sagt, daß Arist. „eine Recension der Didache vielleicht gekannt“ hat [1], vielmehr spricht Alles dafür, daß er mit den Gedanken der uns vorliegenden Didache genau bekannt war und daß die Auffassung des christlichen Lebens, die er dort vorfand, seiner Schilderung des Christentums die Grundzüge geliefert hat. Die Bedeutung der Did. für die Kirche des 2. Jarh. wird durch Arist. wiederum bestätigt.

Es kann weiter die Frage aufgeworfen werden, ob eine Kenntnis der ignatianischen Briefe bei Arist. nachzuweisen ist. Diese Frage ist m. E. zu verneinen. An einzelnen Berürungen fehlt es natürlich nicht, aber weder sind wörtliche Anklänge noch auch Berürungen von ganzen Gedankenkomplexen nachzuweisen. Vergleichen ließe sich z. B. das Gebet für die Nichtchristen (XVII, 3) mit Ign. ad Ephes. 10, 1. 2 oder der Passus von der Befreiung der um Christi willen Gefangenen (XV, 8) mit der Bitte des Ignatius an die römische Gemeinde, doch kein Mittel zur Wiederaufnahme seines Prozesses anzuwenden (ad Rom. 1, 2; 4, 1; 6, 2; 7, 2; 8, 3). Allein ersteres ist natürlich belanglos und letzteres zeigt nur, daß die im Laufe des 2. Jarh. und später übliche — auch sonst bezeugte [2] — Fürsorge der Christen für gefangene Mitchristen, bereits zu Anfang des 2. Jarh. vorgekommen ist.

So wenig eine Kenntnis der ignatianischen Briefe bei Arist. nachweisbar ist, so wenig greifen die Beziehungen zu dem Schreiben des Polykarp an die Philipper über das Allgemeinste hinaus, so etwa die Bemerkungen über die Unterweisung von Frauen, Kindern und Witwen (Pol. 4, 2. 3), oder das Gebet für die Gegner (12, 3), oder die Manung, Gott zu dienen, gemäß dem Gebot Christi und seiner Apostel und der Propheten (6, 3), vgl. Arist. XV, 6; XVII, 3; XV, 3; XVI, 3.

Die wenigen Fragmente, welche wir aus dem großen Werk des Papias besitzen, ermöglichen es nicht, Beziehungen des Arist. zu demselben nachzuweisen.

---

1) Harnack a. a. O. Sp. 326 Anm. 1.

2) Vgl. Röm. 16, 4; Phil. 2, 30; Hebr. 10, 34; 1 Clem. 55, 2. Hermas Mand. VIII, 10; Sim. I, 8; Lucian, Peregrin. Prot. c. 12. 13. 16; Justin. Ap. I, 67; Tertull. Apol. 39; ad ux. II, 4. Passio Perpet. c. 3. 6 (Texts etc. I, 2 p. 64, 15; 70, 23), Dionys. v. Kor. bei Eus. h. e. IV, 23, 9. 10; Dionys. v. Alex. bei Eus. h. e. VI, 40, 6—8; Clement. Ep. ad Jac. 9; Homil. III, 69. Const. ap. IV, 9; V, 1. 2. Cypr. ep. 5. 12. 14, 2; 76—79.

Dagegen ist es von großem Interesse sein Verhältnis zu dem sog. 2. Clemensbrief zu studiren, liegt doch diese zu Korinth ca. zwischen 120—140 gehaltene Homilie zeitlich wie räumlich der Apol. des athenischen Philosophen nicht fern. Aber die Erwartung, die Benützung der Homilie durch Arist. deutlich erweisen zu können, geht nicht in Erfüllung. Dagegen sind freilich eine Menge von Beziehungen vorhanden, welche den gleichen Geist und Gedankenkreis bei beiden Autoren bezeugen.

Das Heidentum ist *πλάνη* (2. Clem. 1, 7 vgl. 15, 1 und dazu Ar. II, 1; III, 1; VII, 4), *εἴδωλα* und *νεκροὶ θεοί* beten die Heiden an (17, 1; 3, 1 vgl. die *ἀγάλματα νεκρὰ καὶ ἐνοφελῆ* III, 1; tote Götzen und Bilder one Seele XIII, 2), *ἔργα ἀνθρώπων* sind dieselben (1, 6 cf. V, 2. 5; VI, 2). Die Juden sind *δοκοῦντες ἔχειν θεόν* (2, 3) wie Arist. sagt: sie „scheinen der Warheit näher gekommen zu sein . . . daß sie vor Allem Gott und nicht seine Geschöpfe anbeten" (XIV, 2). — Die Heiden hören aus dem Munde der Christen *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* und sehen ihre Werke (13, 3), wozu Ar. XVI, 3; XVII, 1. 8. 7: „und warhaftig ist das von Gott, was gesagt wird durch den Mund der Christen"; II, 7; XVII, 2 Gedankenparallelen bietet. Der Christen Aufgabe ist es, sie von den *εἴδωλα* abzuziehen (17, 1) vgl. XVI, 4: XVII, 3: „auf daß sie sich von ihrem Irrtum bekehren". Dem gegenüber ist das Christentum vor Allem die Erkenntnis des waren Gottes (3, 1; 17, 1) vgl. z. B. XV, 1. 2: XVI, 1; den *νεκροὶ θεοί* werden Opfer und Anbetung nicht mehr dargebracht (3, 1) cf. XV, 7; I, 6; XIII, 4. Das christliche Leben ist ein *δουλεύειν τῷ θεῷ* (11, 1; 17, 7; 18, 1) vgl. XVI, 3; es ist ein Beachten und Erfüllen der Gebote Christi und des Willens Gottes (3, 4; 6, 7. 8; 8, 4; 17, 3. 6; 19, 3; 8, 3; 10, 1; 14, 1) vgl. XV, 3. 9. Den Zügen christlicher Sittlichkeit, welche wir 2. Cl. 4, 3 lesen, entspricht Ar. XV, 4, wobei übrigens auch 2. Clem. auf die Didache zurückweist[1]. Dazu kommt die Verbindung des Longedankens und der Erfüllung der Verheißungen mit der christlichen Moral (8, 4; 9, 5; 11, 5 ff.; 17, 4), dazu XV, 6; XVI, 2. 3 (bes. XVI, 2:

1) Vgl. bes. *ἐν τούτοις τοῖς ἔργοις ὁμολογοῦμεν αὐτὸν καὶ μὴ ἐν τοῖς ἐναντίοις* (4, 3); *τῆς ὁδοῦ τῆς δικαίας* (5, 7); *τὴν ὁδὸν τὴν εὐθεῖαν* (7, 3).

„empfangen werden die Verheißungen, die bei ihnen sind, in großer Herrlichkeit“ mit 2 Cl. 11, 7: *καὶ ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας, ἃς οὖς οὐκ ἤκουσεν* etc., und XVI, 3: „Erwartung des Lones ihrer Vergeltung gemäß der Betätigung jedes einzelnen von ihnen“ mit 11, 6: *ὁ ἐπαγγειλάμενος τὰς ἀντιμισθίας ἀποδιδόναι ἑκάστῳ τῶν ἔργων αὐτοῦ*). Der Christ blickt aber zurück auf die *πρότερα ἁμαρτήματα* (13, 1), dazu XVII, 4; er ist aber dem Zusammenhang dieser Welt entnommen (5, 1. 6) vgl. XVI, 4; XVII, 5.

Man kann diese Parallelen nun freilich sehr geringschätzig behandeln, indem man darauf aufmerksam macht, daß sie nur die Charakteristik des vulgären Christentums des 2. Jarh. darbieten. Aber die Sache stellt sich doch etwas anders, wenn man erwägt, daß der wesentliche Gedankenschatz beider Schriftsteller — abzusehen ist dabei natürlich davon, was eben nur für den Apologeten und nur für den Homileten brauchbar war — in den aufgefürten Parallelen enthalten ist. Hiedurch scheint eine Beziehung der beiden Autoren anzunehmen, notwendig zu werden. Zu diesen allgemeinen Zügen aber läßt sich noch eine Reihe einzelner verwandter Gedanken und Ausdrücke hinzufügen. Von Christus sagt Cl.: *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ* (9, 5), Arist.: *„ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβὰς* und . . . nahm und anzog Fleisch“ (II, 6). Zwar ist diese Bezeichnung (Geist) auch sonst nachweisbar, aber die Übereinstimmung der Verbindung: der Geist war, wurde Fleisch, bei Cl. und Ar. ist doch sehr beachtenswert. Für die Auferstehung Christi braucht Arist. das Wort *ἀνεβίω* (II, 8), dasselbe Wort wendet Cl. bei dem frommen Christen an (19, 4). Nach Arist. ist für den aufmerksamen Heiden „groß und wunderbar ihre (der Christen) Lehre“ (XVI, 4), Cl. sagt: *τὰ ἔθνη γὰρ ἀκούοντα ... τὰ λόγια τοῖ θεοῦ ὡς καλὰ καὶ μεγάλα θαυμάζει* (13, 3 vgl. *μέγα καὶ θαυμαστόν* von Christi Werk gebraucht 2, 6). Das Sterben bezeichnet Arist. gern als ein „aus der Welt gehen“ (XV, 8. 11), genau so redet Cl. von einem *ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου* (8, 3). Die Christen nennt Arist. „gerecht und heilig“ (XVII, 2; XV, 9 ist G kaum ursprünglich, Ar. schrieb *δικαίως καὶ σωφρόνως ζῶντες* s. z. d. St.), für die nämliche Verbindung zeigt Cl. Vorliebe (*δίκαιοι καὶ ὅσιοι* 15, 3; *ἔργα ὅσια καὶ δίκαια* 6, 9; *ὁσίως καὶ δικαίως ἀναστρέφεσθαι* 5, 6). Vgl. noch das im N. T., bei Hermas, Barnabas,

in der Didache, bei Ignat. nicht vorhandene προσταγμα Ar. XV, 9 und Cl. 19, 3; ῥύσασθαι im Sinne des Errettens Ar. XII, 5 und Cl. 6, 9 u. s. w.

Es liegt auf der Hand, daß Manches von dem Gesagten rein zufällig und daher durchaus belanglos sein kann; schwerlich darf man aber alle soeben und vorhin vorgebrachten Berürungen so beurteilen. Mit größter Warscheinlichkeit wird man behaupten dürfen, daß Arist. die Homilie gekannt hat; er benützte sie nicht, als er schrieb, aber er hatte ihren Inhalt in seinen Geist aufgenommen und manche einzelne Wendung war in seinen Sprachschatz übergegangen. Zu absoluter Gewißheit läßt sich dieses Urteil freilich nicht erheben: sicher dagegen ist, daß zwischen dem Geist und dem Gedankenkreise beider Schriftsteller große Verwandtschaft besteht. Der Homilet von Korinth hat in allem Wesentlichen dasselbe Verständnis des Christentums gehabt, wie der gleichzeitige Philosoph von Athen.

Als Resultat der bisherigen Erörterung hat sich ergeben, daß Arist. nicht nur Kenntnis des A. T. sowie einer größeren Anzal neutestamentlicher Schriften verrät, sondern daß er auch in der Litteratur des nachapostolischen Zeitalters zu Hause gewesen ist. Mit Sicherheit konnte behauptet werden, daß die Praed. Petri und die Didache Arist. bekannt waren und auf seine Darstellung eingewirkt haben. Dagegen kann es nur als sehr warscheinlich bezeichnet werden, daß er den Brief der römischen Gemeinde an die Korinther, den Pastor des Hermas und — dieses ist fast sicher — die Homilie des Clemens gelesen hat. Vollends für die ignatianischen Briefe, das Schreiben des Polykarp, den Brief des Pseudobarnabas, das ganze Werk des Papias ließen sich keinerlei Beweise der Bekanntschaft bei Ar. nachweisen.

Damit ist die Reihe von Schriften, die uns noch zugänglich sind und deren Benützung durch Arist. an sich warscheinlich ist, durchmustert. Es fragt sich nur noch, ob Beziehungen zu der späteren altkirchlichen Litteratur seit ca. 150 nachweisbar sind, d. h. ob Arist. von späteren Autoren gelesen und verwertet worden ist. Es fällt das Auge da zunächst auf die großen Apologeten des 2. Jarh., auf Justin und Tatian, auf Athenagoras, Theophilus und Clemens von Alex., auf Minucius Felix und Tertullian. Allein so mannigfach die Be-

ziehungen in der Beurteilung des Heidentums, in der Methode seiner Bekämpfung, in der Zurechtmachung der christlichen Lehre für heidnisches Verständnis, in dem Preise christlicher Sittlichkeit auch sind, so liegt doch, so viel ich zu sehen vermag, nichts vor, was, wie etwa bei Justin und Athenagoras, bei Tatian und Clemens Al., oder Minucius Felix und Tertullian, Theophilus und Irenäus, den Gedanken an ein litterarisches Abhängigkeitsverhältnis nahe legte. Es fehlt freilich nicht ganz an Anklängen, welche auffallend sind, so daß man eine Kenntnis des Werkes des Arist. für einen Moment annehmen möchte [1], aber bei der großen Verwandtschaft im

1) Einige von den Stellen, die ich mir notirt habe, mögen hier Platz finden: zu Ar. I, 1; IV 1 vgl. Athenag. Suppl. 1, 6 fin.: den Himmel und die Elemente bewundert er, betet sie aber nicht an. — Zu XIII, 7 s. Ath. 16 init.: Schön ist die Welt, aber der Künstler und nicht das Kunstwerk verdient Anbetung (cf. Theophil. ad Autol. I, 5. 6.). — Zu XIII, 5 f.: Ath. 22 p. 106: Dinge, welche durch den *νεῖκος* in Unordnung kommen, sind nicht Götter. — Zu XII, 2—5 s. Ath. 22 p. 112: *περὶ τοῦ Ὀσίριδος οὗ σφαγέντος ὑπὸ Τυφῶνος τοῦ ἀδελφοῦ, μετ' Ὥρου τοῦ υἱοῦ ἡ Ἶσις ζητοῦσα τὰ μέλη.* — Zu I, 4 fin. s. Ath. 20 init.: *οὐδὲν γενητὸν ὃ οὐ καὶ διαλυτόν.* — Zu VII, 4 s. Theophil. ad Autol. II, 35 init.: Anbetung der *εἴδωλα* und *στοιχεῖα.* — Zu VIII, 2—6 s. Tatian Orat. 8. — Zu III—XIII s. Theoph. I, 10 init. Ägypter, Griechen und die übrigen Völker. — Zu XIII, 5. 6 s. Theoph. II, 8: Dichter und Philosophen stellen die Götter als Mörder, Hurer, Trunkenbolde hin, wogegen andere auch von dem einen Gott reden. — Man kann aber aus diesen, wie den vielen Sachparallelen nicht mehr schließen, als daß bestimmte Gedanken und Wendungen Gemeingut der Christenheit jener Tage gewesen sind. Auffallend ist noch die Berürung von II, 5 („Hebräer genannt . . schließlich aber sind Juden genannt worden") mit Tertull. Apol. 18, Oehler I, 186: Hebraei retro qui nunc Judaei, ebenso Lactant. Epit. 43. Wenn Justin (Ap. I, 32 p. 96 C) den Namen einfach von Juda ableitet, so ist dieser Unterschied noch nicht angedeutet. Er entsprach freilich dem üblichen Sprachgebrauch, der *Ἑβραῖοι* bloß zur Bezeichnung der nationalen Herkunft anwandte (Beispiele bei Zahn, Art. Hebräerbrief PRE. V, 659), und eine einfache Überlegung über die doppelte Bezeichnung des Volkes fürte deshalb leicht zu der Bemerkung, ebenso Euseb. Praep. ev. I, 6, 6; VII, 6, 1. 2, vgl. *τοῖς Ἑβραίοις τοῖς καὶ Ἰουδαίοις καλουμένοις* (Theophil. ad Autol. III, 9 p. 214 C), *ὅθεν καὶ τὸ Ἑβραίους καλεῖσθαι* (Hippol. Refut. X, 30 p. 532, 46, vgl. auch Joseph. Ant. XI, 5, 7). — Zu der pseudojustinischen Cohort. ad gentil. lassen sich keine Anklänge nachweisen. Dagegen finden sich einige vielleicht zufällige Beziehungen zu Pseudojustins Oratio ad gentiles (vgl. über Zeus den Ehebrecher c. 2 bei Ar. IX, 7; die Reihenfolge

Ganzen, die beweist, wie sehr der Gedankenkreis der Apologeten Gemeingut der Gebildeten war, wird man sich die äußerste Zurückhaltung auf diesem Gebiet auferlegen müssen, zudem schwindet, bei genauerer Erwägung des Zusammenhanges der betr. Stellen, der Schein einer litterarischen Verwandtschaft. Als Ganzes hat die Apol. des Arist. keine Einwirkung besessen, die originelle Einteilung des Stoffes hat niemand nachgeamt, wie andererseits die seit Justin übliche Verteidigung des Christentums gegen sehr konkrete und juristisch formulirte Anschuldigungen (z. B. Justin Ap. I, 6. 26 f.; II, 12: Athenag. Suppl. 3; Theophil. ad Autol. III, 4. 15; Tertull. Apol. 10. 27 f.: Minuc. Fel. Oct. 8 ff. 28 ff. Vgl. Plin. Epp. X, 79; Orig. c. Cels. VI, 27; VIII, 39. 41. 65. 67; Ep. eccl. Lugd. bei Eus. h. e. V, 1, 9. 14. 19. 26. 52) von Arist. nicht angewendet wird und jener Beschuldigungen XVII, 2 nur andeutungsweise Erwänung geschieht. Ebenso ist Arist. der auf Ps. 95, 5 (*οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαίμονες*, cf. Bar. 4, 7) fußende Lieblingsgedanke späterer Apologeten, daß die Götter des Heidentums eigentlich Dämonen sind (z. B. Just. Ap. I, 12. 14. 21. Dial. 79 fin. 83; Athenag. Suppl. 25 ff. 23: Minuc. Oct. 21 ff. 23; Tertull. Apol. 23, vgl. Sibyll. prooem. 22; Cels. b. Or. c. C. VII, 62 etc.) nicht geläufig. Den Weissagungsbeweis wendet er nicht an (s. dagegen z. B. Just. Ap. I, 53; Athenag. Suppl. 7. 9; Theophil. ad Autol. II, 9 cf. 36; bes. Celsus bei Orig. c. Cels. VII, 2: *ἐχρῆν οὕτω γενέσθαι· τεκμήριον δὲ πάλαι γὰρ ταῦτα προείρητο*).

Anders könnte es sich mit dem „waren Wort“ des Celsus verhalten. Die in Betracht kommenden Stellen sind von Harris (p. 19 ff.) und Robinson (p. 98 ff.) wesentlich vollständig gesammelt worden. Aber die beiden Gelehrten kommen dabei zu einem nicht übereinstimmenden Resultat, denn wärend Harris die Bekanntschaft des Celsus mit der Apologie glaubt annehmen zu sollen, scheint Robinson mehr dazu zu neigen, die Berürungen zwischen beiden Werken aus gemeinsamer Kenntnis der Praed. Petri zu erklären.

Apollo, Athene (Dionysos), Aphrodite c. 2 mit Ar. XI, 1—3; Zeus und die griechischen Gesetze c. 2 fin. mit Ar. XIII, 8; das schlechte Beispiel des Zeus c. 4 mit Ar. IX, 8 f.; Dionysos mit der *ἀγέλη γυναικῶν* c. 2 fin. mit Ar. X, 8; den Ausdruck *ἀλληλοκτονία* c. 3 fin. und Ar. XIII, 8).

Treten wir der Sache näher, so ist zunächst eine große Anzal der von den genannten Gelehrten gesammelten sowie anderer dem Leser auffallender Parallelen zu streichen. Etwa die Bemerkungen, nur ein Wansinniger könne über die Religion anderer spotten (Cels. b. Orig. V, 34), oder über die Hilflosigkeit der *ἀγάλματα* (C. VIII, 38), oder die Beurteilung der Heiden als Trunkener (C. III, 76, wozu Robinson Ar. XVI, 6 vergleichen will), oder die Erwänung der Dioskuren, des Herakles, Asklepios und Dionysos (C. III, 22 init.), oder die *ἐκ παρθένου γένεσις* (C. I, 28, wo man den Zusammenhang beachte, vgl. auch VI, 73), oder die Bezeichnung des Christentums als eines *καινὸν μάθημα* (C. I, 4, vgl. auch II, 5; IV, 14) — beweisen nicht das Geringste in der uns beschäftigenden Frage, denn über das Heidentum haben auch andere Leute als Arist. gehönt [1], und die Geburt aus der Jungfrau war ein ebenso geläufiger Gedanke [2], als daß ein Heide dem Christentum seine Neuheit [3] vorhalten konnte. Ebensowenig kann aus solchen Stellen gefolgert werden, wie C. VIII, 11 (durch die christl. Betonung des *εἷς κύριος*, werde gesetzt ein Gegner Gottes: *ὄντος τινὸς ἑτέρου ἀντιστασιώτου αὐτῷ*, vgl. damit Ar. I, 6 init.), oder aus dem Ausdruck *κάθοδος* für Christi erste Parusie (c. Cels. IV, 3. 5; VI, 10, vgl. Ar. II, 6).

Ernster wird die Sache in der Stelle c. Cels. I, 26: C. redet von Christus *ὡς γενομένου ἡγεμόνος τῇ καθὸ χριστιανοί ἐσμεν γενέσει ἡμῶν καί φησιν αὐτὸν πρὸ πάνυ ὀλίγων ἐτῶν τῆς διδασκαλίας ταύτης καθηγήσασθαι, νομισθένται ὑπὸ χριστιανῶν υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ.* Zu diesen Worten bietet Ar. II, 6. 7 folgende Berürungspunkte: 1) das *γενεαλογοῦνται.* Zwar hat Cels. nicht denselben Ausdruck, sondern nur eine verwandte Vorstellung gebraucht [4], aber der Verdacht einer Beziehung wächst, wenn man Cels. IV, 33 init. für die Juden in der Tat

1) S. schon Jes. 44, 9 ff.; 40, 18 ff.; 41, 6 f.; Sap. 13, 11 ff.

2) Z. B. Justin Dial. 18. 43. 45. 48. 63. 66. 76. 78. 84 f. 100. Ap. I, 21 init. 22. 32 f. sowie das Taufsymbol.

3) Vgl. Minuc. Oct. 6 f. und die Betrachtungsweise, die z. B. Just. Ap. I, 21 vorliegt (*οὐ . . . καινόν τι φέρομεν*).

4) *Γένεσις* in der Celsusstelle ist durch „Geschlecht“ wiederzugeben, z. B. Sap. 18, 12; 3, 13; Genes. 2, 4; 5, 1; Exod. 6, 24; Num. 1, 18.

das Verbum *γενεαλογεῖν* angewandt findet. Hiezu kommen dann noch die Stellen Cels. VIII, 55, wo die Christen als *τὸ τοιοῦτον γένος* bezeichnet sind, sowie die Frage des Cels. (V, 33) an die Christen: *πόθεν ἥκουσιν ἢ τίνα ἔχουσιν ἀρχηγέτην πατρίων νόμων;* 2) Ar. sagt, „vor kurzer Zeit" sei das Ev. gepredigt (II, 7); 3) Ar. schreibt *οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται.* Die beiden letzten Punkte sind so belanglos als der erste auffallend ist.

Fassen wir jetzt die Beurteilung des Judentums in das Auge. Cels. (IV, 33) sagt: *γενεαλογεῖν αὐτοὺς ἀπὸ πρώτης σπορᾶς γοήτων καὶ πλάνων ἀνθρώπων.* Da hiebei an Abraham, Isak und Jakob gedacht ist[1], so liegt genaue Übereinstimmung mit Ar. II, 5 vor. Dann ist es sehr wol möglich, daß Celsus die Schrift des Arist. kannte und daß er eine Änderung in dem *γενεαλογεῖσθαι* bezüglich der Christen eintreten ließ, aus derselben Erwägung hervor, die den syrischen Übersetzer geleitet hat. Hiezu kommt weiter, daß auch Celsus davon redet, daß die Juden die Engel anbeten (C. V, 6; I, 26; V, 34. 41)[2], vgl. Ar. XIV, 4. Daß diese Ansicht sich aus einem Misverständnis von Col. 2, 18 (*καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*) begreift, scheint am nächsten zu liegen, wenn auch an solche excentrische Erscheinungen des Judenchristentums, wie sie das Buch Helkesai darbietet, zu denken ist (Anrufung der Engel bei der Taufe s. Hippol. Refut. IX, 15). Die Worte der Praed. hat Arist. vorsichtig angewendet. Ob Arist. oder ob die Praed. selbst hier Cels. vorlag oder ob derselbe aus anderer, vielleicht mündlicher Überlieferung schöpfte, läßt sich sicher nicht ausmachen. Für die erste Möglichkeit spricht

1) Die Erzväter hat Celsus als Betrüger und Goëten bezeichnet, weil ihre Namen von Juden wie Heiden in Zauberformeln gebraucht wurden, wie Origenes erzält (c. Cels. IV, 33; V, 45; I, 22, vgl. auch I, 24. 25; VIII, 37. 59. 61. Ebenso Justin Dial. 85 p. 306 C., s. auch Joseph. Antiq. VIII, 2, 5; Iren. adv. haeres. II, 6, 2 fin.)

2) c. Cels. V, 6. 41, cf. VI, 19 spricht Cels. auch von Anbetung des Himmels (*τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους σέβουσι*). Man könnte an ein Misverstehen des Gottesnamens שמים denken (vgl. Schürer in Jarbb. f. prot. Theol. 1876, S. 171 ff.), wenn es nicht eine auch sonst bezeugte Verleumdung der Juden wäre, daß sie nur den Himmel anbeten (Juvenal. Sat. V, 14 v. 97).

aber, daß er, auch darin mit Arist. (XIV, 3) übereinkommend, die Treue im Befolgen der *θρησκεία πάτριος* bei den Juden anerkennt (C. V, 25).

Möglicherweise geht auch die scharfe Bemerkung des Cels. wider den christlichen Hon über die ägyptische Frömmigkeit (C. III, 19 init.) zurück auf Lektüre von Arist. XII (Harris p. 23). Aber bei der Verbreitung dieser Spottrede[1] ist das nicht sicher. — Es bleibt noch die bereits von Harris betonte Parallele zwischen Arist. Gedanken, daß das Gute in der Welt um der Christen willen, und daß die Welt durch das Gebet der Christen fortbesteht (XVI, 1; XVI, 5) und Cels. Dieser Gedanke ist nämlich auch dem Cels. bekannt. Nach c. Cels. IV, 23 meinen die Christen: *ἡμῖν μόνοις ἐμπολιτεύεται καὶ πρὸς ἡμᾶς μόνους ἐπικηρυκεύεται καὶ πέμπων οὐ διαλείπει καὶ ζητῶν, ὅπως ἀεὶ συνῶμεν αὐτῷ. . . . καὶ ἡμῖν πάντα ὑποβέβληται, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ ἄστρα καὶ ἡμῶν ἕνεκα πάντα καὶ ἡμῖν δουλεύειν τέτακται*[2]. Cels. meint also, daß Gott allein mit den Christen Gemeinschaft eingehen und sich nur um sie bekümmern will und daß daher ihnen alle Dinge unterworfen sind. Nimmt man zu dem oben Angefürten den Gedanken des Arist. hinzu, daß nur die Christen Gott gefunden haben (XV, 1. 2) und die Elemente dem Menschen unterworfen sind (V, 3. 4. 5; VI, 2), so bleibt kein Gedanke des Cels. übrig, welcher sich nicht aus Arist. begriffe. Mit den Christen allein steht Gott in Gemeinschaft und um ihretwillen ist alles Gute und Nützliche in dieser Welt vorhanden. Cels. sagt mehr als er der Praed., gesetzt auch sie enthielt Änliches (vgl. S. 223), hat entnehmen können, und er sagt anderes, als er aus Hermas, von dessen Benützung bei ihm ich keine Spur anzugeben weiß, beziehen konnte. Dann ist es in hohem Grade warscheinlich, daß er den Arist. gelesen hatte. Daraus wird es sich denn

1) S. die Stellen S. 191 Anm. 1. Es könnte z. B. Cels. zu seiner Bemerkung durch die ihm bekannten (s. c. Cels. VII, 53. 56) christlichen Sibyllinen (Prooem. 45 ff.) veranlaßt sein, schwerlich aber durch die Praed Petri, da in den uns erhaltenen Fragmenten wenigstens nur jene eine versteckte Bezugnahme vorliegt, von der oben die Rede war (S. 218).

2) Vgl. den c. cels V, 41 wider die Juden erhobenen Vorwurf: *καὶ πέμπεσθαι μόνοις αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἀγγέλους οἷον δή τινα μακάρων χώραν λαχοῦσιν.*

auch verstehen, daß er den Gedanken, Alles sei um des Menschen willen erschaffen worden, als einen christlichen bekämpft (Cels. IV, 74. 99, cf. Ar. I, 3). Die Prüfung des Einzelnen legt es somit sehr nahe anzunehmen, daß, wie schon Harris gemeint hat, Cels., der c. 160 schrieb, die Apol. des Arist. gelesen hat.

Sicherer noch als dieses kann behauptet werden, daß der Verf. der unter Melitos Namen uns in syrischer Sprache erhaltenen Apologie das Werk des Arist. gekannt hat. Entscheidend hiefür ist die Stelle Ar. XVI, 6: „indem sie sich hinwälzen vor die Elemente der Welt, da nicht will die Anschauung ihres Sinnes, daß sie an ihnen vorübergehe“, verglichen mit Ps.-Melito c. 11 (Corp. apol. IX, p. 510 oben): warum wälzest du dich auf der Erde und betest zu Dingen one Sinn (ἀναίσθητα)? cf. c. 9 med. und 3 (p. 503): „denn es gibt Menschen, welche von der Erde ihrer Mutter sich zu erheben nicht vermögen, deshalb machen sie sich auch Götter aus der Erde ihrer Mutter“ [1]. Eine enge Berürung besteht auch zwischen dem Grundgedanken beider Werke, der Gegensatz von ἀλήθεια und πλάνη beherrscht sie (vgl. Ar. II, 1; III, 1, VII, 4; VIII, 1; XIII 9; XIV, 2; XV, 1; XVI, 5; XVII, 4. 6. 8 mit Ps.-Mel. 1. 2. 10 fin. 13 u. s.). Auch an mehrfachen Anklängen im Einzelnen fehlt es nicht, z. B. die göttlichen Eigenschaften Ar. I, 4—6; IV, 1; VII, 1 fin.; XIII, 3. 7; X, 1; XIII, 4 und Mel. 2 init. 6 fin.; die Entschuldigung des Bilderdienstes dadurch, daß die Bilder zu Ehren der Gottheit gemacht wurden (Ar. XIII, 3; III, 2, vgl. Mel. 11 init.). Vgl. weiter die Betrachtung Mel. 2 („Gott ist nicht gemacht, er ist unveränderlich, daher sind die Geschöpfe, wie Feuer, Wasser, Erde, Himmel, Sonne, Mond, Sterne nicht Götter“) mit Ar. IV, 1—VI, 3, wo besonders der gleiche Ausgangspunkt IV, 1 zu beachten ist [2].

Arist. und Ps.-Melito haben einen gemeinsamen Zug in

1) Zum zweiten Teil des Citates aus Ar. vgl. auch Mel. c. 3 med., „wenn aber, nachdem das Licht uns aufgegangen ist, ein Mensch seine Augen verschließt, damit er nicht sehe“, etc.

2) Vgl. noch Ar. V, 1—5 mit Mel. 2 fin. (Dienstbarkeit der Elemente); die Betrachtung M. 8 mit Ar. I, 1; Ar. III, 1 mit Mel. 10; die Blindheit Mel. 3 fin. mit der Finsternis Ar. XVI, 6 etc.

der Weise ihrer Apologetik, sie brauchen das Christliche nicht umzudeuten, wie die übrigen Apologeten, weil sie von allem specifisch Christlichen geflissentlich absehen. Der Gottesbegriff der griechischen Philosophie — das ist die ἀλήθεια, und dem gegenüber sind im Irrtum die Verehrer der Elemente ebenso wie die Anbeter der vielen Götter. Versucht Arist. letztere durch Anfürung mythologischer Züge verächtlich zu machen, so tut Ps.-Melito sie einfacher, vom euhemeristischen Standpunkt aus, ab (c. 5). Es war nur consequent, wenn Ps.-Mel. das Bild christlicher Moral, das er bei Arist. las, nicht verwandte. Wie anders ist, trotz des gemeinsamen Grundzuges, doch die Weise des Athenagoras und Theophilus, des Minucius und Tertullian (vgl. S. 231 ff.). Der Mann, der hier zur Feder griff, hat den Arist. gelesen, aber Justin, Athenagoras und Theophilus sind ihm sicher nicht bekannt gewesen. Es wird deshalb auch inhaltlich notwendig oder mindestens nahegelegt, was durch c. 13 init. sowie die Aufschrift der Apologie wenigstens nicht verwehrt wird, die Apologie des Pseudomelito in die Zeit des Antoninus Pius zu verlegen [1].

---

1) Daß die syrische Apol. nicht ein Werk Melitos ist, wie ihr Entdecker Cureton (Spicilegium syr. p. VIII) glaubte annehmen zu können, hat Jacobi im Wesentlichen genügend dargetan (Deutsche Ztschr. f. christl. Wiss. u. chr. Leben 1856 Nr. 14, S. 107 f.). Die Fragmente, die uns Euseb. und das Chron. pasch. aus Melitos Apol. aufbewart haben (h. e. IV, 26, 5—11, Chron. pasch. p. 482 ed. Dindorf), und die sich nicht in der Apol. finden, beweisen dieses mit absoluter Sicherheit, und von einer 2. Apologie zu reden (Cureton), oder an Melitos Schrift περὶ ἀληθείας zu denken (Ewald, Eus. h. e. IV, 26, 2), ist nur eine verzweifelte Auskunft, da die Schrift, die uns vorliegt, sich auf das deutlichste als eine Apologie zu erkennen gibt. Mit Recht hat man auch beobachtet, daß die Schrift sich sehr bemerklich von der Weise des Bischofs von Sardes unterscheidet (Harnack, Die Überlieferung d. gr. Ap. Texte u. Unters. I, 1 S. 264). Die Schrift rürt also, wie allgemein anerkannt ist, nicht von Melito her, aber sie scheint andererseits ihrer ganzen Weise nach tief in das 2. Jarh. hinabzureichen, und nichts kann dawider eingewandt werden, daß der „Antonin", an den sie gerichtet ist, Antoninus Pius ist. Die „Söne", welche 13 init. erwänt sind, wären dann M. Aurelius und L. Verus. Bei dieser Sachlage darf man vielleicht die Vermutung aufstellen, daß der syr. Schreiber sich in der Aufschrift der Apol. einen Fehler hat zu Schulden kommen lassen. Nicht der „Philosoph Melito" sondern der „Philosoph Miltiades" wird in der Überschrift genannt gewesen sein. Graphisch läßt sich wider die-

Schon die ersten Herausgeber des syrischen Textes und

ses Versehen bei syrischer Schrift nicht eben viel einwenden, und sachlich lag es gewiß sehr nahe, für den unbekannten Miltiades den hochgefeierten Schriftstellernamen des Melito, der ja auch eine *πρὸς Ἀντωνῖνον* gerichtete Apologie geschrieben hatte, einzusetzen. Jedenfalls meine ich, daß diese Erklärung einfacher und mit dem Selbstzeugnis des Buches sich besser vertragend ist, als die Annahme Nöldekes, daß hier ein beabsichtigtes Pseudepigraphon vorliege (Jarbb. f. prot. Theol. 1887 S. 346). Das stimmt doch kaum mit dem von Nöldeke selbst anerkannten hohen Alter der Schrift überein. Ich glaube aber weiter, daß auf den Inhalt der Apol. und die sonstigen Zeugnisse über Miltiades gesehen, sich durchaus nichts Stichhaltiges wider jene Annahme vorbringen läßt. Das Stück in c. 5 (p. 504—505 ed. Otto), welches sehr deutlich ein Interesse an semitischer und speziell syrischer Mythologie verrät, scheint mir nichts wider meine Annahme zu beweisen, denn 1) wissen wir nichts über die Herkunft und den Interessenkreis des Kleinasiaten Miltiades und 2) kann es warscheinlich gemacht werden, daß jenes Stück eine Zutat des syrischen Übersetzers ist, einmal nämlich hat derselbe sicher in dem unmittelbar vorangehenden Stück zwei Zusätze angebracht („wie des Persers Zorades, seines Freundes" und wol auch „welcher Serapis genannt wird"; änlich Arist. Syr. IX, 4; XI, 3), sodann aber zeigt er im weiteren Verlauf der Darstellung kein besonderes Interesse an syrischer Religion. — Euseb. weiß als Denkmäler des Eifers des Miltiades *περὶ τὰ θεῖα λόγια* zwei Schriften: *πρὸς Ἕλληνας* und *πρὸς Ἰουδαίους* zu nennen, *ἔτι δὲ καὶ πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετῄει φιλοσοφίας πεποίηται ἀπολογίαν* (h. e. V, 17,5). Er hat außerdem eine Schrift wider die Montanisten geschrieben, die dem antimontanistischen Anonymus von 193 vorlag (h. e. V, 17, 1). Seine Zeit wird vor 190 verlegt (h. e. V, 28, 4, darnach Hieronym. de vir. ill. 39). Nach dem Gebrauch von *ἄρχοντες* bei Justin. Ap. I, 12 p. 36 D) ist ein Doppeltes sicher, daß 1) der Ausdruck auf die Inhaber der höchsten Gewalt gehen kann und daß 2) damit nicht nur die Kaiser, sondern auch der Kaiser mit dem Mitregenten und einem anderen Son bezeichnet werden kann. Es paßt der Ausdruck somit auch auf c. 13 init. unserer Schrift. Die *κοσμικοὶ ἄρχοντες* könnten natürlich an sich sehr gut auf die beiden Kaiser Marc Aurel und L. Verus bezogen werden, wie gewönlich geschieht. Notwendig ist das aber, wie gesagt, nicht, und zu unserer Hypothese paßt es schwer wegen c. 13 init. der syrischen Apologeten („und deine Söne mit dir"). Es wäre jene Stelle auch dann kaum mit Eusebius in Einklang zu bringen, wenn man an Marc Aurel und Commodus, nebst den übrigen Sönen des ersteren denken wollte, da die Stellung des Commodus sich mit jener Bemerkung nicht vereinigen ließe, es sei denn, daß die Apol. zwischen 169 (Verus Tod) und 176 (Ernennung des Commodus zum Imperator) geschrieben ist. In diesem Fall könnte, one die Richtigkeit unserer Hypothese zu gefärden, der „Antonin" der

der griechischen Fragmente aus der Barlaamlegende sind auf die eigentümliche Verwandtschaft aufmerksam geworden, welche zwischen der Apologie des Arist. und dem hinsichtlich seiner Abfassungsverhältnisse in so tiefes Dunkel gehüllten Brief an Diognet besteht. Wir können es nicht umgehen, auch dieser Frage noch unsere Aufmerksamkeit zu widmen.

Die nahen Berürungen des Briefes mit Arist. fallen dem Leser sofort in das Auge[1]. Gleich der Anfang kommt in Betracht. Diognet hat sich um die *θεοσέβεια* der Christen bemüht: *τίνι τε θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν . . . καὶ οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι καὶ τίνα τὴν φιλοστοργίαν ἔχουσι πρὸς ἀλλήλους, καὶ τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος . . . Τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ τὸ λέγειν καὶ τὸ ἀκούειν*

Adresse auch Marc Aurel sein (z. B. Melit. b. Eus. h. e. IV, 26, 2). Der Charakter der Apologie (S. 238) läßt aber eine frühere Datirung als warscheinlicher erscheinen. — Von christlicher Philosophie zu reden gab Eusebius die ihm bekannte apologetische Litteratur ein Recht, zudem redet er ja auch von der Liebe zur Philosophie bei den Apostelschülern (h. e. III, 37, 2). Und warum ein Mann, der vor 193 in der Lage war, in einer schwierigen und brennenden Frage das Wort zu ergreifen, und der Schrifteller von Beruf war, nicht schon um 150—160 eine Apol. sollte verfaßt haben, ist nicht einzusehen, besonders auch deshalb, weil dadurch, daß Euseb. einer Inhaltsangabe dieser Schrift, änlich wie der des Apolinarius wider den Montanismus, aus dem Wege geht, das Urteil nahegelegt ist, daß dieselbe noch nicht die Schärfe des Gegensatzes wider den Montanismus erreicht hatte, welche der Vater der Kirchengeschichte für passend hielt, demnach also in die siebziger oder sechziger Jare des 2. Jarh. gefallen sein mag. Wenn dann der Verf. des kleinen Labyrinthes bei Euseb. von den Schriften des Justin, Miltiades, Tatian und Clemens behauptet: *ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός* (h. e. V, 28, 4), so paßt das allerdings gar nicht auf unsere Schrift, aber was von den anderen Werken des Miltiades galt, kann sehr wol auf diese von Euseb. nur nebenher erwänte Schrift nicht gepaßt haben, one daß sich jener Autor (Hippolyt.) eines wesentlichen Irrtums schuldig gemacht hätte. Und aus demselben Grunde kann auch aus Tertull. Bezeichnung des Miltiades als des ecclesiarum sophista (adv. Valent. 5), selbst wenn man dieselbe als zu unserer Schrift nicht stimmend erachten wollte, nichts wider unsere Hypothese gefolgert werden. Vielleicht ist also die syr. Apol. ein Werk des Miltiades, der sie ca. 150—160 schrieb und dabei den athenischen Philosophen Arist. benützte.

1) Vgl. auch die Sammlung von Stellen bei Robinson p. 95 sqq.

ἡμῖν χορηγοῦντος, αἰτοῦμαι δοθῆναι ἐμοὶ μὲν εἰπεῖν οὕτως etc. (c. 1). Hiezu vgl. man den Stoff der Apol. des Ar. Von dem waren Gott redet er und von der christlichen Liebe, die Christen sind „ein neues Volk“ (XVI, 4). Dazu im Einzelnen: die jüdische Engelanbetung (XIV, 3), das Verbum νομίζειν (IV, 2; V, 1. 3; VI. 1. 2; VII, 1). Freilich bietet der Brief die populäre Einteilung der Völker, so wie sie in der Praed. Petri zu lesen steht, allein es ist nur zu begreiflich, warum er, der die Vollständigkeit des Arist. nicht brauchte, hier eine Änderung eintreten ließ; dafür stimmt das καινὸν γένος genau mit Arist. überein (dazu vgl. S. 218). Mit dem letzten Satz stimmt Ar. II, 1: καθὼς ἐμὲ ἐχώρησε περὶ αὐτοῦ λέγειν (s. z. d. St.). — Schon hier gewinnt der Leser den Eindruck, daß dem Verf. des Briefes nicht die Praed. sondern unsere Apol. vorgelegen hat. Das Zusammentreffen des καινὸν γένος mit der letzten Phrase ist zu auffallend. Kann man annehmen, daß Arist. und der Briefschreiber unabhängig von einander die Formel der Praed. von der neuen Gottesverehrung der Christen (s. S. 218) in das „neue Volk“ umgegossen und wieder unabhängig von einander auf die einleitende Phrase von der Darreichung Gottes etc. verfallen sein sollten? So schwer man sich hiezu entschließen wird, so einfach erklärt es sich, wie der Brief dazu kam, die originelle, für den Adressaten wenig interessante Einteilung des Arist. zu verlassen.

Auch in der Bekämpfung des Heidentums hat der Brief sich die Sache leichter gemacht als Arist. Dem Späteren genügt es, die kultische Form des Bilderdienstes, wie der öffentliche Gottesdienst sie darbot, zu kritisiren, auf die Natur und Art dieser Götter einzugehen, verlont sich nicht mehr der Mühe. Aber auch hier fehlt es nicht an Berürungen im Einzelnen. Z. B. οὓς ἐρεῖτε καὶ νομίζετε θεούς (Ep. 2, 1, vgl. auch 8, 2), vgl. die umständliche Einfürungsformel bei Ar. z. B. IX, 6; ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες (Ar. III, 2) mit εἰς τὴν μορφὴν τούτων ἐκτυπωθῆναι (Diogn. 2, 3); καὶ συγκλείσαντες ναοῖς. . . . καὶ τηροῦσιν ἀσφαλῶς, ἵνα μὴ κλαπῶσι (Ar. III, 2) und ἐγκλείοντες ταῖς νυξὶ καὶ ταῖς ἡμέραις φύλακας παρακαθιστάντες, ἵνα μὴ κλαπῶσιν (Diogn. 2, 7 cf. 2): ἀναίσθητος (A. XIII, 2 und Diogn. 2, 4); ἐγένετο εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων (A. V, 3. 1) und κτισθέντα εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων (Diogn. 4, 2); προσκυνοῦσι θεοὺς καλοῦντες (Ar. III, 2) und ταῦτα

θεοὺς καλεῖτε, τούτοις δουλεύετε, τούτοις προσκυνεῖτε (Diogn. 2, 5); die Opfer unnütz, da die Götter nichts brauchen (Ar. XIII, 4; Diogn. 3, 5); die Gottheit *τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ θεοῦ* (Diogn. 8, 2) mit der Darstellung des Arist. (*ἀλλ' ἔργον θεοῦ* V, 2. 5; VI, 2) u. s. w.

Lehrreich ist weiter die Vergleichung der Darstellungen der jüdischen Frömmigkeit. Die Praed. Petr. sagt nur, daß die Juden sich einbilden, allein Gott zu kennen, ihn aber nicht verstehen, indem sie den Engeln dienen (s. S. 216), Arist. meint, daß „die Juden sagen, daß Gott einer ist, der Schöpfer von Allem und allmächtig, und daß es nicht Recht sei, daß angebetet werde etwas außer ihm“ (XIV, 2), der Brief an Diogn. gesteht widerwillig zu, daß die Juden zwar, wenn sie sich von der heidnischen *λατρεία* freihalten, *καλῶς* (Gebhardt) *θεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβειν καὶ δεσπότην ἀξιοῦσι φρονεῖν*, fügt aber sofort hinzu, daß sie durch ihren Opferdienst in die Torheit der Hellenen verfallen (3, 2—5). Sodann wirft er ihnen *βρώσεις, σάββατα, περιτομή, νηστεῖαι* und *νουμηνίαι* etc. vor (4, 1. 3. 5). In zwei Stücken stimmt hier der Brief mit Arist. (gegen die Praed.) überein: 1) in der positiven Anerkennung des jüdischen Monotheismus, 2) in der Einfürung der Speisegesetze. Auch hier ist es ganz deutlich, daß Arist. seine Vorlage gewesen ist. Es tritt hier auch wieder klar zu Tage, daß er der Spätere ist, denn erstens ist sein Urteil über das Judentum ein weit sichereres als das des athenischen Philosophen, und zweitens geht er der ihm nicht verständlichen (vgl. Orig. c. Cels. IV, 28. 29) Verurteilung des Judentums als Engeldienst aus dem Wege. Vergleicht man die sichere Aussage über diesen Punkt in der Praed. mit der vorsichtigeren Wendung bei Arist. und der Auslassung in dem Brief, so tritt das litterarische Verhältnis der drei Schriften unter einander auf das deutlichste hervor. — Der Unterschied der Zeiten spiegelt sich auch wieder in den Schilderungen des christlichen Lebens bei Ar. und in dem Brief. Wo jener kräftige Züge nach dem Leben gibt, bietet dieser geistreiche Paradoxien und Reflexionen (Diogn. 5. 6). Eine weitere Vergleichung wird nicht nötig sein [1]. Nur das sei noch bemerkt, daß jetzt mit

---

1) S. etwa noch Diogn. 7, 1 f.: *οὐ γὰρ ἐπίγειον εὕρημα τοῦτ' αὐτοῖς*

Sicherheit gesagt werden kann, daß der Satz: *αὐτοὶ* (d. i. die Christen) *συνέχουσι τὸν κόσμον* (Diogn. 6, 7) nicht auf die Praed., sondern auf Arist. XVI, 5. 1 (gegen Robinson, vgl. oben S. 223 zurückgeht). Aus Arist. I, 3 ist dann auch der Satz *δι' οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον* (Diogn. 10, 1) entlehnt.

Es wäre eine gründliche Verkennung des Sachverhaltes, wollte man die Verwandtschaft beider Schriftstücke dazu benützen, ihre Gleichzeitigkeit zu beweisen. Vielmehr bringt das Verhältnis des Briefes zu Arist. nur einen neuen Beleg dafür, daß derselbe nicht dem 2. Jarhundert angehört. Worauf Einiges in den Lehrgedanken sowie die akademische Ruhe bei Besprechung der Verfolgungen der Christen und die wenig ausgefürte und nur wider den Kultus gerichtete Polemik gegen das Heidentum weist, daß nämlich unser Brief zwar sicher vorkonstantinisch ist, aber schwerlich früher als in der zweiten Hälfte des 3. Jarh. geschrieben ist, das wird durch das Verhältnis zu Arist. bestätigt. Ein Autor, welcher Arist. genau kannte und wie jener der Absicht war, ein Bild von der *φιλοστοργία* des *καινὸν γένος* zu zeichnen und dann die lebenswaren Züge bei Arist. zu einigen allgemeinen Phrasen verflüchtigte, gehört einem anderen Zeitalter als Arist. an.

Noch eine Schrift des christlichen Altertums kann, soweit meine Kenntnis reicht, für unseren Zweck in Betracht gezogen werden, das ist des Athanasius Oratio contra gentes, welche gewönlich als eine Jugendschrift ihres Autors bezeichnet wird[1] Allein schon der Umstand, daß Athanasius dieselbe, fern von litterarischen Hilfsmitteln, verfaßt hat (c. 1), macht es von vornherein unwarscheinlich, daß sich deutliche Beziehungen zu Arist. werden nachweisen lassen.

παρεδόθη . . . . . *ἀλλ' αὐτὸς ἀληθῶς ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος θεὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον* . . *ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν* und Ar. XV, 1 ff. „haben die Warheit gefunden“, „*γινώσκουσι γὰρ τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν ἁπάντων*“ . . . . „von welchem sie empfangen haben die Gebote, welche sie eingezeichnet haben auf ihren Sinn, welche sie beobachten“ etc.“ Diogn. 10, 6: *τοῖς ἐπιδεομένοις χορηγῶν* . . . *οὗτος μιμητής ἐστι θεοῦ* mit Ar. XIV, 3: „und sie amen Gott nach durch Menschenliebe . . . indem sie sich erbarmen über die Armen“ (von den Juden gesagt).

1) Z. B. Möller, PRE.[2] I, S. 746.

An mancherlei zum Teil sogar auffallenden Berürungen mit dem Werk des Arist. fehlt es allerdings nicht. Die Heiden haben zuerst Himmel, Sonne, Mond und Sterne an Stelle der Gottheit verehrt, sie haben dann den Äther und die Luft, ferner die Elemente zu Göttern gemacht, endlich aber Menschen und Menschengestalten, ja selbst das Gewürm der Erde und die Tiere für Götter angesehen (c. 9). Das entspricht im Allgemeinen der Anordnung des Arist., der auch zuerst von der Verehrung der Elemente durch die Barbaren, sodann von dem hellenischen Dienst menschenartiger Wesen und endlich von der törichten ägyptischen Tieranbetung redet. Dazu kommen Einzelheiten: das auffällige Bild, „indem sie sich hinwälzen vor die Elemente der Welt“ (Ar. XVI, 6), findet eine Parallele bei Ath.: *περὶ τὴν γῆν ἰλυσπῶνται δίκην τῶν ἐν τῇ χέρσῳ κοχλίων* (c. 9 vgl. *κυλίονται* c. 19), vgl. auch „und tappen wie in Finsternis ... und wie Trunkene schwanken sie“ (Ar. XVI, 6) mit Ath. c. 23 fin.: *καὶ σκοτισθέντες τὴν ψυχὴν . . . ὡς μεθύοντες . .*; für *ἑρπετὰ χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα* (Ar. XII, 1) schreibt Ath. *ἑρπετὰ ἔνυδρά τε καὶ χερσαῖα* (c. 9 cf. 19 init.); dem Zeus wird sein Verhalten gegen Kronos (c. 11), wie seine Leidenschaft zu zalreichen Weibern, die namentlich bezeichnet werden, wie auch ein Teil ihrer Kinder, (c. 12) vorgeworfen, vgl. Ar. IX, 4. 6. 7; daß schon die Gesetze (der Römer) den Menschen solches zu tun verbieten (Ath. c. 11 fin. 12 fin.), wird energisch betont, vgl. Ar. XIII, 8; die Schwäche der Götter wird hervorgehoben (c. 12), die Götter als *μοιχείας διδάσκαλοι* bezeichnet (c. 12), vgl. Ar. IX, 8; vgl. den Tadel über die *ποιηταὶ καὶ συγγραφεῖς* (Ath. c. 15. 16) mit Ar. XIII, 5—7; die Ausrede derselben, die Götzenbilder dienten blos zur Versichtbarung der Gottheit (c. 19) mit. Ar. XIII, 3; die Kritik der Gottheit der Elemente Ath. c. 27. 29; die Uneinigkeit der Götter als Widerlegung ihrer vermeintlichen Einheit (c. 29) mit Ar. XIII, 5—7); die abschließende Aufforderung, sich über Weiteres aus der Schrift zu belehren (c. 45 init., ebenso de incarnat. 56 init.) mit Ar. XVII, 1 u. a.

Es ist aber zuzugestehen, daß die Übereinstimmung fast nie wörtlich ist und auch meistens eine verschiedene Verbindung und Nüancirung der Gedanken bei beiden Schriftstellern vorliegt, daß manches von dem Angefürten weit verbreitet war oder zufälliger Berürung in Ausdruck und Bild entstammen

mag. Daher darf es doch nur mit Zurückhaltung als Faktum bezeichnet werden, daß man zu Anfang des 4. Jarh. das Werk des Arist. in Alexandrien gelesen und gekannt hat. Da anderweitige Zeugnisse jenem Faktum nicht widersprechen, so kann aus dem gesammelten Material soviel geschlossen werden, daß es nicht unmöglich, ja vielmehr recht warscheinlich ist, daß auch Athanasius unser Werk in seiner Jugend studirt hat, wie er vielleicht auch die Apologie des Justin gelesen hat [1].

Das Resultat der mühsamen Untersuchung, welche wir dem Leser vorgelegt haben, läßt sich in wenige Worte zusammenfassen. Wir haben erstens einen Blick werfen können in den Umfang der christlichen Lektüre eines gebildeten Christen in der Mitte des 2. Jarhunderts. Neben den Schriften des A. T., einer größeren Anzal neutestamentlicher Schriften (mit Sicherheit auch der Apostelgesch. sowie der Pastoralbriefe) hat Arist. altchristliche Schriften, wie die Praedicatio Petri, den Pastor des Hermas, den Brief des Clemens an die Korinther, die Didache, die Homilie des Clemens gelesen. Die Einwirkung, welche besonders die Praed. Petri, die Didache und wol auch Hermas auf sein Denken ausgeübt haben, beweist wieder, in wie hohem Ansehen jene Schriften in der gesamten Christenheit des 2. Jarh. gestanden haben und wie dehnbar die Grenzen des kanonischen Schrifttums gewesen sind. Neu oder überraschend ist nichts an diesem Resultat. Es bestätigt uns nur in erfreulicher und anschaulicher Weise für eine einzelne Person und für einen einzelnen Bezirk der Kirche, was wir im Allgemeinen schon längst gewußt haben. Eine gewisse Bestätigung erfärt noch das von uns angenommene hohe Alter, von Schriften wie die Praed. Petri, Hermas und die Didache. Hat Aristides diese Schriften gekannt und schrieb er – wie sehr warscheinlich ist — ca. 140, so ist es klar, daß die Ansätze für die Zeit dieser Schriften, die oben gemacht wurden, durch Arist. bestätigt werden.

Zweitens lassen sich den beiden vorstehenden Abschnitten einige, freilich nur dürftige und unsichere, Angaben zur Geschichte des Werkes des Aristides entnehmen. Celsus wird

1) Vgl. Harnack, Die Überlieferung d. gr. Ap. (T. u. U. I, 1) S. 146.

das Werk in Rom um 160 gelesen haben. Gekannt hat es dann auch der Verf. der pseudomelitonischen Apologie, als den man vielleicht den Kleinasiaten Miltiades vermuten darf. Die apologetische Tätigkeit der Kirche ist aber von dem Buch unbeeinflußt geblieben; es war in der positiven Darlegung zu wenig christlich und zu sehr christlich, in dem Angriff auf das Heidentum zu wenig politisch und zu sehr politisch, um maßgebend werden zu können. Unter den Zeugen für die Gottheit Christi (Justin, Miltiades, Tatian, Clemens Al., Irenäus, Melito) nennt der Autor des kleinen Labyrinthes (Hippolyt? Eus. h. e. V, 28, 4. 5) den Arist. nicht, wiewol das Werk dieses ermöglicht hätte. Die geläufige Logoschristologie bot es freilich nicht (II, 6). Gelesen und benützt hat es dann in der 2. Hälfte des 3. Jarh. ein rhetorisch angelegter Christ, der Verfasser des Diognetbriefes, welchem freilich das Beste in dem Büchlein nicht mehr gemäß war. Wo er schrieb, läßt sich nicht sagen. Frühe schon scheint das Büchlein in den Orient gekommen zu sein. Es wird eines der ersten Werke sein, die in der syrischen Kirche übersetzt wurden, und daß Athanasius es in seiner Jugend in Alexandrien studirt hat, ist wenigstens nicht unmöglich. Es abzuschreiben, hielt man auch noch in späteren Jarhunderten in Syrien für nützlich. Zur Zeit des Eusebius war es noch in vieler Händen (h. e. IV, 3, 3), doch der gelehrte Bischof von Cäsarea hat es nicht für der Mühe wert erachtet, es selbst zu lesen (s. unten). Ferner ist die Schrift auch nach Armenien verpflanzt und dort schon im 5. Jarh. übersetzt worden; wie es scheint, kam sie aber nach Armenien als Bruchstück und dazu bereits überarbeitet. Bald scheint das Buch aber dann in der Kirche vergessen worden zu sein, Hieronymus hat es nicht mehr gelesen (Ep. ad Magnum, 70, 4; Vallarsi I, 428 C, vgl. de vir. ill. 20 u. s. S. 251 f.), und um 630 konnte ein Mönch des Sabaklosters bei Jerusalem, der die Apologie in der Klosterbibliothek gefunden haben mochte, es wagen, das ganze Büchlein in seinem Roman einem Mann, der wunderbar wie Bileam reden sollte, in etwas modifizirter Gestalt, in den Mund zu legen. Dieses beweist, wie wenig er eine Bekanntschaft mit dem Werkchen in seinem Leserkreis vorauszusetzen in der Lage war. Und seither ist das Büchlein verschollen geblieben[1],

---

1) Die Notiz in dem Brief Georg Witzels an Beatus Rhenanus, auf

bis jenes armenische Bruchstück an das Licht trat und es dem Spürsinn eines neueren Gelehrten beschieden war, es in der syrischen Übersetzung aus dem langen Todesschlaf zum Leben zu erwecken.

Das ist die Geschichte des Buches. Einen irgend erheblichen Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Gedanken hat es nicht gehabt, aber etwa zweihundert Jare lang ist es in kirchlichen Kreisen gern und viel gelesen worden. Das zeigt die Bemerkung des Eusebius und die Geschichte seines Titels (s. unten), sowie die Tatsache der armenischen und syrischen Übersetzung. Der Geist, der in ihm waltete, konnte den nachnicänischen Theologen sowie einem vorwiegend dogmatisch und asketisch interessirten Zeitalter nicht besonders sympathisch sein; schon in der 2. Hälfte des 4. Jarh. scheint es vergessen gewesen zu sein.

---

welche zuerst G. Kawerau aufmerksam gemacht hat: Dedisti nobis Eusebium, praeterea Tertullianum. Restat, ut pari nitore des Justinum martyrem, Papiam et Ignatium graece excusum. Amabo per bibliothecas oberra, venaturus si quid scripsit Quadratus, si praeter epistolam alia Polycarpus, *si nonnulla praeter Apologeticon Aristides* (Epp. Wicelii ll. III, 1537, Qq 2ᵛ), diese Notiz wird schwerlich mehr abwerfen, als daß Witzel die Existenz der Apol. des Arist. einfach vorausgesetzt hat (vgl. Harnack, Die Überlieferung der gr. Ap. in Texte u. Unters. I, 1 S. 107 Anm. Übrigens hätte Harnack das „Sic“ nach oberra sparen können, da amabo, mit bekannter Ellipse, hier nichts anderes als „sei so gut“, „bitte schön“ bedeuten kann).

III. Die Abfassungszeit der Apologie des Aristides, die Anordnung des Werkes, sowie der schriftstellerische und theologische Charakter desselben.

Eusebius sagt in der Chronik[1] z. J. 2140 Abr. = 124 n. Chr. (nach der armen. Übersetzung oder, nach dem Cod. N der armen. Übers. und Hieron, z. J. 2141 Abr. = 125 n. Chr.), nachdem er berichtet, Hadrian sei in Athen gewesen und Telesphorus der siebente Bischof von Rom geworden, Quadratus, der Hörer der Apostel, und Aristides von Athen, ein Philosoph unseres Dogmas, hätten dem Hadrian apologetische Bittschriften überreicht. Nachdem der Kaiser dann eine Vorstellung des splendidus praeses Serennius (= Serenus Granianus) erhalten, habe er das für die Christen günstige Edikt an „Armonicus Fundius" (*Μινουκίῳ Φουνδάνῳ*, Syncellus) erlassen[2]. Das zweite Datum (125) stimmt zu dem Resultat von Dürr, daß Hadrian Athen zuerst in dem Jar 125/6 (Ende August oder Anfang September 125 bis Sommer 126) besucht hat[3]. Damals nun hätten Quadratus und Aristides ihm ihre Bittschriften überreicht. Da Aristides als „Atheniensis" bezeichnet ist, so ist es warscheinlich, daß Eusebius an ein persönliches Überreichen der Apol. desselben in Athen denkt; nichts aber nötigt dazu anzunehmen, daß, nach Eusebius Meinung, auch Quadratus persönlich in Athen anwesend war, um seine Bittschrift abzugeben[4]. Eusebius kommt es darauf an hervorzuheben, daß zu gleicher Zeit von drei Seiten her auf den Kaiser eingewirkt wurde, und so der betreffende Erlaß zu Stande gekommen ist. Für uns kommt hier nur in Betracht, daß Euse-

---

1) Euseb. Chron. ed. Schoene II, p. 166, vgl. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten in Texte und Unters. I, 1 S. 100 ff.; Harris a. a. O. S. 6 ff.

2) S. Justin. Apol. I, 68. Es wird Q. Licinius Silvanus Granianus gemeint sein, für Minucius haben die Inschriften Minicius (s. Waddington, Fastes de provinces asiatiques in Le Bas Voyage archéolog. II, 3, 2 p. 721. 722).

3) Vgl. Dürr, Die Reisen Hadrians, Wien 1881, S. 42 f. 69 f.

4) Gegen Harnack a. a. O. S. 101.

bius zu wissen glaubte, Aristides, ein athenischer Philosoph, habe im J. 125 (oder 124) dem Hadrian eine Bittschrift eingereicht, welche auf den Kaiser nicht one Einfluß geblieben zu sein schien.

Auch in der Kirchengeschichte hat Eusebius die Apologien des Quadratus und Aristides mit einander in Zusammenhang gesetzt. Von Quadratus sagt er (h. e. IV, 3, 1), derselbe hätte anläßlich der Chicanen schlechter Leute wider die Christen an Hadrian eine Apologie ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας gerichtet und dieselbe dem Kaiser übergeben. Die Schrift, welche er in vieler Händen weiß, ist auch ihm bekannt, wie er ausdrücklich sagt und durch Anfürung eines berümten Satzes bestätigt[1]. Eusebius hat über das Werk schwerlich mehr gewußt, als er ihm selbst entnehmen konnte, nämlich 1) daß es an Hadrian gerichtet war; daß es ihm wirklich übergeben wurde (ἀναδίδωσιν), ist nur eine Folgerung aus der Anrede an Hadrian; 2) daß der auch sonst in der „Kirchengesch." erwänte (III, 37, 1) Kleinasiate Quadratus sein Verfasser war; 3) daß die Schrift an konkrete Verhältnisse anknüpfte und die christliche θεοσέβεια verteidigte und dabei in glänzender Weise ἀποστολικὴ ὀρθοτομία bewies. Woraus Eusebius die Zuversicht zu der genaueren Zeitangabe in der Chronik geschöpft hat, geht hieraus nicht hervor. Sollte der Zusammenhang, welchen die Chronik herstellt, nicht blos einem subjektiven Urteil des Eusebius über die Entstehung des kaiserlichen Ediktes entstammen? Die Sache wird so liegen, daß Eusebius 1) wußte, daß jenes kaiserliche Rescript 125, veranlaßt durch ein Schreiben des Proconsuls Granianus, ausging, und daß Hadrian damals in Athen weilte, daß er 2) außerdem wußte, oder zu wissen meinte, daß Quadratus und Aristides an Hadrian Apologien richteten, wobei das sonst von Quadratus Bekannte nötigte, in die frühere Zeit der Regierung Hadrians hinaufzugehen, oder — was warscheinlicher ist — daß die Apol. selbst durch Erwänung eines Proconsuls etwa (vielleicht eines Lobes jenes Granianus und einer Klage über das Verfaren seines Nachfolgers Minicius Fundanus oder dgl.) Anlaß dazu gab, grade jenes Jar zu wälen; und 3) daß Eusebius so jenen pragmatischen Zusammenhang der

1) Vgl. Zahn, Der älteste Apologet des Christentums („Neue kirchl. Ztschr." 1891, S. 281 ff.)

Ereignisse construirte, welcher in der Chron. vorliegt[1]. Dann wird man Zahn beipflichten müssen, wenn er, freilich one sich mit der Chronik des Eusebius auseinanderzusetzen, sagt: „es ist sehr warscheinlich, daß der Kleinasiat Quadratus bei Gelegenheit einer Anwesenheit Hadrians in der Nähe seines Wonorts und aus Anlaß derselben, also entweder im J. 123 oder im J. 129, seine Bittschrift abgefaßt hat“[2].

Diese Bemerkungen über den Wert der Zeitbestimmung des Quadratus sind auch für die Bestimmung der Zeit des Arist. nicht belanglos, denn sie haben gezeigt, daß die Betrachtungsweise der Chronik lediglich als subjektives Urteil des Eusebius verstanden werden muß. Von Arist. sagt Eusebius in der „Kirchengesch.“ blos: *Καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε· σώζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή* (h. e. IV, 3, 3). Sieht man diese Worte des Eusebius genauer an, so machen sie zunächst gegenüber dem über Quadratus Gesagten den Eindruck der Farblosigkeit. Wenn Arist. dem Hadrian eine Apologie zu gunsten der Christen überreichte, so war es nur eine billige Rhetorik, dieses auf den Antrieb christlicher Frömmigkeit zurückzufüren. Eusebius fürt kein Wort aus der Apologie an, obwol er derartige kurze Mitteilungen oder Auszüge liebt und die Apol. ihm Stoff genug dargeboten hätte, aber er charakterisiert ihren Inhalt und ihre Absicht auch nur so allgemein, als überhaupt möglich ist, durch das von ihm auch sonst gern gebrauchte (vgl. h. e. IV, 11, 11; 26, 1) *ὑπὲρ τῆς πίστεως*. Wir können jetzt, nachdem uns die Apol. bekannt ist, auch hinzufügen, daß diese Charakteristik so unpassend als nur möglich ist. Jeder Leser der Apol. wird sich anders ausdrücken; von der Warheit der christlichen Gotteserkenntnis oder, ungenauer geredet, von der Heiligkeit des christlichen Lebens handelt sie. So oder änlich hätte ein Leser der Apologie geschrieben (vgl. etwa den Diognetbrief c. 1, S. 240 f.). Zu dem Gesagten kommt, daß Eusebius allerdings davon weiß, daß die Apologie zu seiner Zeit noch bei vielen vorhanden ist, daß er

---

1) Ein änlicher Pragmatismus schimmert h. e. IV, 12 (Justins Apol.) durch.

2) A. a. O. S. 284.

aber, anders als er es soeben bei Quadratus getan hat, seine eigene Bekanntschaft mit dem Buch nicht erwänt. Das könnte ja an sich ein Zufall sein, aber, verglichen mit der unsicheren und unzutreffenden Charakteristik des Buches, nötigt es zu dem Urteil, daß Eusebius dasselbe nicht gelesen hat. Eusebius hat also über die Apol. nach Hörensagen berichtet. Er wußte, daß die Apol. noch vorhanden war, und er glaubte zu wissen, daß das Werk des Arist., wie das des Quadratus, an Hadrian gerichtet gewesen sei. Steht es aber so, dann hat erstens der Zusammenhang, welchen die Chronik zwischen dem Werk und einer Entschließung Hadrians anzunehmen scheint, keinerlei historischen Wert und ist zweitens es sehr fraglich, ob die Exemplare der Apol. zur Zeit des Eusebius ausnahmslose und durchaus die Schrift an Hadrian gerichtet sein ließen, oder ob hier nur ungenaue Kunde des Eusebius vorliegt. Es lag nahe, den athenischen Philosophen mit jenem athenischen Besuch des Kaisers zusammenzubringen, und es lag nahe, einen Autor, der in die Reihe Justin, Miltiades, Tatian, Clemens Al., Irenäus, Melito (das kl. Labyrinth, h. e. V, 28, 4. 5) nicht hineingezogen war, und der dem Gelehrten des 4. Jarhunderts nicht in die Hände gekommen war, in ein früheres Zeitalter zu verweisen.

Wie dem aber auch sei, bei den Bedenken, die der Bericht des Eusebius nahelegt, gewinnt die überlieferte Überschrift des Werkes ein erhöhtes Interesse. Und dieses wird in nichts erschüttert durch die Angaben des Hieronymus, die hier, wie so oft, nur eine wichtig tuende Ausspinnung des dem Eusebius Entnommenen darbieten. Die Angabe, Arist. sei philosophus eloquentissimus et sub pristino habitu discipulus Christi gewesen, sowie die Bemerkung über sein Werk: quod usque hodie perseverans apud philologos ingenii eius indicium est (de vir. ill. 20) enthalten keine positiven Daten und nichts, was ein Hieronymus nicht aus den Angaben des Eusebius, daß Arist. athenischer Philosoph und Verteidiger des Christentums sowie Zeitgenosse Hadrians gewesen sei, hätte ableiten können[1]. Wie wenig auf sein Gerede zu geben ist, geht jetzt deutlich hervor aus der Vergleichung der Apol. mit dem, was Hieronymus in der Ep. ad Magnum (Vallarsi ep. 70 c. 4, opp. I, 428 C) über sie zu bemerken sich gestattete: Justin habe dem philo-

---

1) Gegen Bücheler im Rhein. Museum 1880, II S. 282.

sophus und vir eloquentissimus Aristides nachgeamt, und des letzteren Werk sei contextum philosophorum sententiis gewesen. Dieses ist positiv falsch, wie wir jetzt sehen.

Ebensowenig wirft einen positiven Ertrag ab die Erwänung des Arist., durch mittelalterliche Martyrologien, als Zeugen für das unter Hadrian stattgehabte Martyrium des Dionysius Areopagita „in opere quod de christiana religione composuit“[1], als ältester christlicher Schriftsteller in Athen mußte Arist. schon ein Zeugnis abgeben, dessen man bedurfte. Daß man ihn dabei zu falschem Zeugnis genötigt hat, ist jetzt sicher. Ebensowenig hat die Notiz der Martyrologien, daß Arist., quod Christus Jesus solus esset deus, praesente ipso imperatore luculentissime peroravit[2], zu bedeuten. Hier liegt nur eine Ausspinnung des misverstandenen *ἐπιφωνήσας* des Eus. vor. Daß es sich um eitel Phantasie dabei handelt[3], folgt schon aus der einfachen Erwägung, daß diesen Schriftstellern schwerlich selbständige Kenntnisse in der Sache, die über Eusebius und Hieronymus hinausreichen, zuzutrauen sind, sodann aber aus der vorliegenden Apol., die wol niemand, der sie auch nur angesehen hat, für eine glänzende Verteidigung der Gottheit Christi ausgeben wird.

Dann bleibt uns nur noch die Überschrift des Werkes zu untersuchen. Das armenische Fragment ist überschrieben:

> Imperatori Caesari Hadriano[4]: von dem Philosophen Aristides aus Athen (A).

Ich vermag nicht zu beurteilen, ob die Überschrift, welche Conybeare in seiner Übersetzung von A* bietet, auf einen Textunterschied oder bloße Verschiedenheit in der Auffassung des Übersetzers hinweist. Jedenfalls liegt keine wesentliche Differenz vor. A* ist überschrieben:

> To the auctocratic Caesar Adrianos from Aristides, Athenian philosopher.

---

1) S. die genaueren Angaben in Otto's Corp. apol. IX, p. 344 sq.

2) Bei Otto a. a. O. p. 347.

3) Vgl. Harnack, Überlieferung etc. S. 106 f.

4) Ich gebe diese Worte absichtlich in der lat. Übersetzung der Mechitaristen. Himpel schreibt: „An den Imperator Adrianus Cäsar“. Der Vergleich mit A* sowie der venet. Übersetzung scheint dazu zu nötigen, ein Versehen Himpels anzunehmen.

Sicher bietet, wenn ein Unterschied des armenischen Textes von A und A* anzunehmen ist, A auch hierin den ursprünglicheren Text. Der griechische Text, in welchem die Apol. nach Armenien kam, trug somit die Überschrift: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Ἀδριανῷ Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος*[1].

Dagegen lautet die Aufschrift der Apologie in der syr. Übersetzung, möglichst wörtlich wiedergegeben, folgendermaßen:

> (Aristides. Darauf[2]:) Apologie, welche gemacht hat Aristides der Philosoph vor Hadrianus dem König für die Furcht Gottes. Imperator Cäsar Titus Hadrianus Antoninus, die verehrten und barmherzigen, von Marcianus Aristides, Philosoph der Athener.

Allem zuvor möchte ich die Übersetzung Imperator, welche für syr. اسم حلا (d. i. allmächtig) gebraucht ist, rechtfertigen. Man nahm bisher Anstoß an dem Worte und meinte, dasselbe irgendwie bei Seite schaffen zu sollen, entweder indem man ein Versehen des Übersetzers annahm oder das Wort zum Vorhergehenden zog und dgl. Wie mich eine gütige Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Nestle in Tübingen belehrte, bedarf es alles dessen nicht. Die alten syrischen Lexikographen geben nämlich das Wort ܐܘܛܘܩܪܛܘܪ (*αὐτοκράτωρ*) wieder durch اسم حلا (omnipotens)[3]. Folglich hat S das Wort hier dem Sprachgebrauch gemäß für *αὐτοκράτωρ* gebraucht, one daß ein Versehen oder Änliches anzunehmen ist.

Blicken wir nun auf die Überschrift, so ist deutlich, daß wir es mit zwei Überschriften zu tun haben. Die erste gibt, wie das so häufig in der Überlieferung alter Werke be-

---

1) Für das „von" bei AA*S kann die griechische Vorlage nach bekanntem Sprachgebrauch nur den Nominativ geboten haben, ebenso ist „Athenian" (A*) ursprünglich gegenüber S.

2) Zusätze des Schreibers des Sammelbandes, in dem die Apol. erhalten, s. S. 203.

3) Bar Ali n. 310 (G. Hoffmann, Syrisch-arab. Glossen, 1814, S. 15, 21) ܐܘܛܘܩܪܛܘܪ ܗ̄ اسم حلا . الوزير الذي بيده الكل ملك الملوك (d. h. der Fürst, in dessen Hand Alles ist, der König der Könige). Ebenso Bar Bahlul (ed. Duval, fasc. 1, Paris 1888, col. 58).

gegnet, eine kurze Angabe über Verfasser und Inhalt, die zweite scheint die genauere Adresse zu enthalten. Es könnte sich mit denselben änlich verhalten wie mit der von der handschriftlichen Überlieferung der Suppl. des Athenagoras im Cod. Argentorat. (sowie dem Correktor des Cod. Paris. 451) bezeugten Überschrift[1]. *Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν. Αὐτοκράτορσι Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ Ἀρμενιακοῖς Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις,* oder es könnte auch zur Vergleichung herbeigezogen werden die im Cod. Regius und Cod. Claromont. gebotene Gestaltung der Überschrift von Justins (sog. erster) Apologie: *Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰουστίνου ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ. Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ φιλοσόφῳ . . . . ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, Ἰουστῖνος, ... εἷς αὐτῶν ὤν, τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν πεποίημαι.* In beiden Fällen ist also vor die Adresse eine Überschrift gesetzt worden. Daß dieselbe bei Justin lediglich als bibliothekarische Vignette zu verstehen ist, ist, da er in der Adresse sich selbst nennt, fraglos. Bei Athenagoras kann das bezweifelt werden. In der Adresse fehlt nicht nur das überflüssige *χαίρειν*, wie der Scholiast des Arethascodex bemerkt (s. Otto z. d. St.), sondern auch der unumgänglich nötige Name des Verfassers und Petenten, sodann macht das Wort *πρεσβεία* in der Überschrift nicht den Eindruck, als sei es von einem Schreiber erfunden worden. Die Möglichkeit ist also nicht von der Hand zu weisen — mag das Verfaren auch nicht gewönlich sein —, daß Athenagoras selbst, den Methodius und Philippus Sidetes als Verfasser der Schrift kannten[2], jene Überschrift gefertigt hat. Es ist hier

---

1) Vgl. Harnack, Überlieferung etc. S. 176.

2) Method. de resurr. c. 37, 1 (Bonwetsch, Methodius Schriften, S. 130, 2); Phil. Sid. († ca. 420): *τὸν ὑπὲρ χριστιανῶν πρεσβευτικὸν προσεφώνησεν*. Der Titel *πρεσβεία* etc. ist sonst für uns erst durch eine im Arethascodex eingefügte Notiz (fortasse saeculi XI. Otto) bezeugt, aber aus der angefürten Stelle folgt mit Sicherheit, daß man sie bereits um 400 gelesen hat (vgl. Harnack a. a. O. S. 179. 180).

nicht zu untersuchen, durch welche Umstände es bedingt ist, daß die Überschrift früh aus der Überlieferung des Textes getilgt worden ist[1], es genügt die Möglichkeit festgestellt zu haben, daß die jedenfalls sehr alte Überschrift von Athenagoras selbst verfaßt wurde.

Da könnte man für einen Augenblick behaupten wollen, daß Überschrift und Zuschrift bei Arist. sich ebenso zu einander verhalten, daß also auch erstere von Arist. selbst herrührt. Allein diese Annahme scheitert sofort daran, daß Arist. in der Adresse sich selber genau nennt, sowie daran, daß es nicht wol möglich ist, daß er selbst, der so genaue Kunde von dem Namen des Antoninus Pius besaß, gerade den durchaus irreführenden Namen Hadrian, der nie Hauptname des Antoninus gewesen ist, in die Überschrift brachte, vor Allem aber schon daran, daß er überhaupt einen Namen in derselben anwandte (vgl. dagegen Athenagoras). Bestehen also beide Teile der Aufschrift neben einander zu Recht, so kann die Sache nur so wie bei Justin liegen, d. h. die Überschrift ist Werk eines Librarius, die Adresse aber ist von Aristides selbst verfaßt worden.

Aber ist die eben ausgesprochene Voraussetzung, zu der außer mir, Harris, Harnack, Zahn, Egli, Raabe sich bekannt haben, daß die Adresse bei S ursprünglich ist, berechtigt? Nur Robinson und besonders Hilgenfeld[2] haben sich m. W. wider sie ausgesprochen. Die Gründe, welche letzterer vorbringt, sind aller Beachtung wert, wir werden sie in Folgendem zu prüfen haben. Dabei aber wird sich, wie ich glaube, die Echtheit der Adresse mit Sicherheit erweisen lassen.

Das Zeugnis des Eusebius, auf welches sich die bisher übliche Datirung der Apologie stützt, kommt wenig in Betracht,

---

1) Vgl. Harnack a. a. O. S. 184 ff., dessen Erörterung der Frage ich zustimme, aber nicht annehmen möchte, daß die Ausdrücke *Ἀρμενιακοῖς* und *Σαρματικοῖς* beabsichtigter Fälschung ihre Entstehung verdanken, um nämlich die Apol. an Marc Aurel und Lucius Verus († 169) und nicht Commodus gerichtet sein lassen zu können. Denn der Fälscher hätte, wollte er die Apol. früher datiren, sicher fester zugegriffen und sich nicht mit dieser immerhin ganz undeutlichen Änderung begnügt. Es liegt also entweder ein Schreibfehler vor (etwa für *Γερμανικοῖς*, Mommsen), oder eine tendenzlose Einfügung des dem Schreiber irgendwie bekannt gewordenen Attributes *Ἀρμενιακοῖς*.

2) In der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 104. 105.

da, wie sich gezeigt hat, Euseb. selbst das Buch nicht gekannt hat. Wichtiger ist das Zeugnis des armenischen Fragments. Dasselbe bietet eine wolgestaltete Adresse. Diese ist aber nicht identisch mit der Aufschrift des Syrers, und daß Arist. so wie A hätte schreiben können, ist nicht wol zu bestreiten; ebensowenig kann es in Frage gestellt werden, daß schon die griechische Vorlage des Armeniers die S. 252 f. mitgeteilte Form der Aufschrift besaß. Und doch ist diese Autorität nicht im Stande, die Annahme der Ursprünglichkeit der Adresse bei S zu erschüttern. Der Vorlage von A war 1) durch die Autorität des Eusebius die Abfassung unter Hadrian an die Hand gegeben; es ist daher sehr begreiflich, daß er die Zuschrift von S umgestaltet hat. Genaueres s. unten. 2) Die Adresse bei A zeigt nicht die im 2. Jarh. auch bei Christen übliche Ausfürlichkeit (vgl. dagegen Justin und Athenagoras), dagegen entspricht die Adresse bei S in dieser Hinsicht allen Anforderungen. Daher ist erstere dringend verdächtig, das Werk eines Späteren zu sein. 3) Die Zuschrift von S ist nicht von der gelehrten Tradition dargeboten worden, Eusebius gewärt für dieselbe absolut keinen Anhaltspunkt. 4) Sie enthält die Namen des Kaisers in einer Korrektheit und Ausfürlichkeit, die man einem Librarius nicht wol zutrauen kann, zumal derselbe zu diesem Einschub keinerlei Grund haben konnte, schlug er doch der gelehrten Tradition dadurch in das Gesicht. Und wie sollte er darauf verfallen, ein Werk des Altertums jünger statt älter zu machen, entgegen der Tradition, entgegen vor Allem der auch ihm vorliegenden, jener Tradition entsprechenden, Aufschrift des Buches? Dasselbe gilt, wenn man annimmt, erst der Übersetzer habe sie componirt. Es gäbe keinen Grund für sein allem Üblichen zuwiderlaufendes Verfaren. Daß der Übersetzer oder der Interpolator des von S gebotenen Textes aber etwa auf Grund der ihm bekannten Adresse von Justins Apol. die Änderung vornahm (vgl. Hilgenfeld S. 105), ist deshalb unmöglich, weil er eben nicht seiner Vorlage (Justin) in dem Falle Folge geleistet hätte, und weil dieses Unternehmen nach allen Richtungen hin unbegreiflich bliebe. 5) Die von S bewarte Zuschrift gibt den Namen des Verf., „Marcianus Aristides", genauer an, als die gelehrte Tradition ihn darbot. Es wäre ein sonderbares Zusammentreffen, daß derselbe Mann, der das Bedürfnis fülte, die Apologie unter Antoninus Pius verfaßt sein zu

lassen und sich die Mühe gab, die Namen desselben in genauer Folge einzuschieben, auch dem Arist. einen weiteren Namen beilegte. 6) Die Stellung der Aufschrift vor der Zuschrift beweist die Ursprünglichkeit letzterer und die spätere Abfassung jener. 7) Die gute Bildung der durch A aufbewarten Adresse erklärt sich einfach, wenn ein gebildeter Mann, der Verfasser einer patristischen Anthologie, ihr ihre Form gegeben hat. Daß diese Form nicht die übliche war, zeigt die Aufschrift der Apol. bei S. So bestätigt auch dieser Umstand die oben S. 208 ausgesprochene Vermutung.

Es spricht daher auch dem Zeugnis von A gegenüber Alles für die Ursprünglichkeit der von S an zweiter Stelle bewarten Adresse. Dieselbe hat allen Anspruch darauf, als die eigentliche Adresse des Werkes anerkannt zu werden.

Allein liegen nicht in der Form, in der sie auf uns gekommen ist, Dinge vor, welche ihre Ursprünglichkeit zur Unmöglichkeit machen resp. Verdacht wider dieselbe erwecken?

Dieselbe Adresse hat Justin angewandt (s. die Worte oben S. 254). Er unterscheidet sich in Folgendem von Arist. 1) Den Titel Cäsar setzt Justin an das Ende der Namen, Aristides weist ihm dem Platz gleich hinter dem *αὐτοκράτωρ* an. Allein das Gewönliche hat hier Arist.[1]. 2) Der Name *Αἴλιος* fehlt bei Arist.[2]. Das ist bei der Vollständigkeit, mit der die Namen angefürt sind, auffallend. Daß ein Versehen des Verf. durchaus unmöglich wäre, wird nicht behauptet werden können, zumal diese und änliche Auslassungen in dem Namen des Kaisers auch sonst nachweisbar sind[3]. Aber warscheinlicher ist es,

1) Vgl. in der Kürze die Stellen aus den Inschriften bei Otto zu der Inscr. v. Just. Ap. oder die Sammlung hadrianischer Inschriften bei Dürr, Reisen Hadrians S. 103 ff.; Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 2², S. 747; Schöner, Über die Titulaturen der röm. Kaiser in den Acta seminarii philologici Erlangensis II, p. 466.

2) Hierauf hat Hilgenfeld Gewicht gelegt.

3) Genau so wie bei Arist. S, lautet auf einigen Münzen d. J. 138 der Name (daneben kommt zu derselben Zeit auch der volle Name vor): Imperator Caesar Titus Hadrianus Antoninus Augustus Pius. Da mir Cohens Werk nicht zur Hand ist, verweise ich auf die Zusammenstellung bei Bossart und Müller in Büdinger's Untersuchungen zur röm. Kaisergesch. II, S. 298. — Vgl. noch Imperator Hadrian. Antonin. Aug. Pius im Corp. inscr. lat. V, 1, n. 4338; Imp. Caes. Ant. Aug.

daß ein Schreiber versehentlich den Namen „Aelius“ hat ausfallen lassen. In syrischem Estrangelo geschrieben, sehen die beiden Namen Titus und Aelius einander so überaus änlich, daß das Übersehen vollauf verständlich wird. Ich glaube also, daß hier ein gewönliches und sehr erklärliches Versehen des syrischen Schreibers vorliegt. Indessen auch, wenn man das nicht gelten lassen will, reicht der geringfügige, auch sonst vorkommende, Mangel nicht aus zur Verdächtigung der sonst korrekten Inscriptio.

3) Justin schreibt *Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ*, dafür hat Arist. S: „die verehrten und barmherzigen“ (ܡܝܩܪ̈ܐ ܘܡܪܚܡܢ̈ܐ). Wir kommen damit zu der größten Schwierigkeit, welche die von S überlieferte Zuschrift bereitet. Ist die Voraussetzung, die sich uns bisher bewärt hat, berechtigt, daß hier die Namen und Titel des Kaisers Antoninus Pius aufgefürt werden, so muß natürlich der Singular stehen. Zu demselben kommt man nun auch mit leichter Mühe, wenn man die beiden den Plural bezeichnenden Ribbuipunkte über den betreffenden Wörtern tilgt. Zwar ist es durchaus undenkbar, daß der Übersetzer oder ein Abschreiber wegen der Länge des Namens zwei Namen glaubte annehmen zu sollen[1], vielmehr hat schon der Übersetzer erkannt, daß zwei Personen in den beiden Überschriften genannt sind; er hat die beiden Überschriften als eine Doppeladresse, wie sie Justin und Athenagoras (vgl. auch Ps.-Mel. 13) bieten, gemeint verstehen zu sollen, und hat dem entsprechend die beiden Wörter mit dem Pluralzeichen versehen. Wir werden also den Singular zu lesen haben. Dann macht das erste Wort keine Mühe. ܡܝܩܪܐ ist die auch sonst bezeugte Übersetzung

---

Pius Corp. inscr. lat. III, 1 n. 1458. 4695; XII n. 2230. Imp. Caes. Ael. Ant. Aug. auf Münzen bei Eckhel, Doctr. numorum vet. VII, p. 3. Vgl. noch einige Münzen in Mionnets Descr., auf denen Titus Ael. fehlt, bei Otto Corp. ap. I, p. 3 Sp. 1 (Mionnet's Werk habe ich nicht einsehen können); von noch stärkeren Abkürzungen, wie Imp. Ant. Aug. oder Imp. Ant. (z. B. Corp. inscr. lat. III, 1 n. 1416. 860. 3774, 5), *αὐτοκράτωρ Ἀδριανὸς Ἀντωνῖνος* (z. B. Corp. inscr. att. III, n. 1114) zu schweigen.

1) Vermutung von Egli und Pick, in Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 102. 103.

von *σεβαστός*, das wiederum dem lat. Augustus entspricht[1]. Es folgte also in der Vorlage von S *Σεβαστός*. Nun ist die authentische Reihenfolge der Zunamen des Antoninus Pius nicht, wie Justin geschrieben hat: *Εὐσεβὴς Σεβαστός*, sondern umgekehrt: *Σεβαστὸς Εὐσεβής*[2]. Es scheint also ein unumgänglicher Schluß zu sein, daß man hier, wo die Namen des Pius bisher korrekt aufgezählt waren, „und" streicht und das letzte Wort ܡܪܚܡܢܐ für eine, freilich wenig entsprechende Übersetzung von *Εὐσεβής* ansieht. So hat Harris die Sache aufgefaßt, und ihm sind fast alle, die sich bisher um die Apol. bemüht haben, gefolgt. Es ist nun allerdings zuzugestehen, daß Hilgenfeld und Nestle mit gutem Grunde darauf aufmerksam gemacht haben, daß das Recht dieser Übersetzung bisher nicht erwiesen ist. Das Wort ܡܪܚܡܢܐ gibt Bar Ali wieder durch: الرحيم الرؤوف الرحمن (alle drei Wörter bedeuten: misericors)[3]. In der Pesch. dient das Wort zur Übersetzung von *οἰκτίρμων* (Luc. 6, 36), *πολύσπλαγχνος* (Jac. 5, 11), *εὔσπλαγχνος* (Eph. 4, 32), *ἐλεῶν* (Röm. 9, 16), *ἐλεήμων* (Mtth. 5, 7; Hebr. 2, 17). Es ist also klar, daß das Wort eine festgeprägte Bedeutung hat. Den betr. Namen des Kaisers gibt dagegen Bar Hebräus folgender-

---

1) Thes. syr. col. 2534 (cf. 2523): ܣܒܣܛܘܣ *σεβαστός*, Augustus; so Bar Bahlul und Versio Harkl. Act. 25, 21; 27, 1.

2) S. z. B. Corp. inscr. lat. III, 1 n. 116. 131. 134. 411. 549. 730. 762. 836. 940. 1128. 1299. 3487. 4616. 4618. 4641. 4649. 5734. etc.; V, 1 n. 528; V, 2 n. 5265; XII, 1857, 4342. 5453. 5477. 5551. 5629 u. ö. Eckhel, Doctr. num. VII, p. 3b. 4. 21. 22. Vgl. auch noch einige Eidesformeln in den Ägypt. Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin n. 16 l. 14 f. n. 17 l. 20 ff.; s. weitere Nachweise bei Otto z. dem Eingang der 1. Apol. Justins. Daß die Reihenfolge *εὐσεβὴς σεβαστός*, die Justin hat, sich auch Corp. inscr. att. III, 1 n. 22. 526. 628. 530 findet, gibt der Index (III, 2 p. 309) an die Hand, indessen liegt hier nur ein Irrtum des Herausgebers vor; n. 526 kommt gar nicht in Betracht, da die betr. Wörter nur vom Herausgeber ergänzt sind. Warscheinlich aber stand n. 528: *εὐσεβὴς σεβαστός*.

3) Hoffmann, Syr. arab. Glossen I n. 6669 p. 258, 8.

maßen wieder: ܐܘܣܒܝܣ ܕܐܠܗܐ ܪܚܡ [1], und der Lexikograph Bar Bahlul erklärte dieses Wort d. h. *εὐσέβιος* durch ܡܚܒܒ: الحبيب (dilectus) und ܡܝܬܪܐ: الفاضل (praestans)[2]. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die gebildeten Syrer *Εὐσεβής* als Namen des Kaisers verstanden und demgemäß one Änderung oder mit Verwandlung in das als Namen geläufigere *Εὐσέβιος* gebraucht haben. Daraus folgt aber für den Übersetzer S so gut wie nichts, denn er verstand jenes Wort wie das vorhergehende eben nicht als Bestandteile des kaiserlichen Namens, wie das zwischen beide geschobene „und" deutlich zeigt. *Σεβαστός* und *Εὐσεβής* waren für ihn blos Bezeichnungen moralischer Eigenschaften des betr. Kaisers. Die Frage ist also garnicht, ob Antoninus' Zunamen von einem Syrer jemals durch der „barmherzige" wiedergegeben worden ist, sondern die Frage ist nur, ob es denkbar ist, daß ein Übersetzer das Adjektivum *εὐσεβής* durch ܡܪܚܡܢܐ wiedergab. Daß dem Übersetzer die Namen des Antoninus nicht geläufig waren, wird nach den Proben von Unkenntnis, die wir oben gegeben haben (S. 198 f.), niemand Wunder nehmen können. Aber ich kann auch nicht einsehen, warum es unmöglich ist, daß er bei der Übersetzung des Adjektivums *εὐσεβής* sich vergriff, nachdem wir gesehen, daß ihm sehr Menschliches auch anderwärts in seiner Übersetzung passirt ist (S. 197. 198). Sollte es wirklich unmöglich sein, daß der Mann, welcher für *σημεῖον* das Wort „Stufe" wälte (VI, 1), oder das *ἀσφαλῶς* durch mit „großer Sorgfalt" (III, 1), *τὸ παρ' αὐτοῖς λεγόμενον εὐαγγέλιον* durch „das Ev. . . welches gesprochen wurde" (II, 7), *ἐπιθυμητής* durch „neidisch" (VII, 3), der *ἀβελτερώτεροι* durch „schlechter" (XII, 1) übersetzte, nicht auch in unserem Fall sollte schlecht und ungenau übersetzt haben können? Der Lexikograph Bar Bahlul hat das Wort *εὐσέβιος* noch weit weniger

---

1) Bar Hebr. Chronic. eccl. p. 57 ed. Kirsch; *εὐσεβής* in Anecdota syr. I, 23: ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ ܕܐܠܗܐ ܪܚܡ ܐܘܣܒܝܣ.

2) Bei Bar Ali, auf den Thes. syr. (col. 77) auch hinweist, kann ich das Wort nicht finden, die oben angefürte Erläuterung steht bei Bar Bahlul, ed. Duval fasc. 1 col. 76.

zutreffend zu deuten gewußt (s. oben S. 260), als der Übersetzer S. Die Möglichkeit einer verfehlten Übersetzung kann doch nach Allem, was wir von dem Übersetzer wissen, nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Man kann dem entgegenhalten, daß in den sonstigen Misgriffen oder Nachlässigkeiten der Übersetzung es sich immerhin um etwas schwierigere und seltenere Ausdrücke oder um das Interesse der Verdeutlichung u. A. handelt. Aber das Wort *εὐσεβής* mußte der Uebersetzer doch kennen und mußte doch irgend ein passenderes Wort dafür finden können. Doch ist es nicht sehr wol denkbar, daß dem Übersetzer allerdings ein passenderer Ausdruck zu Gebote stand, daß er denselben aber absichtlich vermied? Wir haben den Übersetzer als vorsichtigen Mann kennen gelernt. Daß ein beliebiger Mensch *προνοίᾳ θεοῦ* auf die Welt komme, misfiel ihm (I, 1), ebenso, daß die Christen ihr Geschlecht von Christus herleiten (II, 6), konnte ihm nicht, wenn er einmal *εὐσεβής* als gewönliches Adjektivum faßte, es höchst unpassend scheinen, einen heidnischen Kaiser und Christenfeind als „fromm“ zu bezeichnen? Ja, konnte es überhaupt nicht fraglich erscheinen, ob ein Mensch „der Fromme“ genannt werden solle (vgl. die Übersetzung des Bar Bahlul oben S. 260)? Jetzt verstehen wir, wie er dazu kam, für *εὐσεβής* zu schreiben ܡܪܚܡܢܐ. Jenes Adjektivum hätte dem Kaiser eine religiöse Tugend beigelegt, die ihm als Heiden nicht zustand, dieses bezeichnete nur eine allgemein menschliche Tugend. Der Ehrwürdige und Gütige konnte der Kaiser genannt werden[1]. So schrieb der Übersetzer, das hohe Lob, das seine Vorlage zu bieten schien, ersetzend durch ein anderes gleich hohes, aber in einer anderen Sphäre belegenes. Es war eine änliche Erwägung, wie die, welche ihn *προνοίᾳ* durch „Gnade“ wiedergeben hieß, welche ihn dabei leitete.

Es wurde bereits hervorgehoben, daß mit dem Misverständnis der beiden in Rede stehenden Adjektiva die Einschiebung des „und“ notwendig wurde. Dann hat unser Vergleich

---

1) Es ist wesentlich so nicht mehr gesagt, als wenn Aristides, der Rhetor, seine Lobrede auf den Kaiser mit dem Gedanken eröffnet: *λέγειν περὶ τοῦ θείου καὶ φιλανθρώπου βασιλέως* (Opp. ed. Dindorf I, 98).

mit der Adresse bei Justin ergeben, daß die Adresse des Arist. besser gebildet ist als die bei Justin, abgesehen von dem Fehlen des *Αἴλιος*, das mit großer Warscheinlichkeit einem Abschreiber auf die Rechnung zu setzen ist, und abgesehen auch von einem groben Misverständnis, welches sich der Übersetzer zu Schulden kommen ließ. Ist es aber erwiesen oder so gut wie erwiesen, daß der 2. Teil der Aufschrift bei S die wolgebildete genaue Adresse an Antoninus Pius enthält, dann ist es nicht mehr zweifelhaft, daß wir hier die ursprüngliche, von Arist. selbst verfaßte, Adresse vor uns haben. Man wende nicht ein, daß dieser Text nur durch Vermutungen gewonnen ist: der Grad der Warscheinlichkeit, welcher dieselben auszeichnet, schlägt alle Einwendungen aus dem Felde. Das Zeugnis des Eusebius kommt dagegen ebensowenig in Betracht, als das von A. Ein alter Text bietet hier einen Satz dar, der seinem Übersetzer offenbar wenig bequem war, der aller bekannten Tradition widerspricht, der neues Detail bietet, der so gut und korrekt[1] gebildet ist, daß er selbst eine notorisch echte, der Feder eines in Rom selbst ansässigen Mannes entstammende, Aufschrift aus der Zeit Antonins übertrifft, dessen Composition man daher sicher nicht dem syrischen Übersetzer und auch kaum einem griechischen Interpolator zutrauen kann. Das sind überwältigende Gründe. So einfach sich die Entstellungen des Textes bei S begreifen, so absolut unsagbar bleibt es, wie, wann und weshalb die betreffenden Worte hätten interpolirt werden können.

4) Doch noch einen Punkt legt uns die Vergleichung mit Justins Inscriptio nahe. Justin hat den Dativ *αὐτοκράτορι* und dieser muß selbstverständlich auch bei Arist. gestanden haben, wenn seine Worte eine Adresse sein sollen. Nun aber bietet S den Nominativ, d. h. es fehlt bei ihm an der Spitze des Satzes die den Dativ markirende Präposition ܠ. Man könnte nun sagen, hier verrate sich doch die Unechtheit der Adresse, denn wie ist der Übersetzer, der mit der Deklination der griechischen Eigennamen auf so gespanntem Fuß lebt, wie wir auf S. 198 f. gezeigt haben, hier zu den Nominativformen auf -os gekommen, wenn seine Vorlage den Dativ las? Allein

1) Sämmtliche S. 259 Anm. 2 angefürten Zeugnisse stimmen genau mit Arist. überein.

dieser Einwand ist deshalb völlig belanglos, weil es sich in unserem Fall um sehr einfach zu erkennende Namen der 2. Deklination handelt und S, wie oben gezeigt wurde, diese stets korrekt im Nominativ — wie hier — braucht. — Da es jetzt feststeht, daß اسم حلا einfach Übersetzung von *αὐτοκράτωρ* ist, so fallen die Vermutungen, welche ich früher über diese Frage vorgebracht habe, fort [1]. Das Fehlen der Nota dativi muß entweder aus der Ratlosigkeit des Übersetzers den beiden Überschriften gegenüber erklärt werden, oder — was viel warscheinlicher ist — es ist Fortlassung durch einen Abschreiber anzunehmen, der die beiden Überschriften für eine nahm oder sich mit dem اسم حلا nicht abzufinden wußte oder aber einfach aus Versehen das ܠ ausließ. Wie dem immer sei, angesichts der oben angefürten Gründe, vermag auch dieser Mangel die Richtigkeit der gewonnenen Erkenntnis nicht zu erschüttern.

Einige leichte und uns jetzt begreifliche Änderungen an dem von S überlieferten Text genügen, um die fraglos alte und echte Inscriptio der Apol. zu finden: 1) ist die Nota dativi zu setzen, 2) ist mit großer Warscheinlichkeit *Αἰλίῳ* einzuschalten, 3) sind die Pluralpunkte sowie das verbindende „und“ bei den beiden letzten Namen des Kaisers zu streichen, 4) für „Philosoph der Athener“ ist sicher *φιλόσοφος Ἀθηναῖος* zu schreiben.

So ergibt sich mit Gewißheit folgende echte Aufschrift der Apologie:

> *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ <Αἰλίῳ> Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ Μαρκιανὸς Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος.*

Wir wenden uns nunmehr der Frage nach der Entstehung der ersten Überschrift der Apol. bei S zu. Daß dieselbe nicht von Arist. selbst herrürt, wurde oben bereits bewiesen, s. S. 255. Alles in Charakter und Anlage derselben ordnet sich der Vermutung ein, daß sie für das ganz gewönliche Werk eines Librarius anzusehen ist. Es scheint, daß sie recht alt ist. Die Bemerkung des Eusebius über das Alter der Apol. erklärt sich

1) Neue Kirchl. Ztschr. 1891, S. 938; vgl. auch Raabe a. a. O. S. 25 f.

doch so am einfachsten, daß das Buch zu seiner Zeit bereits unter dem Namen des Hadrian ging. Es läge ein Fall vor, wie ihn die dem Eusebius vorliegende Überlieferung der Suppl. des Athenagoras darbietet Man könnte dem freilich als andere Möglichkeit die entgegen halten, daß erst durch Eusebius' Versehen die erste Überschrift entstanden und in Kurs gekommen ist. Aber es ist sehr unwarscheinlich, daß sie erst auf Grund des Euseb. entstanden sein sollte, weil nämlich sie in der Bestimmung des Gegenstandes („für die Gottesfurcht") mit der Angabe des Euseb. (ὑπὲρ τῆς πίστεως) nicht übereinstimmt. Wäre Eusebius die Grundlage der ganzen Tradition, so ist diese Abweichung nicht recht verständlich, wärend im entgegengesetzten Fall die Sache sehr einfach liegt, da Euseb. die Apol. selbst nicht gelesen hatte. Dazu kommt, daß es warscheinlich ist, daß der Brief an Diognet, der jedenfalls vorconstantinischen Ursprungs ist, unsere Überschrift bereits gelesen hat. Es hat sich oben gezeigt, daß der Briefschreiber die Apol. gekannt hat (S. 240 ff.). Gleich zu Anfang des Briefes wird Diognet als um die *θεοσέβεια τῶν χριστιανῶν* (1 init.) bemüht dargestellt. Der Ausdruck kehrt dann noch mehrmals wieder (3, 3; 4, 5. 6; 6, 4 vgl. *θεοσεβεῖν* 3, 1). Man kann an die Ausdrucksweise der Praed. Petri erinnern, da aber eine Abhängigkeit des Briefes von dieser nicht zu erweisen war, dagegen mit Sicherheit ein solches Verhältnis zu Arist. angenommen werden konnte, so ist es nicht unwarscheinlich, daß auch dieser Ausdruck der Apol. entstammt und daß er dann auch in ihr an exponirter Stelle stand. Das ist nun nicht der Fall, denn III, 2 reicht nicht dazu hin, wol aber wird in der Aufschrift für „Gottesfurcht" (S) das Original *θεοσέβεια* gelesen haben, welches hier nicht als „Frömmigkeit" sondern „Gottesverehrung" verstanden werden will [1]. Kommt der Aus-

---

1) Vgl. Theophil. ad Autol. II, 1: *περὶ τῆς θεοσεβείας μου ἐξεθέμην σοι* Clement. Hom. VIII, 2. 9; X, 2; XI, 33; Pseudojustin, Cohort. ad gentil. 1 (Otto II [3], p. 20): *τοὺς τῆς θεοσεβείας ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἐξετάσαι διδασκάλους*, ebenso ib. 2 init. 4 p. 30 C; 5 p. 33 E; 9 p. 42 D; 34 fin. 38 fin. Anders Sir. 1, 22; 2 Timoth. 2, 10; 2 Clem. 20, 4 mit *εὐσεβές* abwechselnd, u. ö. Übrigens könnte die Vorlage von S auch *θρησκεία θεοῦ* gelesen haben (so Zahn, Theol. Litt.-Bl. 1892 Sp. 5), vgl. 1. Clem. 45, 7 *θρησκεία ὑψίστου*; 62, 1. Melito b. Eus. h. e. IV,

druck im Diognetbrief aber aus Arist., dann ist es warscheinlich, daß schon im 3. oder 2. Jarh. die 1. Aufschrift in dem Text des Arist. gelesen wurde. So erklärt sich die Sicherheit der Angabe des Eusebius am besten. Die Apol. datirte man nach der Angabe, welche sie an ihrer Spitze trug.

Wir können nicht angeben, ob es etwa Exemplare der Apol. gab, in welchen die eigentliche Überschrift zu gunsten der hinzugefügten getilgt worden war, aber angesichts der Angabe des Eusebius ist das sehr warscheinlich. Andere Exemplare trugen beide Titel, wie S bezeugt. In wieder andere scheint der Zusatz überhaupt nicht Eingang gefunden zu haben. Der Grieche, welcher die Grundlage von A bildet, wird die 1. Überschrift (bei S) überhaupt nicht gekannt haben. Zwei Gründe beweisen dieses: 1) Nach seiner Ansicht, es mag dafür die Autorität des Eusebius maßgebend gewesen sein, war die Apol. an Hadrian gerichtet, trotz dessen hat er nicht die 1. Adresse, die dieses klar und deutlich aussprach, ge-

---

26, 7 fin., *θρησκεῖαι* an der Stelle des Melito gibt die syr. Übersetzung der h. e. auch durch ܕܫܡ̈ܠܝܐ wieder (Cureton Spicil. syr. p. ܠܗ). Theophil. ad Autol. II, 1. Ep. eccl. Lugd. b. Eus. h. e. V, 1, 63. Pseudojust. Cohort. 38 p. 124 C; 9 p. 42 D; 10 p. 48 D. Clement. Hom. VII, 8. 12; IX, 8. 19. Allein letzteres wider ersteres zu bevorzugen, liegt durchaus kein Anlaß vor, da *θεοσέβεια* keineswegs wie *εὐσέβεια* blos Bezeichnung der subjektiven Frömmigkeit ist. Wie wenig das der Fall ist, zeigt deutlich Clem. Hom. XI, 33 p. 119, 19. 24; hier stehen *οἱ ἐν θεοσεβείᾳ* oder *οἱ ἀλήθειαν ἐγνωκότες* den *ἔθνη* oder *πεπλανημένοι* gegenüber, aber so, daß die gottlosen Taten der ersteren den guten Werken der letzteren verglichen werden. Das Wort *θεοσέβεια* ist geradezu Synonymon zu *θρησκεία*, mit welchem es abwechseln kann. So setzt Theophilus seine *θεοσέβεια* auseinander im Gegensatz zu der *ματαία θρησκεία* des Adressaten; so hat Diognet sich um die Erkenntnis der *θεοσέβεια* der Christen bemüht, indem er darnach forschte, welchem Gott sie vertrauen *καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν* (Ep. ad Diogn. 1 vgl. 3, 2); so nennt Pseudojustin Moses *πρῶτον τῆς θεοσεβείας ἡμῶν διδάσκαλον* und gleich darauf die übrigen Propheten *τῆς ἡμετέρας θρησκείας διδασκάλους* (c. 10 p. 48 D; änlich c. 9 p. 42 D). Es liegt somit schlechterdings kein Grund vor, warum in der Aufschrift des Arist. nicht sollte *θεοσέβεια* gestanden haben. Genau dasselbe bietet Euseb. für Quadratus: *ἀπολογίαν ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας* (h. e. IV, 3. 1), was nichts Anderes besagen soll als das von ihm in änlichen Fällen gebrauchte *ὑπὲρ τῆς πίστεως* (IV, 3, 3; 11, 11; 26, 1).

wält. Die 1. Adresse aber um ihrer Form willen zu verwerfen, hatte er keinen Grund, indem er bei der dem Arist. beigelegten Homilie einen Titel, der eine Inhaltsangabe in sich enthielt, aufnahm. 2) Die Form der Adresse bei A zeigt deutlich, daß nur die 2. Überschrift dem Bearbeiter vorgelegen hat. Kein Wort aus der 1. Überschrift hat er benützt, wiewol dieselbe zu seiner Ansicht vortrefflich gepaßt hätte. Was er bietet, begreift sich als Abkürzung und als bewußte Korrektur. Er konnte nur den Namen Hadrian brauchen, den Namen Marcianus, von dem man sonst nichts wußte und der an einen berümten Ketzernamen anklang, anzufüren, erschien als unnütz. Dagegen blieben die Haupttitel stehen. Da die Voranstellung von Cäsar vor den Namen sicher ursprünglich ist, so liegt eine frappante Übereinstimmung vor. Die Vorlage von A dem Übersetzer, die selbst, wie wir erkannt haben, eine Bearbeitung darstellt, setzt also mit aller Sicherheit einen Text der Apologie voraus, der nur die echte bei S an zweiter Stelle stehende Aufschrift bot.

Es gab also zu Anfang des 4. Jarh. Exemplare der Apologie, welche die buchhändlerische und die ursprüngliche Uberschrift zugleich trugen, es gab andere Exemplare, welche nur letztere aufwiesen, und es ist nicht unwarscheinlich, daß wieder andere nur noch mit der 1. Überschrift versehen waren. Ein Zustand, welcher bei einem Büchlein, das *παρὰ πλεἰστοις*, wie Eusebius sagt, vorhanden war und doch die Aufmerksamkeit der Gelehrten und Leiter der Kirche nie sonderlich erregt hatte, nicht unverständlich ist, der aber seinerseits doch die Richtigkeit der Bemerkung des Eusebius über die Verbreitung der Apol. zu erhärten geeignet ist.

Es ist nur noch eine Frage hinsichtlich der Aufschrift der Apol. aufzuwerfen, wie nämlich die Entstehung der bei S an der Spitze stehenden späteren Aufschrift zu erklären ist? Darauf läßt sich nur antworten, daß auch hier das Bedürfnis, dem Buch einen ordentlichen Titel zu geben, das so viel Confusion angerichtet hat, maßgebend gewesen sein wird. Vermutlich ist keine Tendenz dabei im Spiel gewesen, daß gerade der Name „Hadrian“ in den Titel aufgenommen wurde. Man wälte nur den ersten passenden Kaisernamen, den die Adresse bot nämlich den Namen Hadrian und man hatte dabei, je früher der Zusatz gemacht wurde, desto mehr ein gutes Gewissen, hieß

doch der Kaiser wirklich Hadrian und bot doch die sofort folgende Adresse dem Leser das Genauere. So einfach dieses ist, so durchaus undenkbar ist es, daß ein Späterer die 2. Aufschrift componirte und sie an die zweite Stelle setzte, ganz zu schweigen von dem Einfall, daß etwa gar der Übersetzer S die 2. Aufschrift, die er selbst so schlecht verstanden hat, sollte verfertigt haben. Der griechische Wortlaut der ersten unechten Aufschrift wird folgender gewesen sein:

Ἀπολογία, ἣν ἐποίησεν Ἀριστείδης ὁ φιλόσοφος ἐπὶ Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως[1] *ὑπὲρ*[2] *τῆς θεοσεβείας*[3].

Es kann somit als sichere Erkenntnis bezeichnet werden, daß die von S an zweiter Stelle dargebotene Adresse die echte und ursprüngliche ist. Die an der Spitze des Buches stehende ist nur ein sehr früher vielleicht bis in das 2. Jarh. zurückgehender buchhändlerischer Titel. Derselbe hat — da man später nur von **einem** Hadrian wußte, die Ansicht hervorgebracht, daß die Apol. an Hadrian gerichtet war. Diese Meinung ist durch Eusebius zur herrschenden gelehrten Tradition geworden und hat bis vor einem Jar als ein unantastbares kirchengeschichtliches Datum gegolten und dabei hätte es leicht bis zum Ende der Tage bleiben können. Es war ein glückliches Spiel des Zufalls, daß jenem syrischen Zeitgenossen des Eusebius, der die Apol. übersetzt hat, ein Exemplar in die Hände fiel, das beide Aufschriften enthielt. So ist uns die Möglichkeit geworden, nicht nur der alten Behauptung eine neue entgegenzustellen. sondern auch den Ursprung eines über anderthalb Jartausend alten Irrtums aufzudecken. Möchte diese

---

1) *βασιλεύς* hier wie sonst in der Apol. hat nichts Auffälliges, da die spätere Gräcität den Kaiser oft so bezeichnet, z. B. Joseph. bell. jud. V, 13, 6; 1 Petr. 2, 13. 17; Euseb. h. e. IV, 26, 1; Orig. und Cels. in c. Cels. VIII, 65. 67. 73; der Rhetor Ael. Arist., an der S. 261 Anm. angefürten Stelle; vgl. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 2[3], S. 740 Anm. 4.

2) *ὑπὲρ* dem syr. ܥܠ ܐܦܝ̈ entsprechend, wie Eusebius es häufig anwendet h. e. IV, 26, 1 (Apolinarius, Melito, wo die syr. Übersetzung der K.-Gesch. des Eus. auch ܥܠ ܐܦܝ̈ hat, bei Cureton Spicil. syr. p. ܠܡ); 3, 1 (Quadratus). 3 (Arist.); 11, 11 (Justin).

3) Hiezu wurde das Nötige S. 264f. Anm. 1 bemerkt.

Untersuchung das Ihrige dazu beitragen, die Kirchengeschichte für immer von demselben zu befreien!

Das Resultat, welches die Untersuchung der Inscriptio der Apol. ergibt, ist also, daß das Werk, wie die Apologie des Justin, an Antoninus Pius gerichtet ist. Die Apologie ist somit zwischen 138 und 161 geschrieben worden. Wer die eigentümliche, fast unbeholfene apologetische Methode des Buches, die von der justinischen Weise der Apologetik noch unbeeinflußt ist, in das Auge faßt, wer die Charakteristik der Christen erwägt oder das Verhältnis des Arist. zu einer Anzal von Schriften, welche sicherlich der 1. Hälfte des 2. Jarhunderts angehören, beachtet, wird es immer für das allein Warscheinliche halten, daß die Apol. in die erste Zeit des Antoninus Pius zu verlegen und etwa 140—145 entstanden ist, wie ich vor einem Jar bereits erklärt habe [1]. Allerdings ist zuzugestehen, daß keines dieser Argumente durchaus zwingend ist. Daß Arist. Justin nicht gelesen hat oder daß er sich besonders an älterer Litteratur genärt hat oder dort, wo er ein Idealbild der Christenheit zeichnete, Züge des Altertums mit Vorliebe verwandte, ist auch verständlich, selbst wenn er im Jar 160 schrieb. Es scheint daher bei dem Urteil sein Bewenden haben zu müssen, „daß Arist. seine Schrift zwischen Juli 138 und März 161 in das kaiserliche Kabinet, Abteilung für Bittschriften, abgeliefert hat“ [2].

Gegenüber diesem Urteil verschlägt auch nichts die Erörterung, die Harris (p. 13—17) unserer Frage gewidmet hat, ja man wird diese Erörterung als ein Muster dessen bezeichnen müssen, wie solche Fragen nicht behandelt werden dürfen. Vor Allem ist die Voraussetzung zu beanstanden, daß Arist. seine Apologie dem Kaiser persönlich überreichte. Dieses läßt sich durch gar nichts warscheinlich machen, am allerwenigsten durch die Hinzufügung von *Ἀθηναῖος* zu dem Namen, als wenn das nahelegte, daß Arist. sich, als er die Apol. überreichte, nicht an seinem gewönlichen Aufenthaltsort befand. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Arist. sich *Ἀθηναῖος* schreiben konnte und mußte, er mochte die Apol. dem Kai-

1) Neue kirchl. Ztschr. 1891, S. 940.
2) So Zahn, Theol. Litteraturbl. 1892, Sp. 6.

ser in Athen, Rom, Smyrna oder wo immer er wollte, überreichen. Es war eine Urkunde und ein Litteraturwerk, das im Unterschied zu anderen Trägern des Namens — etwa seinem Zeitgenossen dem Rhetor Aelius Aristides — eben von ihm, dem Athener Arist., herrürte. Hieraus läßt sich also nicht das Geringste ableiten, außer dem einen, daß er in Athen seinen Wonsitz hatte.

Harris meint nun, es sei warscheinlich zu machen, daß Arist. dem Antonin die Urkunde überreicht habe zu Smyrna, ganz zu Anfang der Regirung des Antoninus Pius wärend einer sonst unbekannten Reise des Kaisers. Daß die persönliche Überreichung eine durchaus unbegründbare Fiktion ist, haben wir bereits gesehen, und warum sollte denn Arist. zu dem Zweck lieber nach Smyrna als nach Rom reisen? Das Schlimmste aber ist, daß wir von diesem Besuch des Kaisers nicht das Geringste wissen. Es ist nur von einer Reise des Kaisers in den Orient etwas bezeugt[1], im Übrigen aber hervorgehoben, daß er nicht Reisen gemacht hat[2]. Bei dieser Sachlage ist es ein verzweifeltes Unterfangen, einem durchaus ungewissen Einfall zu Liebe eine Orientreise des Kaisers zu erdichten. Und wie immer es sich mit Lightfoot's Annahme, daß die Situation, welche Irenäus Ep. ad Florinum (Eus. h. e. V, 20, 5) voraussetzt, auf den Hof des Antoninus Pius als Proconsul von Kleinasien zu beziehen sei[3], verhalten mag, für unseren Fall hilft sie zu nichts, da die Apol. eben sehr deutlich an die Adresse des regirenden Kaisers, und nicht des Proconsuls, gerichtet ist. Ebenso ist es nur Zeitverschwendung, auf den Schreiber des Martyrium Polyc. (20, 1), der Marcianus geheißen haben soll, hinzuweisen, denn dieser Mann war Smyrnäer und nicht Athener, und daß die Gemeinde etwa einen angereisten Athener zum Herstellen eines Gemeindeschreibens — wäre die Apol. erst in den fünfziger Jaren überreicht — benützte, ist doch unmöglich. Zudem ist die Überlieferung des Namens an jener Stelle des Martyriums vollkommen unsicher (am warscheinlichsten ist es doch, daß **Μαρ-**

---

1) Die Reise fällt in die Zeit zwischen 153 und Nov. 157, s. die Belege bei Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, S. 632 Anm. 1.

2) Marc. Aurel, Medit. I, 16; Capitolin. Anton. Pius 7.

3) Lightfoot, Ignatius I², p. 432 f.

κίωνος zu lesen ist), so daß sich auf ihn erst recht nichts gründen ließe. Weshalb nun aber dieser Mann mit dem Marcianus, an welchen Irenäus eine Schrift *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* richtete (Eus. h. e. V, 26), zusammengestellt wird, oder weshalb letzterer ein Smyrnäer gewesen sein soll, ist vollends unerfindlich. Der Name Marcianus ist doch nicht so selten oder so auffällig gewesen, daß sein bloßes Vorhandensein zu solchen Combinationen auffordern dürfte. Eines Doketen Marcianus gedenkt Serapion im Zusammenhang seines Berichtes über das Petrusevangelium (Eus. h. e. VI, 12, 5). Dürfte man daraus folgern, daß Arist. als Greis Gnostiker geworden ist? Im vierten Bande des Corp. inscr. graec. begegnet man dem Namen Marcianus bei Christen nicht ganz selten [1]. Ebensowenig als diese vagen Vermutungen etwas austragen, läßt sich aus der Beurteilung der Juden bei Arist. etwas über das Alter der Schrift entnehmen. Diese Beurteilung ist gleich wunderbar, sie sei nun zur Zeit Justins oder der Apokalypse, des Barnabasbriefes oder der Didache geschrieben, und sie wäre erst recht auffällig, wenn sie wenige Jare nach dem Barkochbakriege abgefaßt sein sollte. Genau ebensowenig ließe sich aus etwaigen Anklängen an das Taufbekenntnis folgern, selbst wenn alle von Harris gesammelten Stücke (p. 25) Anspruch auf Ursprünglichkeit hätten. Aber bei der Mehrzal derselben ist das nicht der Fall [2], und unser Wissen über die

---

1) z. B. n. 9961. 9695. 9781, *Μαρκιανή* 9826. Socr. h. e. IV, 9; V, 8; VII, 46. Gebhardt, Ztschr. f. hist. Theol. 1875 S. 376.

2) Hierüber belehrt der Vergleich mit G. Ich stelle in der Kürze die Sätze zusammen, welche nach dem kritisch bearbeiteten Text, in Frage kommen können: 1) *τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἀπάντων*, (XV, 2 s. die krit. Bemerkung z. d. St.), vgl.: daß Gott einer ist, der Schöpfer von Allem und allmächtig (XIV, 2 von den Juden); 2) *Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* (II, 6); 3) *ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβάς* . . . und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch (ib.); 4) dieser wurde von den Juden durchbort (II, 8); 5) *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν* (II, 8); 6) . . . Gericht, welches durch Jesus den Messias bereit ist zu kommen (XVII, 8); 7) und seine Sünden werden ihm vergeben (XVII, 4 von dem Neubekehrten); 8) weil er im Begriff ist zur Strafe zu gehen XV, 10). — Es leuchtet ein, daß manche dieser Formeln an sich nicht einmal dazu ausreichen würden die Bekanntschaft des Arist. mit dem Taufbekenntnis zu erhärten. Ein wirklicher Anklang ist nur anzuneh-

Geschichte des Symbols gestattete uns keine Folgerung, auch wenn jene Stücke als ursprünglich bezeichnet werden dürften.

Ich kann also nicht umhin den Versuch des Herausgebers der Apol., die Zeit derselben näher zu bestimmen, als durchaus verunglückt zu bezeichnen. Weder ist die Notwendigkeit persönlicher Überreichung des Werkes, noch daß diese in Smyrna vor sich ging, noch daß sie zu Anfang der Regirung Antonins statt hatte, warscheinlich gemacht oder auch nur als möglich erwiesen.

Nach Harris hat sich noch Egli mit der Abfassungszeit der Apol. abgegeben [1]. Er vermutet, daß Arist. im J. 154 in Smyrna sein Werk dem Antoninus überreicht hat, gesteht aber selbst zu, daß „schon die Voraussetzung einer persönlichen Übergabe der Apol. an den Kaiser ungewiß bleibt", „und alles Weitere ist Combination auf Grund dürftiger Anhaltspunkte". Das ist sehr richtig, ich möchte nur noch hinzufügen, daß schon der Aufenthalt des Kaisers in Smyrna auf einer ganz vagen Vermutung (der von Harris) beruht und daß wirklich nicht einzusehen ist, weshalb grade Smyrna — gesetzt, Arist. unternahm eine Reise zum Kaiser — als Ort des Zusammentreffens anzusehen ist. Alle Warscheinlichkeit spräche doch für Rom, und damit sinkt jeder Rest von Haltbarkeit dieser Hypothese dahin.

Mehr wert als alle diese Vermutungen ist der Gedanke, den Volkmar, wie Egli mitteilt, ausgesprochen hat, daß wider eine spätere Abfassung der Apol. die Nichterwänung der Mitregentschaft (seit Anfang 147) [2] Marc Aurels spricht [3]. Ließe sich das begründen, so wäre der Zeitraum Mitte 138 bis Ende 146 für die Entstehung der Apol. abgegrenzt. Allein ich kann nicht einsehen, daß die Erwänung des Mitregenten in der Adresse unbedingt nötig war, auch wenn Arist. nach 146

---

men für 1. 3 (vgl. die altröm. Formel: *τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*). 5, sehr unsicher 6—8; daß Arist. das Taufbekenntnis gekannt hat, könnte also auch aus der Apol. erwiesen werden, auch wenn es nicht an sich feststände. Näheres läßt sich m. E. bei der bekannten Elasticität in der Anwendung der Formel wärend des 2. Jarh. nicht ausmachen.

1) In der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 99—103.

2) Schiller, röm. Kaiserzeit I, S. 634 Anm. 7.

3) a. a. O. S. 102.

schrieb. Man wird sich vor Allem auf die Adresse der justinischen Apol. berufen, aber dieselbe beweist zuviel und daher nichts. Nicht blos der Mitregent, sondern auch L. Verus samt dem römischen Senat ist hier angeredet, wärend doch Antoninus Pius sehr genau zwischen seinen beiden Sönen unterschieden hat und nur M. Aurel der Mitregent war [1]. Nicht den Mitregenten, sondern die kaiserlichen Söne hielt Justin, in Rom, anzureden für passend. Aber warum sollte der Athener Arist., der von diesen Verhältnissen sehr wol weniger genaue Kunde haben konnte, sich nicht nur an den Kaiser wenden, der doch der alleinige Herr war? Dasselbe gilt, wenn man sich auf die Inscr. der *πρεσβεία* des Athenagoras berufen wollte und es käme noch hinzu, daß Commodus nicht blos Mitregent, sondern wirklich zweiter Kaiser war [2]. Aber auch unter Marc Aurel hat Melito seine Apol. nur an den Kaiser gerichtet und hat diesen allein in ihr angeredet [3]. Auch die pseudomelitonische Apologie, sie sei nun unter Antoninus Pius oder Marc Aurel abgefaßt, wendet sich direkt nur an den Kaiser und hat auch in der Adresse nur seiner Erwänung getan. Von einer Notwendigkeit den Mitregenten in der Adresse zu erwänen, kann also nicht wol geredet werden. Wie wenig das erforderlich war, leuchtet aber erst recht dann ein, wenn man sich vergegenwärtigt, wie unklar und unbestimmt die Stellung des Mitregenten war, wie sehr im öffentlichen Leben wärend des 2. Jarhunderts derselbe zurücktrat; in Gesetzen und Erlassen, in der Rechtspflege, in Gelöbnisformeln wurde sein Name nicht

1) Vgl. Schiller a. a. O. I. S. 634 f.

2) S. Schiller a. a. O. 638. 635, vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 2 [3], S. 1110.

3) Euseb. h. e. IV, 26, 1. 3. 6—11. Dasselbe gilt, wie es scheint, von Apolinarius (ib. § 1), der nach 177 schrieb (h. e. V, 5, 4). Die Apol. des Melito ist, wie aus dem Vergleich von Eus. h. e. V, prooem. 1 mit IV, 26, 5. 6 hervorgeht, nach 177 verfaßt. Wollte man aber auch annehmen, daß Melito seine Apol. zwischen 169—176 d. h. zwischen dem Tode des L. Verus und der Erhebung des Commodus zum Imperator (vgl. Schiller a. a. O. I, S. 660) schrieb, so war auch wärend dieses Zeitraums Commodus Cäsar, konnte also sehr wol mitgenannt und mitangeredet werden. Wie — in dem einen oder anderen Fall — Melito nur mit dem Kaiser selbst zu reden hatte, so auch Arist. Nicht anders als Pseudomelito (c. 13 init.), hat Melito nur im Vorbeigehen des Sones des Kaisers gedacht (Eus. h. e. IV, 26, 7).

erwänt, „kaum mehr als eine nominelle Gewalt“ eignete ihm[1]. Es bedarf also warlich nicht der leeren Vermutung, daß Arist. mit dem Kaiser von der Zeit seines Proconsulates her persönlich bekannt war, sich also gerade an ihn wenden wollte[2], um den Sachverhalt zu erklären. Wie andere das auch getan haben, hat sich Arist. an den allein gewandt, der Inhaber der Macht war, der allein vermochte wirksam für die Christen einzutreten. Je mehr man seinen Worten den Ernst der Überzeugung abfült, desto mehr versteht man, wie er in seinem Werk und demgemäß auch im Titel sich nur an den Kaiser richtet.

Das Resultat der bisherigen Erörterung ist also rein negativ. Es ist eine durch nichts zu begründende Voraussetzung, daß Arist. dem Kaiser seine Apol. persönlich überreichte; es ist durchaus unwarscheinlich, daß das, wenn es doch geschah, in Smyrna stattfand, denn nur leere Phantasie kann eine Beziehung des Arist. zu Smyrna warscheinlich machen; es ist daher ganz unwarscheinlich, daß die Apol. gerade 154 verfaßt wurde, geschweige denn unmittelbar vor einem zu Ende der dreißiger Jare des 2. Jarh. anzunehmenden Besuch des Kaisers in Smyrna. Alle diese Versuche, den Zeitraum von 138—161 zu beschränken, sind als vollständig unbrauchbar anzusehen.

Bietet die Apol. selbst keine weiteren Anhaltspunkte für eine genauere Zeitbestimmung? Wir sagten schon, daß der allgemeine Eindruck über die Altertümlichkeit in der apologetischen Methode und der Schilderung der Christen — so stark immer er ist — für sich zum Beweise nicht recht ausreichen will. Es ist etwas Anderes, worauf ich aufmerksam machen möchte. In c. IX, 8 verweist Arist. darauf, daß großes Unglück die Menschen wegen der Unzuchtsgeschichten der Götter betroffen hat. Aber dieses Unglück besteht darin, daß sie an der Hand jener Geschichten unnatürlicher Unzucht verfallen sind. Änlich urteilt schon Paulus (Röm. 1, 24—31). Hieraus läßt

1) Vgl. die Darstellung von Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 2[2], S. 1086. 1100. 1101. 1104. 1105. 1106. 1086. 1094. Zu Lebzeiten des Ant. Pius ist Marc Aurel übrigens nicht „Imperator“ gewesen, ib. S. 1097.

2) Bei Egli, Ztschr. f. wiss. Theol. 1892 S. 102.

sich also nichts weiter folgern, als daß das Bild des Apostels vom Heidentum nicht aus der Luft gegriffen ist (cf. XI, 7). Mehr zu denken gibt VIII, 7: „Und wegen der Gottlosigkeit dieses Irrtums συνέβη τοῖς ἀνθρώποις πολέμους ἔχειν συχνοὺς und große Hungersnöte καὶ αἰχμαλωσίας πικρὰς und Beraubtsein von Allem.“ Die „großen Hungersnöte“ und das „Beraubtsein von Allem“ sind schon G aufgefallen, letzteres ließ er fort und für ersteres schrieb er καὶ σφαγάς. An der Echtheit des Textes, wie wir ihn darbieten, kann kein Zweifel bestehen. Das Apparte der beiden Züge, die S vor G voraus hat, beweist ihre Ursprünglichkeit. Nur bei sehr flüchtigem Lesen wird man sich für die scheinbar passenden σφαγαί bei G zu erwärmen vermögen. Arist. hat die vier Begriffe so geordnet, daß die beiden ersten die Ursachen des Elends der Menschen ausdrücken (Krieg und Hungersnot), die beiden letzten die Wirkungen jener Ursachen (Gefangenschaft und Beraubtsein von Allem). So allgemein und naheliegend die Begriffe 1 und 3 sind (vgl. Justin. Ap. II, 5. Porphyr. b. Eus. Praep. ev. IV, 22, 3. 4), so sehr können 2 und 4 auffallen, wie das Verfaren von G handgreiflich deutlich zeigt. Bei den besonderen Zügen, die hervorgehoben werden, wird man berechtigt sein an Unglücksfälle, die der Autor wirklich erlebt hat, zu denken[1]. Damit wäre dann ein Fingerzeig für eine nähere Zeitbestimmung gewonnen.

Man könnte zunächst an die Calamität denken, welche ca. 155 durch ein großes Erdbeben über Sikyon sowie über

---

1) Hunger und Krieg dienen zwar häufig — gewönlich aber verbunden mit Seuchen und anderen Übeln — zur Bezeichnung der Strafen Gottes, etwa in der Endzeit (vgl. Deut. 32, 24; Jes. 51, 19; Hes. 14, 21; Jerem. 21, 7; Matth. 24, 7; Apoc. 18, 8; Sibyll. III, 620 f. XI, 9 f. 106 f. XII, 230 f.; nur: „Schwert und Hunger“ Jer. 5, 12, λιμοῦ τε καὶ . . . πολέμοισι Sib. III, 90). Man könnte daher sagen, daß jede zeitgeschichtliche Ausdeutung an unserer Stelle unberechtigt sei. Allein wenn man in Acht behält, daß es sich hier nicht um die Schicksale der ganzen Menschheit, sondern nur um die der griechisch-römischen Kulturwelt handelt und daß eben nicht in üblicher Weise Seuchen, Hunger und Kriege zusammengestellt werden, daß Arist. es als eigene Beobachtung ausspricht, daß trotz dieser Zuchtmittel die Menschen bei dem Götzendienst bleiben, so wird es doch sehr warscheinlich bleiben, daß Arist. aus der Geschichte der jüngsten Vergangenheit den Anlaß zu seiner Ausdrucksweise erhielt.

die kleinasiatischen Landschaften Karien und Lycien kam[1]. Aber Arist. hat sicher auf dieses Ereignis nicht anspielen wollen, da er sonst natürlich die Ausbeutung des Erdbebens zu polemischem Zweck sich nicht hätte entgehen lassen, und überhaupt dieses selbst erwänen mußte. Es ist auch nicht wol möglich, daß Arist. an die Hungersnot denkt, welche für die Regierung des Antoninus Pius bezeugt ist[2], denn dieselbe scheint nur von Rom berichtet zu werden; es war eine jener Teuerungen, wie sie die Hauptstadt nicht ganz selten heimsuchten[3]. Auf Anderes nun fürt Spartian's Bemerkung über die Zeit Hadrians: fuerunt eius temporibus fames, pestilentia, terrae motus; quae omnia quantum potuit procuravit multisque civitatibus vastatis per ista subvenit[4]. Diese Worte können nicht anders verstanden werden, als so, daß Hungersnöte, Seuchen und Erdbeben wärend der Regierung Hadrians nicht blos einmal oder an einem Orte, sondern mehrfach und in verschiedenen Gegenden vorkamen, sodaß es einen Charakterzug des Kaisers ausmacht, daß er Gemeinwesen, die unter jenen Calamitäten zu leiden hatten, beistand[5]. Ich weiß nicht, ob speziell für Griechenland eine Hungersnot wärend der Regierung Hadrians bezeugt ist. Aber dieses kommt nur wenig in Frage. Es genügt, daß wärend der Regierung Hadrians man in verschiedenen Gegenden des Reiches unter Teuerungen zu leiden gehabt hat. Das ist es dann, worauf die Bemerkung des Arist. zurückweist. Man kann dem allerdings entgegenhalten, daß die Erwänung von *πόλεμοι συχνοί* an der Stelle, sich wenig zu einem Rückblick auf die Regierungszeit des Herrschers, von dem der Biograph in der Historia Augusta schreibt: expeditiones sub eo graves nullae fuerunt, bella enim silentio paene

1) S. Pausanias de situ Graec. II, 7, 1; VIII, 43, 4; Capitolin. Anton. Pius 9 init., vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenlands unter der Herrschaft der Römer II, S. 364.

2) Capitolin. Ant. Pius 9 init. 8 fin.

3) Vgl. die Belege bei Friedländer, Sittengesch. Roms I[6], S. 37.

4) Spartian. Hadrian 21.

5) Aus Friedländers Bemerkung: „. . Hadrian, unter welchem sich die Not über das ganze Reich oder einen großen Teil desselben erstreckt zu haben scheint" etc. (Sittengesch. I[6], S. 37) ersehe ich, daß derselbe die angefürte Stelle des Spartian ebenso verstanden hat.

transacta (Spart. l. c. 21), schickt. Indessen ändert dieses nichts an der Berechtigung des Arist., von vielen Kriegen in der Geschichte der Kulturmenschheit zu reden, zumal es ja auch unter Hadrian nicht an Kriegen gefehlt hat.

Arist. hat also, indem er auf die Nöte reflektirte, welche das Heidentum als Strafe betroffen haben und noch betreffen, an Kriege und Hungersnöte gedacht. Für erstere bot die alte Geschichte bis auf seine Tage Beispiele dar, die Erwänung von letzteren aber wird dadurch veranlaßt sein, daß er, wie sein Adressat Antoninus Pius, von Teuerungen wußten, die in nicht zu ferner Vergangenheit das römische Reich in weiterem Umfang heimgesucht hatten. Ist solches unter Hadrian geschehen, so wird die Abfassung der Apologie in die ersten Jare der Regierung des Anton. Pius zu verlegen sein.

In noch bestimmterer Weise wird man durch folgende Beobachtung zu diesem Ansatz genötigt. Es wurde schon gelegentlich (S. 233) auf die eigentümliche Abweichung des Arist. von der Weise der anderen Apologeten aufmerksam gemacht. Ein Punkt ist dabei für uns jetzt von größter Bedeutung. Es ist das Verhältnis der Heiden zum Christentum. Arist. erwänt die Verleumdungen, welche die Heiden wider die Christen richten und die Geduld, welche diese dem gegenüber beweisen, sowie die Bitten der Christen für die heidnischen Bedränger (XVII, 2. 3). Mit keinem Wort gedenkt er aber der Hinrichtungen der Christen[1]. Und wollte man das hier aus dem Zusammenhang seiner Rede erklären, so hat er gleich darauf sehr deutlich ausgesprochen, worauf es ihm mit seiner ganzen Apol. ankommt: „So mögen nun aufhören die Zungen derer, welche Nichtigkeit reden und die Christen verleumden“

1) Auch der Ausdruck „mishandelt werden“ (§ 3) bezieht sich nicht auf Hinrichtungen, weil 1) das Verbum ܡܨܛܢ dann nicht gewält wäre, es dient zur Übersetzung von κολαφίζειν (Matth. 26, 67; Marc. 14, 65; 1 Cor. 4, 11; 2 Cor. 12, 7), τύπτειν (1 Cor. 8, 12), καταπονεῖν (2 Petr. 2, 7), bezeichnet also nicht die Tötung, sondern die Mishandlung. Es liegt hier wol ein Anklang an 1 Petr. 2, 20: κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε ... πάσχοντες ὑπομενεῖτε vor; 2) weil der Zusammenhang und bes. § 6 eine andere Erklärung gebieterisch verlangen. Die Wal des Verbums wird sich als Citat verstehen und das Verb. ist dann bildlich zu erklären. — Die Gegner XV, 5 gehören nicht her.

(XVII, 6, vgl. auch § 4). Darauf ist also zunächst sein Absehen gerichtet. Hieraus muß geschlossen werden, daß Hinrichtungen von Christen auf Grund eines Prozeßverfarens oder administrativer Maßregeln nicht innerhalb des Gesichtskreises des Arist. liegen. Nicht wider von der Obrigkeit angeordnete Hinrichtungen, sondern wider verleumderische Reden kämpft Arist. an. Nur bei flüchtiger Erwägung wird man gegen diesen Thatbestand c. XV, 8 anfüren, wo die Rede ist von der Fürsorge der Christen für die, welche „gefangen oder bedrückt“ sind „wegen des Namens ihres Messias“. Diese Handlungsweise charakterisirte ja die Christen, mochte sie in der unmittelbaren Gegenwart auch seltener sein, ihrer gedachte die Litteratur (s. S. 228 Anm. 2), und von ihr hat sicherlich Arist. selbst in seinem Leben etwas gesehen und gehört. So bleibt es dabei, daß Arist. im Wesentlichen nur über heidnische Verleumdungen zu klagen hat. Das ist frappirend, wenn man die Apologie Justins zum Vergleich herbeizieht. Schon bevor jene Ereignisse, welche die Abfassung des Anhanges zu Justins Buch, der sog. 2. Apol., veranlaßten, eingetreten sind, ist die Situation die, daß die Christen, one etwas Böses getan zu haben, als Verbrecher hingerichtet werden (*μηδὲν ἀδικοῦντες, ὡς ἁμαρτωλοὶ ἀναιρούμεθα*, c. 24 cf. 2. 26. 68: Ap. II, 1. 5). Wenn Arist. die Bittschrift in den Gedanken, die Christen hinfort nicht zu verleumden, auslaufen läßt, so schreibt Justin zum Schluß: *καὶ μὴ . . . θάνατον ὁρίζετε* (Ap I, 68 init.). Und dieses findet seine Bestätigung an dem geschichtlichen Bericht der 2. Apol.: die bloße Angabe, daß jemand Christ sei, genügt, um das Verfaren wider ihn zu eröffnen, und das bloße Eingeständnis des christlichen Glaubens genügt zum Todesurteil (Apol. II, 2). So lagen die Dinge um 150[1] oder warscheinlich sogar einige Jare vor 150, in

1) Dem Tode schaut auch die zu derselben Zeit verfaßte Oratio des Tatian in das Auge (c. 4. 19. 27). Auch Ps.-Melito erwänt der Todesstrafe für Unterlassung der Kaiseranbetung (c. 4); sollte sein Buch ca. 160 entstanden sein und einen Kleinasiaten zum Verf. (vgl. S. 238 ff.) haben, so wäre das Zurücktreten der Todesstrafe in dem Büchlein vielleicht nicht one Belang für die Frage nach der Echtheit des Rescriptes des Antoninus Pius an den kleinasiat. Landtag, über welches V. Schultze neuerdings sehr Beachtenswertes bemerkt hat (Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. II, S. 131 ff.). — Übrigens sei zu oben

Rom. Die Art, wie Justin die Angelegenheit in der 1. Apol. behandelt, zeigt nun aber, daß es sich um eine Praxis handelt, die sich nicht von heute auf gestern herausgebildet hat, und zweitens daß die Todesstrafe nicht blos den Christen Roms, sondern den Christen überhaupt droht.

Die Lage, welche Justin voraussetzt, ist also jedenfalls eine andere, als die, auf welche Arist. hinblickt. Die Verschiedenheit der lokalen Praxis der Christenfrage gegenüber, genügt in keiner Weise, um diesen Unterschied zu erklären. Derselbe begreift sich aber sofort, wenn wir annehmen, daß Arist. mehrere Jare vor Justin schrieb, daß er also auch hierin auf die hadrianische Zeit zurückblickt, auf eine Zeit, in welcher jenes Rescript an Minicius in Kraft stand, auf dessen Rechtskraft Justin sich nicht mehr zu stützen traute (Ap. I, 68). Die Meinung dieses Rescriptes kann nur die sein, daß die Christen als Christen d. h. wegen ihres Glaubens nicht zu behelligen seien, sondern daß ihnen etwas Gesetzwidriges nachgewiesen werden müsse. Nur auf Grund solcher Handlungen sind sie zu strafen, aber auch verleumderische Kläger wider die Christen sind in Strafe zu nehmen[1]. Man wird aus der Apol. des Arist. folgern dürfen, daß dieser kaiserl. Erlaß in

---

S. 238 hier nachträglich bemerkt, daß der Vergleich zwischen c. 1 init. von Ps.-Mel. und Just. Ap. I, 12 fin., doch Bekanntschaft des ersteren mit letzterem erweisen wird.

1) Dieses ist der Sinn des berümten Schriftstückes, für dessen Echtheit nun auch Mommsen eingetreten ist. Es gibt unter den Christen auch innoxii, und darauf kommt es an, ut pro tribunali eos in aliquo arguant, dann soll pro merito peccatorum die Strafe zugemessen werden. Das ist ein anderer Standpunkt, als der in dem berümten trajanischen Rescript betretene, aber auch ein durchaus anderer Standpunkt als der, den uns Justin kennen lehrt. Man wird somit dem Urteil Mommsens beistimmen müssen, der hierüber sagt: „Ausgesprochen hat die Rechtsgleichheit der Christen einzig .... der Kaiser Hadrianus. Indem er in seinem berümten Erlasse an den Statthalter von Asien anordnete, daß der Christ nur wegen des ihm zur Last gelegten nicht religiösen Verbrechens zur Rechenschaft gezogen werden dürfe und den falschen Ankläger auch in diesem Falle unnachsichtlich die gesetzliche Strafe treffe, gab er den Christenglauben geradezu frei“ (s. Mommsen, „Der Religionsfrevel nach röm. Recht“ in Sybels hist. Ztschr. 1890, S. 420).

weiteren Kreisen wirksam geworden ist[1]. Daß derselbe auch wärend der ersten Regierungsjare Antonins noch nachwirkte, ist gewiß verständlich. Übrigens ist es auch begreiflich, daß wärend dieser Zeit einzelne Christen auf Grund heidnischer Anklagen verhaftet worden sind, denn warum sollte es nicht Fanatiker gegeben haben, die an die bekannten Beschuldigungen wider die Christen selbst glaubten und auch den Richter von denselben meinten überzeugen zu können, vielleicht auch überzeugt haben? So begreift sich das, was wir c. XV, 8 (s. oben) lesen, one daß daraus ein Widerspruch zu dem Vorstehenden erwüchse.

Schrieb somit Aristides ca. 140 sein Buch, so blickte die Kirche auf etwa fünfzehn Jare zurück, wärend welcher die Heiden zwar die Christen gehaßt und verleumdet hatten, der Staat aber nicht wider sie vorgegangen war. Das ist die Situation, aus der hervor Arist. redete. Wärend der folgenden fünf bis zehn Jare ist das hadrianische Schreiben in Vergessenheit geraten, und die von Justin vorausgesetzte Praxis aufgekommen. So nötigt auch diese Betrachtung uns dazu, bei dem J. 140 als mutmaßlichem Datum der Apologie stehen zu bleiben.

In diesem Ansatz wird man nun aber bestärkt durch einige der oben, als an und für sich nicht genügend beweiskräftig, zurückgewiesenen Argumente (vgl. S. 268). Die archaistische Dogmatik des Arist. (Christus als heil. Geist vom Himmel gekommen II, 6; Gott hat keinen Genossen XV, 2: das Fehlen der Logoschristologie), die altertümlichen Züge in der Schilderung der Christen (XV—XVII), der Mangel von Beziehungen zu Justins apologetischer Methode[2] füren doch auf

---

1) Was uns über Martyrien aus der Zeit Hadrians berichtet ist, widerspricht dem nicht, vgl. Wagenmann, PRE. V, 504. Beachtet man die Tatsache der Apol. des Quadratus, so steht der Bemerkung Sulpic. Sev. Chron. II, 31 eine gewisse Berechtigung zur Seite. Beiläufig bemerke ich, daß die oben gewonnene Erkenntnis auch der von Harnack vorgeschlagenen Datirung des Martyriums des Ignatius Schwierigkeit bereitet.

2) Auch die Nichterwänung des Mitregenten kann in diesem Zusammenhang benützt werden, zwingend ist dieselbe, wie gezeigt, allerdings nicht.

eine frühe Zeit hin. Diese Beobachtungen gewinnen nun Halt und ermöglichen das Urteil, daß die Apol. ca. 140 verfaßt worden ist. Selbst das wäre nicht ganz undenkbar, daß die Wal des Namens „Hadrian" in dem ersten Titel der Apol. sich mit aus einem dunkeln Gefül von dem hohen Alter des Buches erklärte (vgl. aber S. 266 f.).

Man wird also berechtigt sein, bis auf Weiteres[1] etwa das Jar 140 als Datum unserer Apologie zu bezeichnen.

Wir haben endlich noch Arist. als Schriftsteller zu charakterisiren. Überschauen wir zu dem Zweck zunächst die Anordnung seiner Schrift[2]. Indem wir dabei die von uns für richtig erkannte — wesentlich auf S beruhende — Textgestalt zu Grunde legen, wird sich die Richtigkeit dessen, was im 1. Abschnitt dargelegt wurde, zu bewären haben.

Arist. beginnt damit, daß er den richtigen Gottesbegriff darlegt. Nicht als Christ tut er das, sondern er beschreitet den Weg der Naturbetrachtung. Nicht indem er Christ wurde, sondern indem er zur Welt kam und über die Ordnung derselben staunte[3], eröffnete sich ihm die Einsicht, daß diese Ordnung auf Gott als den Beweger der Welt zurückweist. Zugleich aber sah er ein, daß ein adäquates Verständnis der göttlichen Natur oder eine Darlegung der *οἰκονομία* Gottes für den Menschen unerreichbar sei (I, 1. 2). Dieser negativen und jener positiven Einsicht gemäß, beschränkt er sich darauf, zu sagen, daß, ersterer entsprechend, Gott Alles wegen des

1) Dieses „Weitere" bietet jedenfalls die mir soeben erst zur Hand kommende Abhandlung von W. C. van Manen (De pleitrede van Arist. in Theol. Tijdschr. 1893, S. 1 ff.) nicht dar. M. spricht sich für die Ursprünglickeit der Aufschrift bei A aus und bleibt deshalb bei der Datirung in der Chron. des Eus., one für seine Ansicht etwas, was nicht von uns oben widerlegt wäre, vorzubringen. Im Übrigen tritt M. für die Ursprünglichkeit von G ein, freilich one einen ernsthaften Versuch zu machen, dieselbe zu begründen, oder die Gründe derer, welche sich anders ausgesprochen haben, der Erwänung zu würdigen, geschweige denn sie zu entkräften.

2) Bei der Gelegenheit sollen einige schwierigere Stellen erklärt und Parallelen zu denselben beigebracht werden. Für Anderes sehe man den textkrit. Commentar.

3) Mit dem Ausdruck des Staunens beginnt auch die dem Arist. zugeschriebene Homilie (Theol. Quartalschr. 1880 S. 116: „In welch großes Erstaunen versetzt mich der Ruf des Räubers" etc.).

Menschen gemacht habe, und dieser ihn fürchten den Mitmenschen aber nicht bedrängen solle (I, 3), gemäß der ersteren Einsicht aber stellt er fest, daß Gott nicht entstanden, sondern ewig, vollkommen und unbegreiflich ist; und somit keines Dinges bedürftig und nicht, wie alles Andere, endlich und auflösbar ist. Nichts Kreatürliches, wie Namen, Gestalt, Geschlecht, Umfaßtwerden, Gegner, Zorn, Irrtum, Vergessen findet sich in dieser Natur, denn Gott ist nur Weisheit und Erkenntnis, auch kein Bedürfnis nach irgend etwas Kreatürlichem ist in ihm vorhanden, sondern Alles bedarf seiner (I, 4—6). Das ist die *ἀλήθεια*, hieran ist auch zu bemessen, wie Irrtum und rechte Einsicht in der Menschheit sich verteilen. Man sieht auf den ersten Blick, daß „die Warheit“ nicht etwa die Warheit des Evangeliums ist, auch nicht die Warheit, welche Christus als Lehrer des Menschengeschlechtes offenbart hat, wie die späteren Apologeten lehren, sondern die natürliche Einsicht in Gott, welche die Natur jedem, der auf ihre Sprache Acht hat, offenbart. Es gibt also eine „Warheit“ außerhalb der Offenbarung und unabhängig von dieser, die jedem, der Mensch ist und die Welt zu betrachten vermag, zugänglich ist. Diese Warheit ist vor dem Christentum und abgesehen von diesem vorhanden, sie gibt den Maßstab her zur Beurteilung aller Religionen und auch des Christentums. Sieht man auf ihren Inhalt, so kann man dem Arist. nicht widersprechen. Er konnte in der Tat auf die Zustimmung vieler, die nicht Christen waren, rechnen, wenn er die Erkenntnis des in der Natur wirksamen Gottes, welcher ewig und unbegreiflich, Weisheit und Erkenntnis und schlechthin erhaben über das wandelbare Sein der Kreaturen ist, und Alles um des Menschen willen gemacht hat, als „die Warheit“ proklamirte. Es waren Elemente der zeitgenössischen Popularphilosophie[1], die auch den übrigen gebildeten Christen, wie

1) Vgl. die stoische Methode der Erkenntnis Gottes (Aetii placita I, 6 bei Plut. s. Diels Doxographi p. 292 f.): *Ὁρίζονται δὲ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν οἱ Στωικοὶ οὕτως· πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ ἐξομοιούμενον πᾶσιν. Ἔσχον δὲ ἔννοιαν τούτου πρῶτον μὲν ἀπὸ τοῦ κάλλους τῶν ἐμφαινομένων προσλαμβάνοντες. Οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετά τινος τέχνης δημιουργούσης. Καλὸς δὲ ὁ κόσμος· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν*

die Schriften der großen Apologeten des 2. Jarh. zeigen, geläufig waren, die Arist. hier vorbringt; er konnte von ihnen aus in der Tat e concessis argumentiren. Eigene tiefere Kenntnis der griechischen Philosophie verraten jene Gedanken also keineswegs. Klug gewält ist aber dieser Ausgangspunkt seines Buches allerdings.

Nachdem so die „Warheit" über Gott, wie sie allgemein anerkannt wird, festgestellt ist, wendet sich Arist. dem zwei-

---

κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας . . . . Ib. (p. 294 f.): *ἐλάβομεν δὲ ἐκ τούτου ἔννοιαν θεοῦ· ἀεί τε γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἄστρων τὴν ὑπόγειον φορὰν ἐνεχθέντα ὅμοια μὲν ἀνατέλλει τοῖς χρώμασιν, ἴσα δὲ τοῖς μεγέθεσι, καὶ κατὰ τόπους καὶ κατὰ χρόνους τοὺς αὐτούς.* — — Ib. I, 7 p. 299, 20: *νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε θεοῦ καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὅλων ἐποίησεν.* Epict. Arrh. bei Stob. Floril. I, 1, 33 p. 40 Wachsmuth: *Καὶ μὴν ἐξ αὐτῆς τῆς κατασκευῆς τῶν ἐπιτετελεσμένων ἀποφαίνεσθαι εἰώθαμεν, ὅτι τεχνίτου τινὸς πάντως τὸ ἔργον, οὐχὶ δὲ εἰκῇ κατεσκευασμένον.* Cicero de nat. deor. I, 9, 22 cf. 20, 52; II, 30, 75; 35 fin. 37. 38; I, 36, 100: qui ex operibus magnificis atque praeclaris, quum ipsum mundum, quum eius membra, coelum, terras, maria quumque horum insignia, solem, lunam, stellasque vidissent, quumque temporum maturitates, mutationes vicissitudinesque cognovissent, suspicati essent aliquam excellentem esse praestantemque naturam, quae haec fecisset, moveret, regeret, gubernaret. Vgl. Epict. Diss. I, 14, Maxim. Tyr. Diss. 41, 2; zu I, 1 besonders Diodor. Sic. I, 11 bei Eus. Praep. ev. I, 9, 1): *ἀναβλέψαντας εἰς τὸν κόσμον καὶ τὴν τῶν ὅλων φύσιν καταπλαγέντας τε καὶ θαυμάσαντας* etc. Es sind offenbar recht geläufige Gedanken und Phrasen gewesen, mit denen Arist. sein Werk eröffnet. S. auch Justus Lipsius Physiologia Stoic. (Antv. 1604) p. 3. 4. Über das Wesen Gottes seien nur einige wenige Stellen angefürt: Diogen. Laert. vit. philos. VII, p. 13: *αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὅς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως.* Ib. 138: *τὸν δὲ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν.* Ib. p. 147: *θεὸν δὲ εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικὸν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ. μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον, εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων* etc. Im Einzelnen Parallelen für die göttlichen Eigenschaften, wie Ewigkeit, Bedürfnislosigkeit (z. B. Aet. plac. I, 7 Diels p. 300, 12; Seneca Ep. 95, 47), Gestaltlosigkeit (Aet. pl. I, 6 p. 292; Stob. Floril. I, 39 p. 48 Wachsmuth), one Farbe, Größe etc. (Maxim. Tyr. Dissert. 17, 9; 11, 3; 8, 10) Leidenschaftslosigkeit, (Cic. de nat. deor. I, 17; III, 15), daß Gott Alles in sich befaßt (Cic. de nat. deor. II, 34, 86; 13, 36) etc. aufzufüren, hat ebensowenig einen rechten Zweck, als die überaus zalreichen Parallelen aus den Kirchenvätern zusammenzustellen. Einiges wurde notirt Neue kirchl. Ztschr. 1891, S. 965 f. Anm. 4.

ten Grundelement seiner Darstellung zu. Es sind die vier Geschlechter der Menschen. Barbaren und Griechen auf der einen, Juden und Christen auf der anderen Seite (c. II). Nur bei den Christen fült er sich veranlaßt, zu der Genealogie von Christus einige weitere Bemerkungen über Christi Herkunft, sein Geschick, die Predigt der Apostel und den Erfolg ihrer Verkündigung anzufügen [1]. Auch hier verrät sich Arist. noch nicht als Christen, sein Bericht über die Tatsachen der evangelischen Geschichte ist rein referirend gehalten (*ὁμολογεῖται*, es heißt § 6; sie sagen § 8). Wärend er nun aber für Griechen und Juden eine menschliche Genealogie, wie sie ihm die Tradition darbot, anfürt, fürt er Barbaren und Christen auf die göttlichen Urheber der religiösen Art der beiden *γένη* zurück. Das ethnologische und religiöse Motiv der Einteilung wechseln also mit einander ab. Der Grund dafür ist leicht erfindlich, Arist. konnte für Barbaren und Christen eine Genealogie, wie er sie für die beiden anderen *γένη* bot, eben nicht auftreiben.

Damit sind die beiden Elemente gewonnen, deren Combinirung den Stoff für das Werk geliefert hat. Wie sich die vier Völker der Welt zu „der Warheit" verhalten haben und verhalten, das ist das Thema der Schrift (III, 1).

Die Barbaren haben den Elementen religiöse Verehrung erwiesen, indem sie dem Geschöpf statt des Schöpfers Anbetung zollten; sie haben ferner Bilder von ihren Göttern gemacht und dieselben bewacht. Diese sind nun unfähig, jemand zu retten, und nutzlos (III, 2). Um so wunderbarer ist es, daß die Philosophen der Barbaren von den Bildern behauptet haben, sie seien zu Ehren der Elemente gemacht; um so wunderbarer ist dieses aber, da auch an den Elementen die Merkmale der Gottheit nicht nachzuweisen sind, indem sie vergäng-

---

1) Folgende Parallelen seien hier notirt: zu der Kraft, die über dem Evangelium ist: Justin. Ap. I, 14 fin.: *δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ* (i. e. Christi) *ἦν*. Zu den Aposteln und ihrem Werk Just. Ap. I, 50 fin.: *καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες, ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν*. Übrigens folgt aus der Erwänung der „Zwölf" und dem Schweigen des Autors über Paulus natürlich nichts für die Stellung des Verf. zu letzterem.

lich und dem Zwang eines Anderen unterworfen sind. Sind sie selbst also keine Götter, wie soll man dann gar ihren Bildern jenen Namen beilegen (III, 3)?

Es lont sich, die Frage aufzuwerfen, wie Arist. zu dem Gedanken, daß die Barbaren die Elemente verehren und Bilder von denselben machen, und daß ihre „Philosophen“ das verteidigen, gekommen ist? Wer sind diese barbarischen Philosophen? Von der Verehrung der Elemente bei den Heiden reden auch die übrigen Apologeten, z. B. Athenagoras Suppl. 16[1], Tatian Orat. 4. 21, Theophilus ad Autol. II, 35, Pseudomelito 2, Athanas. Or. c. gent. 9, one freilich dieselben ausschließlich den Barbaren anzurechnen. Aber daß diese gerade ursprünglich diesem Kultus ergeben gewesen seien, ist eine verbreitete Vorstellung gewesen. So hat schon Plato gedacht und so hat es auch der gelehrte Eusebius berichtet[2]; darnach hat auch Athanasius (c. gent. 9) diese Weise der Gottesverehrung, als die älteste, sicherlich auf die Orientalen bezogen. Jedem, der etwa Deut. 4, 19; Jer. 10, 2 mit einigem Nachdenken gelesen und etwas von orientalischem Naturdienst gehört hatte, mußte dieses einleuchten, und bald ergab sich dann die in das Einzelne gehende Gliederung des Arist. (vgl. noch Sap. 13, 2 und S. 212). Man begreift also, wie Arist. zu seiner Zeichnung der barbarischen Religion kommen konnte. Aber ebenso ist es verständlich, daß er von den Götzenbildern der Barbaren etwas gehört hatte. Er hat sich nun schwerlich irgendwelche Gedanken über das Verhältnis derselben zu den Gottheiten der Barbaren

1) Die *στοιχεῖα* sind hier übrigens speziell die Gestirne, wie 2 Petr. 3, 10. 12 (cf. Matth. 24, 29; Luc. 21, 26); Justin. Ap. II, 5; Dial. 23; Theophil. ad Autol. I, 4. Ep. ad Diogn. 7.

2) Plato Cratyl. p. 397 C: *Φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν.* Euseb. Praep. ev. I, 9, 5: *Φοινίκων οἱ πρῶτοι φυσικοὶ ἥλιον, σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς πλανήτας ἀστέρας καὶ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ τούτοις συναφῆ θεοὺς μόνους ἐγίνωσκον,* vgl. I, 6, 1 das Citat aus Philo Byblius, I, 10, 29: *θεοὺς ἐνόμιζον μεγίστους . . . ἢ καὶ κατά τι εὖ ποιησάντας τὰ ἔθνη . . . εὐεργέτας τε τούτους . . . ὡς θεοὺς προσεκύνουν* (cf. Ar. VII, 1) . . . *ναοὺς κατασκευασάμενοι, στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν... Φυσικοὺς δὲ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς πλανήτας ἀστέρας καὶ τὰ στοιχεῖα* etc. wie I, 9, 5; dazu I, 10, 1 ff. VII, 2, 2. Const. ap. V, 12.

gemacht, sondern einfach die ihm bekannte Tatsache für seinen Zweck ausgenützt. Ebenso träte man dem athenischen Philosophen zu nahe, wenn man von ihm eine deutliche Erklärung über die „Philosophen“ der Barbaren erwartete. Er hat in den Geschichtswerken von ihnen gelesen und einfach angenommen, daß es solche gegeben hat[1], und hat, wie auch andere Zeitgenossen, ihnen keine andere Weisheit beigelegt, als sie nach XIII, 3 den hellenischen Philosophen eigen war[2]. Von der Bildung des Arist. gewärt dieses Verfaren kein günstiges, aber auch kein allzu ungünstiges Bild. Er hat sich auf dem ihm unbekannten Boden auch nicht getraut eine Anwendung von Kronos und Rhea, díe er selbst c. II, 3 als Anfänger des Geschlechtes der Barbaren nennt, zu machen. Vom Bel-Kronos und der großen Göttermutter Rhea Kybele (cf. Tat. Or. ad Graec. 8) hatte er gehört oder gelesen, aber weiter reichte auch hier seine Wissenschaft nicht; er zog es daher vor, über ihren Kultus zu schweigen und das von ihm erwälte Schema durch ihre Erwänung nicht zu unterbrechen, war doch durch die *ἀγάλματα* der Gedanke an die Verehrung dieser wie der übrigen II, 3 erwänten Götter nahe gelegt und gestreift.

Im Einzelnen hat Arist. dann an den Elementen den Gedanken, daß sie *φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα* sind, also dem c. I aufgestellten Gottesbegriff nicht entsprechen (IV, 1), durchzuführen. Erde, Wasser, Feuer, Winde, Sonne sind vergänglich und wandelbar, sie dienen dem Menschen, sie werden zum Teil selbst verunreinigt und entehrt[3], sie sind nur Geschöpfe Gottes, nicht Gott selber (IV, 2 — VI, 3). Ebenso ist der Mensch vergänglich und veränderlich (VII, 1—3). Steht es aber so,

1) Vgl. z. B. bei Eus. Praep. ev. I, 9, 5: *ἐν τῇ Φοινικῇ θεολογίᾳ .... οἱ πρῶτοι φυσικοί.* Ebenso II prooem. 2.

2) Vgl. hiezu die überleitende Bemerkung des Euseb. Praep. ev. I, 7, 9.

3) Vgl. hiezu die Klage der Elemente über die Freveltaten der Menschen bei Hermes Trismeg. (Stob. Floril. I, 49 p. 403 f. Wachsmuth), bes. die Luft: *καὶ ἀπὸ τῶν νεκρῶν σωμάτων ἀναθυμιάσεως νοσώδης τέ εἰμι*, das Wasser: *ἀπολούουσι ποταμοὶ καὶ θάλασσαι τοὺς φονεύσαντας ἢ δέχονται τοὺς φονευθέντας*, die Erde: *καὶ φέρω πάντα καὶ τὰ φονευθέντα δέχομαι . . . . : καταβρέχομαι δὲ πᾶσα διαφθειρομένη σωμάτων χυλοῖς*, s. dazu Ar. IV, 2; V, 2. Zu VI, 1 (Sonne) vgl. bes. Epictet. Diss. III, 22, 5.

dann ist klar, daß die Gottheiten der Barbaren dem c. I aufgestellten Maßstab nicht entsprechen, dienen die Barbaren doch den „auflösbaren Elementen“ und „toten Bildern“; das ist freilich ein Irrtum, der die Erkenntnis des nicht entstandenen und unvergänglichen Gottes von c. I ausschließt (VII, 4)[1].

Von den Griechen war bereits die Rede (II, 4). Zu ihnen kehrt Arist. zurück, auch sie sollen Rede stehen über ihre Meinung vom „waren Gott“ (VIII, 1). War es besonders das Moment der Vergänglichkeit, das der Verfasser wider die Gottheiten der Barbaren in das Feld fürte, so wird an den Griechen vor Allem getadelt, daß sie ihren Gottheiten menschliche Art, menschliche Leidenschaften, Sünden und Gebrechen beilegen, daß selbst der Tod und die Klage über diesen ihnen nicht fern bleiben, ja selbst unnatürliche Sünden hat man ihnen zugeschrieben (VIII, 2—4, vgl. hiezu bes. Clement. Hom. VI, 18). Arist. fürt aber hier einen neuen Gesichtspunkt zur Kritik des Heidentums ein, dem er in der weiteren Darstellung treu geblieben ist. Die Vorstellung von der Gottheit beeinflußt nämlich das sittliche Leben der Menschheit. Die Laster der Götter werden zum Antrieb für ihre Verehrer, Änliches zu tun (vgl. Clement. Hom. IV, 18. 15. 12. 24; VI, 18). Die Folge dessen ist aber, daß schwere Übel die Menschen betreffen, freilich one daß sie sich durch dieselben von ihrem Irrtum abwenden lassen (VIII, 5—7).

Unter dem angegebenen Gesichtspunkt werden dann die griechischen Götter im Einzelnen besprochen. Nicht auf systematische Vollständigkeit, auch nicht auf irgend welche durch die Mythologie bedingte Ordnung ist es dem Autor, seinem Gedanken entsprechend, angekommen, sondern er hat die Göttergestalten ausgewält, die ihm besonders geeignet erschienen, die Unsittlichkeit und Onmacht der hellenischen Gottheiten zu erweisen. Behält man diesen Gesichtspunkt im Auge, so schwindet das Auffällige an der Anordnung, welche Aristides mit seinem Stoff vorgenommen hat. Es war sicher eine Methode des Kampfes, die sich im praktischen Leben herausgebildet hatte, die er befolgte; weder wird sie Arist. erfunden haben, noch steht er in ihrer Anwendung allein da. Der Ge-

1) Vgl. z. B. Euseb. Praep. ev. III, 4, 4.

sichtspunkt, den Arist. bietet, ist in sehr änlicher Weise von Tatian ausgesprochen worden: *οἱ γὰρ μονομαχοῦντας βλέποντες καὶ θάτερος θατέρῳ σπουδάζων καὶ ὁ γαμῶν καὶ παιδοφθορῶν καὶ μοιχεύων, γελῶν τε καὶ ὀργιζόμενος, φεύγων τε καὶ τιτρωσκόμενος, πῶς οὐχὶ θνητὸς εἶναι νομισθήσεται; Δι᾽ ὧνπερ γὰρ ἑαυτοὺς ὁποῖοί τινες πεφύκασι τοῖς ἀνθρώποις πεφανερώκασι, διὰ τούτων τοὺς ἀκούοντας ἐπὶ τὰ ὅμοια προετρέψαντο, ... τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν ὥσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι κρατηθέντες;* (Orat. ad Gr. 8, vgl. Athenag. Suppl. 21 init. 30. Theophil. ad Autol. II, 8. Tert. Apol. 11). Tatian hat dann — um speciell den Gegensatz der Anschauungen bei den Göttern zu charakterisiren — gehandelt von Rhea und Aphrodite, Artemis und Apollon, Poseidon, Athene und Äskulap, Poseidon, Ares, Apollon, Dionysos, dem Raube der Kore durch Poseidon und der Klage der Demeter etc. (ib). Vgl. änliche Zusammenstellungen: Theoph. ad Autol. I, 9. Clement. Hom. VI, 9. 10. Athenag. Suppl. 20. Minuc. Fel. Oct. 21—23. Pseudojust. Orat. ad gentil. 2. 3. Clem. Protr. 1. Athanas. c. gent. c. 26. Epiphan. Ancorat. 105 sq. Euseb. Praep. ev. V, 3, 2 ff.

Da nun aber Arist. es auf eine Besprechung der einzelnen Gottheiten, die *ἀκριβῶς* gegeben werden soll und, nicht zur Freude des Lesers, auch gegeben wird, absieht, so ist es nicht zu verwundern, daß er eine gewisse, religionsgeschichtliche Ordnung befolgt, also mit Kronos und Zeus beginnt; aber es ist andererseits aus dem Gesichtspunkt seiner Darstellung ebenso verständlich, daß er einzelne Gottheiten, wie Hera, Poseidon, Pluto übergeht oder, wie letzteren, nur gelegentlich erwänt. Lägen hier Modifikationen von Bearbeitern vor, so wäre das ganze Verfaren absolut unverständlich. Mit dem kläglichen Geschick des wansinnig gewordenen „Hauptes der Götter", Kronos, beginnt er (IX, 2—5), sodann geht er über zu seinem ehebruchslustigen Nachfolger Zeus (IX, 6. 7), und hebt die sittlichen Consequenzen hervor, welche dessen Handeln auf die Menschen ausgeübt hat (IX, 8. 9; ebenso Justin. Ap. II, 5 p. 210; 12 p. 234, bes. aber Clement. Hom. IV, 16. Epiphan. Ancor. 105. Ps. Justin. Orat. ad gentil. 4)[1]. Unmög-

1) Auch Heiden war diese Kritik nicht fremd, vgl. bes. Seneca de vita beata 26, 5. 6: . . . ineptias poetarum, quorum alius illi alas imposuit, alius cornua, alius adulterum illum induxit et abnoctantem, alius

lich sind die Genannten Götter, der eine wäre ja elend, der andere schlimmer als ein Dämon (IX, 5. 9). Nachdem so an zwei maßgebenden Beispielen die ungöttliche Art dieser Götter kund geworden, wird die Schwäche und die Bedürftigkeit der Götter nach irdischem Besitz betont an den Beispielen des Hephästos, Ares und Asklepios (X, 1—6). Wären solche Götter, so wären sie schwach und nutzlos (X, 2. 4. 6). Sodann wird die leidenschaftliche, bis zum Wansinn sich steigernde und unsittliche Art der Götter an den Beispielen des Ares (X, 7), Dionysos (8), Herakles (9) nachgewiesen. Solche Wesen können unmöglich Götter sein, zumal die, welche sich selbst nicht zu helfen vermögen, erst recht nicht den Menschen Beistand zu gewären in der Lage sind. Sodann wird die Veränderlichkeit und Unstetheit der Götter durch das Geschwisterpaar Apollon und Artemis belegt (XI, 1. 2). Das Schimpfliche solches Wesens kann aber Göttern nicht beigelegt werden. — Der Gesichtspunkt der Wandelbarkeit wirkt noch nach bei Aphrodite (XI, 3), aber maßgebend ist für sie wie ihren Geliebten Adonis und für Rhea sammt ihrem Liebhaber Attis, sowie die Kore (XI, 3—6), daß diese Gottheiten dem Todesverhängnis gegenüber machtlos waren. Sie, die zu Tränen und Klagen ihre Zuflucht nehmen, die weder sich selbst noch ihren Lieben zu helfen vermochten, sind auch onmächtig, den Menschen beizustehen[1].

saevum in deos, alius iniquum in homines, alius raptorum ingenuorum corruptorem et cognatorum quidem, alius parricidam et regni alieni paternique expugnatorem. Quibus nihil aliud actum est quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent. S. noch denselben bei Lact. Instit. div. I, 16, 10 und Lucian Dialog. deor. 2, 1; 5, 2. Zeus trag. 2.

1) Eine Kritik, wie sie Arist. hier an den heidnischen Gottheiten übt, konnte sicher bei vielen auch nicht christlichen Zeitgenossen auf Aufmerksamkeit rechnen. Lehrreich ist es, die Göttergespräche Lucians mit der Darstellung des christlichen Apologeten zu vergleichen. Der Standort ist ein verschiedener, aber die Übereinstimmung im Einzelnen ist oft frappirend, s. bes. Dial. deor. 24, 1 (dazu Ar. X, 3); 16, 1 (Ar. XI, 1); 12, 1 (Ar. XI, 5); 11, 1 (Ar. XI, 3); 13, 1. 2 (Ar. X, 5. 9); 18, 1 (Ar. X, 8). Nach änlichen Maßstäben, wie sie Ar. und Lucian gegen die olympischen Götter brauchen, hat Celsus die Gottheit Christi kritisirt (vgl. Orig. c. Cels. I, 69. 70. 71; II, 17. 33—35; VI, 73; VII, 13; VIII, 41).

So bunt zusammengewürfelt diese Darstellung auf den ersten Blick erscheint, so planmäßig ist ihr Bau für das näher zuschauende Auge: 1) An Kronos und Zeus, den Häuptern, sieht man, wie elend und wie schlecht diese Götter sind, 2) die Bedürftigkeit dieser Götter lehren Hephästos der Schmied, Hermes der Dieb und Asklepios der Arzt kennen, 3) menschliche Leidenschaft beherrscht Ares, Dionysos und Herakles, 4) veränderlich und unstet sind Apollon und Artemis (auch Aphrodite), 5) als onmächtig geben sich Aphrodite, Adonis, Rhea, Kore zu erkennen.

Man kann ja der Meinung sein, daß diese Gruppirung nicht zweckmäßig ist (hie und da hat Arist. sie selbst durchbrochen, so, wenn er die Unfähigkeit zu helfen, bei Asklepios X, 6; die Bedürftigkeit bei Apollo XI, 1 hervorhebt), daß z. B. Aphrodite sehr wol ein Beispiel für die Leidenschaften der Götter abgegeben hätte u. dgl.: daß Arist. es so gemeint hat, wie wir ihn verstanden haben, wird m. E. von niemand geleugnet werden können. Dann versteht man aber seine Auswal und begreift auch, wie Gottheiten, von denen bereits anderwärts die Rede war, nämlich Kronos, Rhea (II, 3), Dionysos (? II, 4), hier wieder angefürt werden; der Verfasser brauchte sie eben als passende Beispiele in dem Gedankengang, den er hier verfolgte, und vom Standpunkt der Mythologie aus, war kein Einspruch wider sein Verfaren zu erheben. Endlich aber ist es deutlich, wie der Verfasser grade zu dieser Einteilung kam. Es ist auch hier der in Kap. I aufgestellte „ware" Gottesbegriff maßgebend: Ewig, frei von jeder menschlichen Leidenschaft, keines Dinges bedürftig ist die Gottheit, welcher aber alle Kreaturen bedürfen. Wie wenig das auf die Götter der Griechen zutrifft, hat Arist. nachweisen wollen. Abschließend hebt er dann nochmals hervor, daß diese erlogene Gotteslehre schuld ist an aller Schlechtigkeit und Unreinheit der Menschen (XI, 7, vgl. VIII, 6; IX, 8).

Der Zusammenhang, in dem das von den Ägyptern handelnde XII. Kapitel steht, ist oben ausfürlich besprochen worden[1]. Änlich wie die dem Autor wolbekannte Praed.

1) Vgl. noch in Bezug auf diesen Zusammenhang zu dem S. 190 f. Beigebrachten die schlagende Parallele aus Epiphanius (Ancorat. 105

Petri steigt er von der Torheit der Hellenen empor zu dem Gipfel aller Abgeschmacktheit, dem ägyptischen Tierdienst (XII, 1). Dieses gestaltet sich dann zu einer ausfürlichen Digression über die ägyptische Religion. Ursprünglich, den Griechen änlich, Gottheiten wie Osiris, Isis, Typhon, die onmächtig waren wie die hellenischen Götter, anbetend (XII, 2—5), sind die Ägypter in ihrem alle Völker übertreffenden Unverstand, zur Anbetung von Tieren und Pflanzen fortgeschritten, one einzusehen, daß diese erst recht machtlos und unfähig sind, irgend jemand zu helfen (XII, 6—9).

Wird so der Irrtum der Griechen nur noch von den Ägyptern überboten, so kann doch die hellenische Religion nach einer anderen Richtung hin, in eine noch nähere Beziehung zu den Ägyptern gebracht, der Religiosität dieser noch näher verglichen werden, nämlich durch die Erwägung des hellenischen Götzendienstes. „Tote Götzen und Bilder one Seele" beten die Griechen an (XIII, 1. 2). Der Zusammenhang ist auch hier wieder ein so deutlicher (vgl. XIII, 2 mit XII, 8. 9), daß an der Ursprünglichkeit kein Zweifel aufkommen kann. Vergänglich, materiell und der Fähigkeit anderen oder sich selbst zu helfen, ermangelnd sind die Bilder.

Nun ist es Arist. aber nicht unbekannt, daß der gebildete Heide sich dieser Beurteilung der Bilder widersetzen wird (vgl. S. 188), da dieselben nur zur Ehrung des allmächtigen Gottes gefertigt seien (XIII, 3). Allein einmal ist ein Abbild der Gottheit herzustellen überhaupt unmöglich (XIII, 3), sodann aber haben die Götterbilder die unwürdige Vorstellung erzeugt, als wenn die Götter der Opfer bedürftig seien oder in Tempeln wonten (XIII, 4).

Nachdem Arist. so die griechische Götzenverehrung als unverträglich mit dem „waren" Gottesbegriff erwiesen hat und wie der Schlußsatz von Kap. XIII, 4 zeigt, hier mit Bewußtsein einen Gedanken abschloß, zeigt er wie die „Dichter und Phi-

---

init.): *Ταῦτά ἐστι τῶν παρ' Αἰγυπτίοις τιμωμένων θεῶν τὰ ἐπίχειρα.... Ἕλληνες δὲ οἱ δοκοῦντές τι εἶναι ἐν ἑαυτοῖς, λόγοις μόνον καὶ ὀξύτητι γλώσσης φιλοσοφοῦντες καὶ οὐκ ἔργοις, πλέον πάντων ἐξώκειλαν.* — Zu XIII, 2 vgl. Philo Bybl. bei Euseb. Praep. ev. I, 10, 40: *Οἱ δὲ Ἕλληνες εὐφυΐᾳ πάντας ὑπερβαλλόμενοι* etc.

losophen"[1] der Griechen selbst in Widerspruch mit der Mythologie geraten. Wie können sie von einer göttlichen Natur reden, wenn doch die Götter einander befehden (XIII, 5. 6)? Daher ist die ganze περὶ τῶν θεῶν φυσιολογία ein Irrtum (XIII, 7). Daß der Autor wirklich so geschrieben hat, kann nicht wol bezweifelt werden. Φυσιολογία, φυσιολογεῖν ist Bezeichnung der Naturbetrachtung, speziell der Naturphilosophie und der religiösen Anschauung von der Natur. So ist eine ärztliche Beobachtung ein φυσιολογεῖν (Clemens Paedag. II, 8 p. 211 Potter), die Untersuchung über das εἶδος des Auferstehungsleibes kann so bezeichnet werden (Methodius de resurr. 24, 3 p. 97 ed. Bonwetsch), weiter ist das φυσιολογεῖν gleich dem τὰ φυσικὰ θεωρῆσαι (Aetii plac. I, 1, 1 bei Diels Doxographi gr. p. 274) und die Philosophie vor Sokrates war nur ein φυσιολογεῖν (Galen. hist. philos. 1 Diels p. 597 l. 2. 8, cf. Euseb. Praep. evang. XV. 1, 11)[2]. Clemens Al. unterscheidet die heidnische, gnostische und orthodoxe φυσιολογία (Stromat. IV, 1 p. 563. 564), Salomos Preis der Weisheit Gottes aus Holz, Gras, Vögeln etc. geschah physiologice (Iren. adv. haer. IV, 27, 1 p. 650 Stieren). Argumentationes physiologicae sind es, die in Betracht kommen bei dem Nachweis, daß die Elemente nicht Götter sein können (Tertull. ad nat. II, 4, Oehler I p. 357). Speziell wird dann das Wort für die Betrachtung der Gegenwart Gottes in der Natur oder für die physische Umdeutung der Götter als Bestandteile der Natur gebraucht. So bezeichnet Justin jene platonische Stelle im Timäus von dem durch die Welt wie ein Chi gelegten Logos, durch: φυσιολογούμενον περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Apol. I, 60

1) „Dichter und Philosophen" als die Repräsentanten höherer Bildung und auch tieferer Einsicht in die Religion zusammenzustellen, war sehr üblich, vgl. z. B. Cic. de nat. deor. I, 16 init. cf. III, 38 init. Plut. de Is. 45. Maxim. Tyr. Diss. 10, 5. 8. Aetii plac. I, 6 Diels Doxogr. gr. p. 295. Just. Ap. I, 20. Athenag. Suppl. 5. 7. 24. Theophil. ad Autol. I, 14; II, 3. 8. 38; III, 7. Iren. adv. haer. II, 14, 4. Minuc. Fel. Oct. 19. 23. Ps.-Just. Cohort. 3 p. 28. Clem. Protr. 2 p. 22; c. 6. 7. Clement. Hom. V, 6. Athanas. c. gent. 15. Euseb. Praep. ev. III, 15, 1; IV, prooem. 2 u. o.

2) Es ist dasselbe gemeint, wenn sie φυσικοὶ φιλόσοφοι, wie üblich, genannt werden, z. B. Euseb. Praep. ev. X, 14, 16; XIV, 16, 13 etc. Ps.-Justin Cohort. ad Gr. p. 3.

init.). Es ist die *φυσιολογία* nichts Anderes als der *λόγος φυσικὸς ἐγκεκρυμμένος μύθοις* (Plut. Moral. p. 754 vgl. Euseb. Praep. ev. III, 2, 1 ff.). Ein *φυσιολογεῖν* nehmen diejenigen vor, welche so oder anders die Götter in den Elementen suchen oder mit ihnen identificiren (Athenag. Suppl. 22, p. 108 A. 110 A ed. Otto, Euseb. Praep. ev. III, 13, 11 ff., Clement. Hom. IV, 24. VI, 20).

Da Arist. hier von der angeblich e i n e n Natur der vielen Götter gehandelt hat und diese Auffassung als *φυσιολογία* von den Göttern oder doch als mit jener *φυσιολογία* nahe verwandt oder von ihr abhängig bezeichnet hat, so kann er den Ausdruck nur in dem zuletzt erwänten Sinn gebraucht haben. Ja dieses Wort macht erst klar, an was Arist. bei der ganzen Betrachtung gedacht hat. Es ist stoische Betrachtungsweise, daß Gott als Hauch oder Seele, als das Weltgesetz oder die Ordnung der Dinge das Weltall durchdringt. Man bezeichnete diesen einen Gott wol als Zeus und nannte ihn geradezu die *κοινὴ φύσις* oder *ἀνάγκη* etc.[1]. Es war der Weg und die Methode der *φυσιολογία*, auf dem man zu diesem Gedanken kam und durch die man ihn erwies. Daneben aber haben die Stoiker dem volkstümlichen Götterglauben Concessionen gemacht. Kräfte der einen Gottheit sollten die einzelnen Götter sein und durch allegorische Umdeutungen suchte man sie als solche zu erweisen[2]. Wenn demgemäß sich die vielen Götter zu der einen Gottheit wie die einzelnen Kräfte zu der Grundkraft verhielten, so ist Arist. ganz im Recht, die Ansicht der Philosophen so zu referiren, „daß die Natur aller ihrer Götter eine sei“ und ist auch ganz im Recht dem die Mythologie, die sich jenem Schema widersetzt, entgegenzuhalten[3]. Haben wir den

---

1) Vgl. z. B. Diogenes Laert. de vit. philos. VII, 73 p. 147; Philodem. de piet. frag. Diels Doxogr. p. 545, 16; Cicero, de nat. deor. I, 15, 39 f. und überhaupt Z e l l e r, Philos. der Griechen III, 1 [3], S. 138 ff.

2) Vgl. Z e l l e r a. a. O. S. 315 ff. 323 ff., s. noch bes. Athenag. Suppl. 22; Clement. Hom. VI, 9. 10. 12 ff. Euseb. Praep. ev. II prooem. 2; III, 2, 2 ff.; vgl. auch Philod. de piet. frg. bei Diels Doxographi p. 546 ff. Vgl. überhaupt die unten z. d. St. gesammelten Belege.

3) Was R a a b e a. a. O. S. 94 hiegegen bemerkt, ist nicht recht verständlich. Sein Misverständnis begreift sich daraus, daß er das Bild vom Leibe (§ 5), als Erläuterung der philosophischen Gotteslehre glaubt fassen zu sollen, allein das Gleichnis soll doch den Gedanken

bisherigen Gedankenzusammenhang richtig verstanden, so begreift sich auch die Bemerkung XIII, 7b. Der Gott, der nichts Anderes als das Naturgesetz ist, wird in den Offenbarungen desselben gesehen, one daß er selbst etwas sieht, denn er ist keine lebendige Persönlichkeit, sondern die die Welt durchwaltende Macht. Der christliche Gott ist dagegen unsichtbar, sieht aber Alles[1]. Daß Arist. hier Einwendungen ausspricht, gegen die er seine eigene stoische Darstellung c. I nicht genügend gesichert hat, tut nicht viel zur Sache; one solche Unvorsichtigkeiten pflegt es in der Polemik nicht abzugehen. Endlich wendet Arist. gegen die stoische *φυσιολογία* ein, daß es doch Pflicht sei, den Schöpfer des Künstlers zu loben, wenn man schon das Werk des letzteren aufmerksam anschaut. Das Gleichnis ist nicht recht concinn, man würde erwarten, daß das Werk dem Künstler und nicht dem Schöpfer desselben entgegengestellt würde[2]. Das ist aber natürlich kein Beweis wider die Echtheit der betr. Worte[3].

Arist. hat also (XIII, 5—7) nachgewiesen, daß die philosophische (stoische) Idee von der Einheit Gottes mit den Tatsachen der Mythologie sich nicht reimt. Also ist es nichts mit jener „physiologischen" Betrachtung der Götter. Nicht an diesen Gott, der nichts sieht, sondern an den christlichen Gott wird man glauben müssen und nicht das Kunstwerk, sondern den Schöpfer des Künstlers preisen müssen. Ein Gedanke wird hier bemerkbar, den die Darlegung des 1. Kapitels nicht anen ließ; es ist das Gefül von der freien Persönlichkeit Gottes,

---

bestimmen, daß der christliche Gott, obwol er in Allem gegenwärtig ist, eine Natur ist.

1) Vgl. Sibyll. prooem. 8: *παντοκράτωρ ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα*, ebenso Sib. III, 12.

2) Vgl. Athenag. Suppl. 16 init. 15. Sap. Sal. 13, 5; Röm. 1, 20. Vgl. dagegen Ps. Mel. 7 fin.

3) Auch hier hat Raabe S. 56 den Zusammenhang nicht verstanden. Wenn er meint, das „denn" (XIII, 8) sei in dem Vorhergehenden nicht begründet, so wird man sich zunächst der sehr freien Verwendung des *γάρ* im Griechischen zu erinnern haben, dann aber beachten müssen, daß ein Zusammenhang doch wirklich vorliegt. Die Geringschätzung der griechischen Theologie, die § 7 aussprach, erhält durch § 8 eine weitere Begründung.

das Arist. hier zum Gegner jener stoischen Physiologie macht, mit der er selbst sein Werk eröffnet hat.

Aber noch eines weiteren Widerspruchs machten sich die Griechen schuldig, indem ihre eigenen Gesetze ihre Götter verdammen [1] oder aber falls die Götter, wie ihr Wesen es erfordert, gerecht sind, die Gesetze ungerecht sind (XIII, 8).

Damit hat der Abschnitt über die Religion der Griechen sein Ende erreicht. Arist. hat gezeigt 1) daß die Götter der Griechen, wie die Mythologie von ihnen erzält, unmöglich wirklich Götter sind, 2) daß die Verehrung jener Götter Sittenlosigkeit und Elend für die Menschen im Gefolge gehabt hat, 3) daß nur die Ägypter die Hellenen an Torheit überbieten, 4) daß aber der griechische Bilderdienst von der ägyptischen Religion nicht allzu verschieden ist, trotz der Verteidigungen, welche die Gebildeten demselben zu Teil werden lassen, 5) daß die Rede der Philosophen und Dichter von der Einheit Gottes zu Scheiter geht an der Mythologie, 6) daß die durch die Gesetze normirte menschliche Sittlichkeit sich nicht verträgt mit der griechischen Mythologie.

Es ist eine Schlußbetrachtung, welche XIII, 9 vorbringt. Nur weil man die Worte: „Und hierin hat die ganze Welt geirrt“ als „Schlußsatz“ zum Vorhergehenden zog, konnte man zu dem Urteil, jene Worte seien „gewiß nicht ursprünglich“ kommen [2]. Arist. will vielmehr sagen, in diesen Stücken, die er nunmehr in seinem Buch hinsichtlich der heidnischen Religion vorgebracht hat, habe die ganze Welt geirrt (cf. XI, 7). Für „Welt“ wird im Griechischen das Wort *οἰκουμένη* gestanden haben (s. die krit. Note z. d. St.). Dieses Wort könnte im Munde eines Griechen sehr wol die griechische Welt bezeichnen [3]; daß aber Arist. das Wort in einem allgemeineren Sinne versteht, beweist der Gegensatz, in welchen der Ausdruck zu den unmittelbar vorher genannten „Griechen“ tritt. *Οἰκουμένη* kann entweder wie Luc. 2, 1 und öfters bei griechischen Autoren der späteren Zeit den orbis Romanus der Ausdehnung

---

1) Vgl. hiezu Clement. Hom. IV, 23: *οὐκοῦν οἱ Ἑλλήνων θεοὶ τὰ ἐνάντια τοῖς νόμοις πράξαντες κόλασιν ὀφείλουσιν.* Ps.-Justin. Orat. c. gentil. 2 fin.

2) Gegen Raabe S. 56; vgl. die krit. Bemerkungen z. d. St.

3) S. die Belege in Passow's Griech. Wörterb. II, S. 415a.

wie der Bevölkerung nach[1] oder die gesammte Welt[2] resp. die Menschenwelt[3] bezeichnen. Es könnte hier sehr wol an die letztere Bedeutung und somit eine Zusammenfassung von c. III—XIII gedacht werden, allein von den Göttergeschichten der Barbaren hat Arist. so wenig geredet, überhaupt ein so unklares Bild von denselben entworfen, daß er schwerlich auf jene Darstellung hier zurückweisen will. Arist. denkt an das römische Reich. Er hat immer nur von Griechen geredet; daß aber das Gesagte von dem ganzen Reich des Kaisers gilt, wollte er schließlich noch besonders betonen. Züge der hellenischen Mythologie haben die griechischen Apologeten ja überhaupt zur Charakterisirung des Heidentums der griechisch-römischen Kulturwelt gebraucht. So sagt denn Arist. abschließend, daß die ganze Welt im Irrtum der Griechen sich befindet.

Ist jene Anschauung von den Göttern bisher vom Standpunkt des waren Gottesbegriffes und der Sittlichkeit her kritisirt worden, so macht der Verf. schließlich auf den Charakter der Überlieferung jener Göttergeschichten aufmerksam. Sagen, allegorische Einkleidung von den Naturvorgängen oder Lieder d. h. immer nur leere Worte und eitle Erfindung (vgl. XVII, 6) — das sind die Quellen jener Götterlehre.

Damit ist nach allen Seiten hin der Nachweis von dem Irrtum der Hellenen — es ist der Irrtum der Kulturwelt überhaupt — geliefert.

Arist. wendet sich nun der zweiten Gruppe von Völkern, den Juden und Christen, zu (vgl. S. 183).

Die Juden haben den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer der Welt und ihn allein beten sie an[4]. Arist. muß

---

1) Z. B. Act. 24, 5. Joseph. Ant. XII, 3, 1. Athenag. Suppl. 1 init. cf. ἡ σύμπασα c. 2.

2) Z. B. Luc. 4, 5; 21, 26. Röm. 10, 18. Hebr. 1, 6 etc. 1 Clem. 60, 1; Martyr. Pol. 5, 1; 8, 1; 19, 2; bes. Martyr. Pauli 3 (Acta apostol. apocr. ed. Lipsius-Bonnet I, p. 110, 13).

3) Z. B. Act. 17, 6. 31; 19, 27; Apoc. 3, 10; 12, 9 etc.

4) Vgl. zu diesem Abschnitt Tacit. hist. V, 5: Iudaei mente sola unumque numen intelligunt, profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant, summum illud et aeternum neque imitabile (al. mutabile) neque interiturum. Igitur nulla simulacra etc. und vorher: nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos. Andererseits mag als Parallele auch die kurze tendenziöse Charakteristik des Judentums Clement. Hom. IV, 13. 14 notirt werden.

zugestehen, daß das der „Warheit" entspricht (XIV, 2)[1]. Diesem Gottesbegriff gemäß gestaltet sich das sittliche Leben der Juden, denn sie amen ja auch ihrem Gott nach (XIII, 3) wie es die Griechen mit ihren Göttern getan haben (cf. VIII, 6; IX, 8). Sollte nun aber die Erhabenheit der Christen über alle anderen Völker erwiesen werden, so mußte ein Irrtum der Juden gefunden werden. Arist. hat selbst keine klare Anschauung vom Judentum gehabt[2], er hat erzält was er dem A. T. entnommen hatte. Was er schließlich wider das Judentum vorbringt, daß seine Frömmigkeit durch die Art der Gottesverehrung eigentlich den Engeln gelte, hat er in der Praed. Petri gelesen und — mit Vorsicht — angewandt (s. S. 216 f.).

Die Christen nun haben die „Warheit" gefunden, wie man ihren Schriften entnehmen kann, denn sie erkennen den Schöpfer, der allein Gott ist, one einen Genossen zu haben. Letzteres gibt zu denken. Arist. bezeichnet Jesum als den Son Gottes, welcher in heiligem Geist vom Himmel herabgekommen, aus Maria der Jungfrau Fleisch annahm (II, 6) und der dann, nach seiner Ermordung durch die Juden, wieder lebendig wurde und zum Himmel emporfur (II, 8), er ist der Gesetzgeber der Christen (XV, 9) und kehrt wieder als Richter der Welt (XVII, 8). Er scheint also in der Tat einen „Son" und „Genossen" Gottes zu kennen. Man kann das nicht in Frage stellen. Die göttliche Art Christi hat dem Arist. nicht

1) Die Juden „scheinen der Warheit näher gekommen zu sein", vgl. 2 Clem. 2, 3 δοκοῦντες ἔχειν θεόν. Iren. adv. haer. IV, 33, 1: intempestive extra legem servire simulantes nihil indigenti deo.

2) Act. 17, 17 setzt in den Tagen des Paulus allerdings eine Synagoge in Athen voraus (vgl. auch Bayet, de titul. Atticae chr. p. 2), aber man kann wol daraus, daß Paulus hier anders als in Philippi (Act. 16, 13), Thessalonich (17, 2), Beröa (17, 11), Korinth (18, 4), seiner Gewonheit zuwider, von Anfang an nicht allein in der Synagoge, sondern auch auf der Agora zu reden für notwendig hält, den Schluß ziehen, daß die jüdische Gemeinde zu Athen klein und unbedeutend, sowie wenig bekannt und besucht war. Wie verwunderlich wäre dagegen das Urteil des Arist., wenn er wirklich nahe Beziehungen zu Smyrna gehabt hätte und jene Juden, von deren gewonheitsmäßiger Feindschaft (ὡς ἔθος αὐτοῖς) wider die Christen das Martyr. Polyc. (13, 1; 17, 2; 18, 1) berichtet, gekannt hätte! Auch das spricht wider die S. 269 f. widerlegte Hypothese. Dieser Christ hat von den Juden keine viel eingehendere Kenntnis besessen, als sie Tacitus, der Historiker, hatte (Hist. V, 2—8).

minder fest gestanden als den Schriftstellern des nachapostolischen Zeitalters oder den späteren Apologeten. Aber das Problem, welches letzteren so viel zu schaffen gemacht hat, wie nämlich der Monotheismus neben der Gottheit Christi zu halten sei, welches die verhängnisvolle Einfürung des philosophischen Logosbegriffes zur Folge hatte [1], hat ihn noch nicht bedrückt. Nicht anders als die neutest. Schriftsteller redet er von dem prä- und postexistenten Christus und betont dabei auf das energischste die Einheit Gottes. Eine reflexionsmäßige Vermittlung beider Gedanken lag ihm so fern als sie den einfältigen Christen aller Zeiten fern gelegen hat. Zumal an unserer Stelle, wo ihn die Reminiscenz an Röm. 11, 34–36 leitet (s. S. 214, Anm.) hat er sicher nicht die Absicht gehabt einen besonderen theologischen Gedanken auszusprechen. Auch hier macht Arist. wieder einen altertümlichen Eindruck.

Arist. ist auf den Gottesbegriff der Christen nicht näher eingegangen. Daß sie die „Warheit“ gefunden, nach Ausweis ihrer Schriften, hat er gesagt. Mit gutem Grunde verzichtet er auf Näheres. Er hätte sonst das im 1. Kapitel Gesagte repetiren müssen und hätte den nicht ganz einfachen Nachweis der Identität seiner stoischen Formeln mit den doch etwas anders lautenden Gedanken der Schrift füren müssen. Dieser Aufgabe ist er aus dem Wege gegangen und hat sich durch den Hinweis auf die christlichen Schriften den Rücken gedeckt.

Wie bei Hellenen und Juden zeigt nun auch bei den Christen Arist. den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Gottesglauben auf. Von der „Nachamung“ der Götter resp. Gottes, wie es dort hieß, zu reden vermeidet er; Gott gab den Christen Gebote, welche sie in ihren Sinn eingezeichnet haben und wegen der Hoffnung der zukünftigen Welt beobachten (XV, 3). Damit hat Arist. auf einen präcisen Ausdruck gebracht, was vielen in seiner Zeit, wenn auch nicht für das Christentum selbst so doch für die hervorstechendsten und allgemein verständlichen Züge desselben galt. Der Glaube an den einen Gott, der Gehorsam gegen seine Gebote und die Hoffnung auf eine zukünftige Vergeltung (cf. § 9. 12; XVI, 3).

1) Vgl. z. B. Justin. Ap. I, 13. 23. 46. II, 6. 13; Dial. 100; Tat. Orat. 5; Athenag. Suppl. 10; Theophil. ad Autol. II, 22. 10 etc.

Dieser Sachlage gemäß gestaltet sich das christliche Leben. Arist. ersteigt in der nun folgenden Schilderung den Höhepunkt seiner Darstellung. Es ist charakteristisch für den Mann und seine Zeit, daß er über den christlichen Gottesbegriff nichts zu sagen weiß, was sich abhöbe von dem philosophischen Gottesgedanken, den er an die Spitze seines Buches gestellt hat, daß er aber große und gewaltige Worte über das christliche Leben zu finden vermag (vgl. die Bemerkung Athenag. Suppl. 11 fin. 12 init.). Nicht in der Lehre — sie war überaus unvollkommen — sondern im Geist und Leben lag die Kraft des Christentums jener Tage. Wie anders stellt sich doch schon Clemens Al. in dem Paedag. das Ideal christlichen Lebens vor.

Arist. beginnt damit, daß er die Grundzüge christlicher Sittlichkeit schildert (XV, 4. 5): Ehebruch und Hurerei treiben sie nicht; weder geben sie falsches Zeugnis ab, noch täuschen sie das Vertrauen dessen, der ihnen ein Pfand hinterließ [1], wie überhaupt sie nicht gewinnsüchtig sind; Vater und Mutter ehren sie, den Nächsten lieben sie; und wenn sie dann, als Richter, nicht unmittelbar ihre Liebe bezeugen können, so lassen sie doch Gerechtigkeit walten. Mit Götzen und Götzenopfer lassen sie sich nicht ein, den Nächsten behandeln sie nach Maßgabe dessen, was sie von ihm nicht erfaren möchten — ein uralter Zusatz im Text der Apostelgeschichte gab Arist. diesen Zusammenhang an die Hand (vgl. S. 213 und füge zu den Stellen dort: Lamprid. Alex. Sev. 51); die ihnen Unrecht tun machen sie zu Freunden, und Feinden beeifern sie sich Gutes zu tun. Arist. hat mit feinem ethischen Takt jener negativen Manung des sog. Aposteldekretes eine positiv gewandte Ergänzung hinzugefügt, entsprechend der Form des Spruches Matth. 7, 12; Luc. 6, 31. Es sind die gleichen Grundzüge christlicher Sittlichkeit, welche die Didache zusammenstellt (vgl. S. 225 f.), die Arist. hier vorbringt. Schwierigkeit macht der Satz, welcher von christlichen Richtern spricht (§ 4). Griechisch muß derselbe gelautet haben: *εἰ δὲ κριταὶ* (oder *δικασταὶ*)[2], *δίκαια κρίνουσιν*. Daß der erste Teil des Satzes,

1) Die Parallelen zu der Stelle über das Depositum s. in dem krit. Comm. z. d. St.

2) Dieses bezeichnet den öffentlichen Richter, ersteres gewönlich den, welcher nach Ordnung und Billigkeit über etwas urteilt und ent-

der bei G fehlt, unecht sei, kann nicht wol angenommen werden, die Auslassung durch G liegt viel näher als eine völlig zwecklose Einschaltung durch den Übersetzer S. Dann liegt hier ein für das Verhältnis der Christen zur Welt nicht uninteressanter Zug vor. Es kann sich dabei auch nicht um ganz vereinzelte Ausnahmefälle handeln; solche würde Arist. doch sicher nicht unter diese allgemeinsten Züge christlicher Sittlichkeit, one jegliche engere Beschränkung, aufnehmen. Er hat es nicht anders gewußt, als daß Christen bisweilen auch „Richter" waren. Und wieder kann er dabei nicht an irgend eine interne Gerichtsbarkeit innerhalb der Gemeinde, an christliche Zucht (vgl. Did. 4, 3) oder derartiges, wie es 1 Kor. 6, 1—4 als Möglichkeit ansetzte, denken; das vertrüge sich, wenn der erste Teil des Bedingungssatzes echt ist, nicht mit dem allgemeinen für das Verständnis des Kaisers berechneten Charakter der ganzen Darstellung. Es müssen „Richter" im öffentlichen Sinn des Wortes gemeint sein, und auch wenn *κριταί* im Urtext stand, ist dieses Verständnis nicht ausgeschlossen (s. S. 298 Anm. 2). Wäre es notwendig, hiebei sich an die römische Rechtsordnung zu halten, so läge es wol am nächsten an die Geschworenen oder iudices zu denken, aber Arist. schweben doch sicherlich die lokalen Verhältnisse seiner Heimat vor, und da werden wir uns eines änlichen Institutes der attischen Gerichtsbarkeit, die ja im Ganzen intakt geblieben zu sein scheint [1], zu erinnern haben, nämlich jener aus den Bürgern gewälten oder erlosten Richter oder der Gaurichter oder der änlich erwälten Handelsrichter [2], deren zu Hadrians Zeiten ausdrücklich Erwänung geschieht [3]. War ein Christ

---

scheidet, s. aber Matth. 5, 25. Luc. 12, 58; Act. 24, 10. Sirach. 10, 1. 2. 23; 41, 18. Hist. Sus. 5. 41 und bes. Deut. 16, 18.

1) S. z. B. Pausanias I, 28, 8 ff. Ael. Arist. Panegyr. in Rom. opp. I, 363 f.; Panathenaic. Opp. I, 171 cf. 309 f. (ed. Dindorf), vgl. Mommsen, Römische Geschichte V, S. 234. 236. 240. 262 f. Voigt, Das Jus naturale II, S. 773 f. Kuhn, Verfassung des röm. Reiches II, S. 64. 71.

2) Vgl. Meier und Schoemann, Der att. Proceß (2. Aufl. v. Lipsius) I, S. 145 ff. und Schoemann, Griechische Altertümer I [3], S. 499 ff. Zum „gerecht richten" vgl. noch die alte Formel des Heliasteneides in dem zuerst angefürten Werk I, S. 153 f. (z. B. *γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ καὶ οὔτε χάριτος ἕνεκα οὔτ' ἔχθρας*).

3) Vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenl. unter den Röm. II, S. 317 f.

als solcher nicht bekannt, so ist es ebenso möglich, daß die Wal auf ihn fiel, als daß er es für ratsam hielt sie anzunehmen [1].

Nachdem Arist. so die Grundzüge des christlichen Lebens gezeichnet hat, geht er zu einzelnen Ständen und Verhältnissen über, dabei zuerst von der Reinheit der Frauen, der Sanftmut der Mädchen (vgl. z. B. 1 Clem. 1,3. Tat. Or. 33) und der Keuschheit der Männer redend (XV, 6), sodann verweist er auf den liebevollen Eifer der Christen, Knechte und Mägde sowie die Kinder, wenn sie welche haben, für das Christentum zu gewinnen. Ist dieses gelungen, so gewären sie ihnen den Brudernamen, was natürlich auf die Sklaven, mit denen der Abschnitt anhob — es liegt ja auch der Ton auf ihnen, denn hinsichtlich der Kinder ist jenes Verfaren weniger merkwürdig — zu beziehen ist [2]. Diesem Verhalten entspricht der gesammte Wandel der

1) Der Rigorismus, welcher öfters nach dieser Richtung bezeugt ist (z. B. Ael. Aristid. Orat. 46 ed. Dindorf II, p. 404; Tatian Or. 11 init. Tertull. de idol. 17—19; de cor. mil. 11 fin. Apol. 46. 38. Orig. c. Cels. VIII, 73—75. Cypr. ad Donat. 3) ist sicher niemals allgemein praktisch geworden. Die wirkliche Sachlage lehrt Tertull. in de cor. milit. und de idol. kennen. Der Christ als Christ soll nicht Soldat werden oder soll diesen Stand nach seiner Bekehrung verlassen (cor. mil. 11), aber doch gibt es christliche Soldaten (cf. Apol. 42) und Tert. preist den militem gloriosum in deo (c. 1), dessen Geschick Anlaß zu der Schrift wurde, cf. 11 extr. Christliche Beamte und Richter setzt auch de idololatr. 17 voraus. Es war um das Jahr 200 in Karthago eine Streitfrage: an servus dei alicuius dignitatis aut potestatis administrationem capiat? Tertull. weist auf die unüberwindlichen Schwierigkeiten hin, die sich besonders dem Richteramt entgegenstellen; aber viele dachten anders. Hier ist also das Vorkommen christlicher Beamten und Richter mit Sicherheit anzunehmen, vgl. bes. Apol. 37, Oehler I, p. 251 oben, 1 p. 115 oben. Auch die Manung des Clem. Paed. III, 12 p. 306 ist nur dann recht verständlich, wenn es christliche δικασταί gab. Vgl. hiezu Münter, Primordia eccl. afr. p. 20 sq. sowie im Allgemeinen Neander, Denkwürdigkeiten I [3], S. 376—383 und die zutreffende Darstellung von Neumann, Der röm. Staat und die allg. Kirche I, S. 115 f. 121 f. 124 ff. 197, bes. S. 128 den Nachweis, daß es sich bei den milites wesentlich nur um solche handeln kann, die freiwillig diesen Beruf erwält.

2) Die Worte geben ein anschauliches Bild von der Zusammensetzung sicherlich nicht weniger christlicher Häuser der Zeit: die Eltern sind Christen geworden in späteren Jaren, ihre Kinder sind Heiden, Heiden sind auch die Sklaven und Sklavinnen des Hauses; aber um die einen wie die anderen wirbt die christliche Liebe und der

Christen. Obgleich sie die fremden Götter nicht anbeten, so haben sie doch die Tugenden der Demut und Güte, der Warhaftigkeit und der Liebe zu einander[1] (XV, 7).

Diese Liebe aber zeigt sich im glänzendsten Licht einerseits an dem Verhalten gegen ganz Bedürftige, andererseits bei eigener Bedürftigkeit (XV, 7—9); nämlich in erster Hinsicht Witwen und Waisen, den Armen und Fremden[2] gegenüber — auch diese nennen sie Brüder, in der Fürsorge um verstorbene Christen und um solche, die um ihres Glaubens willen bedrängt oder gefangen sind[3]. Auf der anderen Seite wird das Fasten, das man sich auflegt, um sich am Munde etwas für die Armen abzusparen, erwänt[4].

Arist. markirt sodann einen Ruhepunkt in seiner Rede durch die Bemerkung, daß dieses gerechte und ehrbare Leben im Gehorsam gegen Gottes Gebote geschehe.

Übertritt zum Christentum gleicht den socialen Unterschied aus, one daß eine Freilassung dabei eingetreten wäre, vgl. dazu schon Pauli, Auffassung 1 Kor. 7, 13—17. 21. Philem. 16. (Zur Kindererziehung vgl. Eph. 6, 4. 1 Clem. 21, 8. Polyc. 4, 2; auch Orig. c. Cels. VIII, 56; die Erziehung des Origenes bei Euseb. h. e. VI, 2, 7 ff.; Const. ap. IV, 11; über Sklaven 1 Tim. 6, 2. Eph. 6, 9. Col. 4, 1. Ignat. ad Pol. 4, 3; Athenag. Suppl. 35 init.; Clem. Paed. III, 11; Orig. c. Cels. III, 49. 53; Const. ap. IV, 12. Kinder und Sklaven Orig. in Cant. hom. 2, 8. Der Brudername: Lucian Peregr. 13; Minuc. Oct. 9; Tert. Apol. 39 etc.). Ist dieses der Zusammenhang, so ist bei der Beschränkung hinsichtlich der Kinder, nicht an asketische Rücksichten zu denken (s. Hermas Vis II, 2, 3, wo die Auslegung freilich streitig ist; Tertull. ad uxorem I, 6; de cult. fem. II, 9; auch 2 Clem. 12, 5, und vgl. auch Justin Ap. I, 15. 29; Athenag. Suppl. 33), denn es wird an Kinder zu denken sein, welche vor dem Übertritt der Eltern zum Christentum geboren sind.

1) Aus der im Text angefürten Verbindung der Gedanken, begreift sich die Erwänung des Nichtanbetens der fremden Götter in diesem Zusammenhang. Glaubte man darin die Wurzel aller Laster (*ἀσέβεια, ἀθεότης*) erblicken zu können, so straft das Verhalten der Christen jenes Urteil Lügen. Zur Liebe vgl. Tert. Apol. 39: vide, inquiunt, ut invicem se diligant; Minuc. Fel. Oct. 9; Athenag. Suppl. 11.

2) Vgl. Minuc. Oct. 9, 2: et amant mutuo paene antequam noverint. Gastfreundschaft: Röm. 12, 13. Hebr. 6, 10; 13, 2; 1 Petr. 4, 9; 1 Clem. 1, 2; 11. 12. 35, 5; Hermas Sim. IX, 27, 2. Tertull. ad uxor. II, 4. Const. ap. II, 3. 25. Einen *λόγος περὶ φιλοξενίας* schrieb Melito (Eus. h. e. IV, 26, 2).

3) Parallelen zu Witwen etc. Gefangenen etc. s. S. 227 Anm. 2; S. 228 Anm. 2, s. auch S. 277. 279.

4) Vgl. die S. 219 angefürten Parallelstellen.

Endlich werden uns einige Züge vorgeführt, denen die Beziehung des Lebens auf Gott gemeinsam ist (XV, 10—12). Sie loben Gott und danken ihm für Speise und Trank, sie danken Gott um derentwillen, die als Gerechte die Welt verlassen, sie loben ihn um der Geburt eines Kindes, aber nicht minder um des frühen Todes eines solchen willen [1], und sie wehklagen über den, welcher in seiner Sünde gestorben, ist ihm doch die Strafe sicher. Arist. schließt diese Gedankenreihe, indem er sagt, so seien Gesetz und Sitten der Christen beschaffen (XV, 12).

Der folgende Abschnitt hebt die Bedeutung der Christen für die Welt hervor (XVI, 1—5). Sie bitten Dinge von Gott, welche ihm zu geben und ihnen zu empfangen anstehen [2], und wegen ihrer Erkenntnis der Woltaten Gottes, besteht das Gute in der Welt fort. Sie allein, so haben wir jetzt erkannt, sind der Erkenntnis der Warheit nahe. Damit ist das Problem, das III, 1 aufgestellt wurde, beantwortet (§ 1). Wird so Großes von den Christen behauptet, so muß erklärt werden, woher es kommt, daß sie verhältnismäßig so wenig Aufsehen gemacht haben. Das begreift sich aber aus der Geflissentlichkeit, mit welcher sie ihre guten Werke verbergen. Sie bemühen sich um die Frömmigkeit eben nicht im Hinblick auf die Menschen, sondern in Erwartung der zukünftigen Welt (§ 2). Ist es dem Autor hiedurch gelungen, die Aufmerksamkeit des Kaisers zu erregen, so versteht man, daß er es für passend hält, den Herrscher auf seine Quelle zu verweisen. Der Verf. hat nur in Kürze „Wandel und Warheit“ der Christen geschildert. Wer Sinn für die Warheit hat, wird sich dem Eindruck der Größe

---

1) Vgl. hiezu Tertull. ad uxor I, 5 init., die entgegengesetzte Ansicht vertrat Hierakas (Epiph. haer. 67 [47], 2). Zu den Worten „Weil es durchschritten hat die Welt one Sünden“ (XV, 1) vgl. Barnab. Ep. 6, 11: *ἀνακαινίσας ἡμᾶς . . . . ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχὴν*. Tertull. de bapt. 18: quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Der Begriff der Erbsünde hat Arist. wie seiner ganzen Zeit noch fern gelegen, was die ernsteste Auffassung der Tiefe und Allgemeinheit des sündlichen Verderbens natürlich nicht ausschließt, vgl. z. B. Barnab. 14, 5; 16, 7 Justin. Ap. I, 61 etc.

2) Vgl. zu diesem Gedanken Orig. de orat. 14. 16. Cypr. Ep. 11, 8 sowie auch die Betrachtung Marc Aurels Meditat. IX, 40, und Diog. Laert. VII, p. 124 oben.

und Wunderbarkeit ihrer Lehre, sowie dem Gefül, daß es ein neues Volk ist, dem Göttliches beigemengt ward (§ 3), nicht entziehen. Aber noch ein Anderes als die erregte Heilsbegierde soll zur Lesung der christlichen Schriften treiben: man kontrollire an ihnen den Bericht des Arist. Er hat sich nichts erdacht und sich nicht advokatischer Künste beflissen, sondern er redet, weil er glaubt. Warum man für „glauben" hier ein anderes Wort „im Sinne von: so habe ich es wiedergegeben" erwarten sollte [1], ist mir unerfindlich. Oder war es zu erwarten, daß Arist. in zwei auf einander folgenden Sätzen ungefär das Nämliche sagte? Arist. verneint, daß er etwas fingirt habe, wie es des Advokaten Amt so leicht mit sich bringt, er sagt dagegen positiv aus, daß er, da er in den christlichen Schriften gelesen hat, selbst zum Glauben an das Christentum, einschließlich der Weissagungen, gekommen ist und sich nun verpflichtet fült, anderen davon Mitteilung zu machen [2]. Mit innerer Überzeugung und unter dem Drang dieser Überzeugung, nicht aber als Anwalt, redet er. Hier zuerst offenbart Arist., daß auch er Christ ist. Nicht one Absicht hat er bisher damit zurückgehalten [3] und hat den Gottesbegriff oder den Maßstab, der das ganze Büchlein beherrscht, so ganz als Ertrag natürlicher Erkenntnis hingestellt. Hier mußte er aber dem Verdacht, blos eine rhetorische Übung geboten zu haben, durch den Hinweis auf seine eigene Überzeugung entgegentreten. Der Zweck war ja nun erreicht, der Kaiser und alle Leser — an sie wendet sich der Paragraph [4] — hatten mit objektivem Interesse das Werk gelesen, jetzt kann der Autor sich vorstellen.

Es hat sich ergeben, daß die Christen die Warheit gefun-

---

1) So Raabe a. a. O. S. 23 Anm. 1.

2) Der Sinn bleibt derselbe, auch wenn man, gegen die Hs., um des vorhergehenden أمر willen, lesen will: أمر صحّ ؟. Dann ist zu übersetzen: sed ut is qui in scripturis eorum legi, haec, etiam quae futura sunt, firmiter credidi ideoque coactus sum etc.

3) Vgl. S. 280 f., auch die Bemerkung II, 7 über die Kraft, welche der Leser des Evangeliums verspürt, verlangt noch keinen direkten Schluß auf den Standpunkt des Verf.

4) S. die Note z. d. St.

den haben, one mit ihr zu prunken, daß sie ein neues Volk sind und daß in ihren Schriften, denen auch Arist., der Philosoph, sein Vertrauen geschenkt hat, nähere Belehrung zu finden ist. Arist. schließt mit dem Gedanken, daß wegen des Gebetes der Christen die Welt fortbesteht, daß aber alle übrigen Völker in tiefsten Irrtum verfallen sind [1] — aus eigener Schuld — und daher nur in die Irre füren können (XVI, 4). Es kommt ihm besonders auf den Gedanken an, daß die Christen das welterhaltende Princip sind [2], schon einmal sprach er ihn aus (§ 1). Aber wärend dort nicht deutlich wurde, inwiefern der Fortbestand der Welt von den Christen abhängt, ist derselbe hier auf das Gebet der Christen zurückgefürt. Es ist also ein Bestandteil des christlichen Gebetes gewesen, daß Gott die Welt noch fortbestehen lasse [3], ebenso wie die Christengemeinde um den baldigen Eintritt des Endes gebetet hat [4]. Die Stelle des Arist. zeigt deutlich, daß Tertullian an der berümten Stelle Apol. 39 nicht etwa in apologetischem Interesse eine Tatsache fingirt oder doch sich zurecht gemacht hat, sondern daß schon in sehr früher Zeit auch in anderen Teilen der Kirche solch ein Gebet bräuchlich gewesen ist. Es ist auch nicht ein Widerspruch, der zwischen dem einen und

---

1) Zum Bilde des Hinwälzens vgl. Pseudomelito 11; Athanas. c. gent. 9. 19. Bei den „übrigen Völkern“ ist natürlich zunächst an Barbaren und Griechen zu denken. Wenn auch letztere vor die Elemente der Welt sich wälzen, so denkt Arist. jedenfalls an die *περὶ τῶν θεῶν φυσιολογία* (XIII, 7 vgl. 9). Wie wenig sie von dem überweltlichen Gott wissen, soll dadurch zum Ausdruck gelangen. Vielleicht hat Arist. übrigens die Juden (nach XIV, 4) in etwas unter dieses Urteil befassen wollen.

2) Vgl. Ep. ad Diogn. 6, 7. Origen. c. Cels. VIII, 70. 73. 74. 75, auch Justin. Ap. I, 12 init., dann die Betrachtung des Melito über den Einfluß des Christentums auf den Bestand des römischen Reiches, bei Euseb. h. e. IV, 26, 7 sq. Ps.-Mel. 10 fin. Tertull. ad Scapul. 2. Apol. 37. 32. Änliche jüdische Vorstellungen s. bei Weber, Syst. d. altsynagogalen Theol. S. 58. 202. 287 ff.

3) Vgl. Tertull. Apol. 39: oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis, cf. de orat. 5 (quidam protractum quendam in saeculo postulant) vgl. auch Const. ap. II, 57.

4) Vgl. schon die 2. Bitte des VU., dazu Tertull. de orat. 5, vgl. auch Orig. de orat. 25. Apoc. 22, 17. 20. Didache 10, 6: *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος*. Tertull. de resurr. 22; de bapt. 12.

dem anderen Gebet besteht, denn nicht um ein Hinausschieben des Endes in die fernste Zukunft handelt es sich ja bei der Bitte, sondern um einen Aufschub angesichts der jetzt noch bestehenden Verhältnisse. Es ist der Gedanke der Vorhersicht und Vorherbestimmung Gottes, welcher die Bitte um Verzögerung des Endes hervorgerufen hat, wie aus Justin hervorgeht[1]; wie aber bei dem gewaltigen Wachstum der Mission dieser Gedanke der Kirche kommen konnte, ist ja sehr begreiflich[2]. Es ist zunächst nichts Anderes gemeint, als wenn die Kirche heute noch darum betet, daß bald das Ende komme und erfüllt werde die Zal der Auserwälten. Der Apologet Arist. hat von diesem Gebet eine änliche Anwendung gemacht wie es die ist, welche der Apologet Tertullian seinen Lesern nahelegt.

Blicken wir jetzt zurück auf die Darstellung des christlichen Geschlechtes, die Arist. vorgelegt hat, so wurde 1) gesagt, daß die Christen den waren Gott gesucht und gefunden haben und daß sie seinen Geboten folgen, 2) wurde gezeigt, welches die denselben entsprechenden Grundzüge christlicher Sittlichkeit sind, 3) wie dieselben in den einzelnen Ständen des Lebens sich ausprägen und sich insonderheit den Elenden und Bedürftigen gegenüber bewären, 4) daß der Christen ganzes Leben und Sinnen sich auf Gott richtet, 5) wurde dann nochmals betont, daß sie die Warheit gefunden haben, so wenig sie mit diesem Besitz prunken, daher lont es sich, über ihre Lehre sich genauer zu informiren, sind sie doch das welterhaltende Princip, wärend alle anderen Völker in ihrem Irrtum dahintaumeln und nur zum Irrtum verfüren können.

Damit ist erwiesen, was zu erweisen stand: unter den vier Völkern haben nur die Christen „die Warheit" gefunden und ihr Leben dem Gebote des waren Gottes gemäß eingerichtet.

1) Justin. Ap. I, 45: καὶ κατέχειν ἕως . . . . συντελεσθῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν προεγνωσμένων αὐτῷ ἀγαθῶν γινομένων καὶ ἐναρέτων, δι' οὓς καὶ μηδέπω τὴν ἐπικύρωσιν πεποίηται, cf. 28. Dial. 39.

2) Justin. Ap. II, 7 init.: ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν. Vgl. auch das Gebet 1 Clemens 59, 3: τὸν πληθύνοντα ἔθνη ἐπὶ γῆς καὶ ἐκ πάντων ἐκλεξάμενον τοὺς ἀγαπῶντάς σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Der Apologet kommt nun zum Schluß, zur Erklärung der Verleumdungen wider die Christen und zu einer Paränese, sich bei Zeiten dem Christentum zuzuwenden. Zuvor fült er das Bedürfnis, das doch so wenig vollständige Bild vom Christentum, welches er gegeben, wider Einwendungen zu sichern. Die „anderen Schriften“ [1] der Christen werden dem Kaiser mehr sagen, Dinge, welche sich nicht so einfach sagen oder auch nur wiederholen lassen (XVII, 1). Dann erweist er die Anschuldigungen der Griechen wider die Christen als Verleumdungen, die rürende Geduld und Liebe der Christen gegen ihre der Erkenntnis ermangelnden Widersacher dem entgegenstellend (XVII, 2. 3). Arist. denkt hier offenbar an die bekannten uralten Verleumdungen wider die Christen [2], der Zusammenhang legt allerdings nur den Gedanken an die ödipodeischen Mischungen nahe, für die thyesteischen Male fehlte Arist. der Anknüpfungspunkt im Leben der Hellenen [3]. War ist an jenen Anschuldigungen nichts, wie der Christen gerechtes und heiliges Leben, ihr Warheitsbesitz, ihre Geduld wider die Verfolger, sowie ihre Gebete für die Bekehrung derselben zeigen.

Nicht one Erfolg sind diese. Es kommt vor, daß Widersacher der Christen sich selbst zur Religion derselben bekehren (XVII, 4). Und daß die Christen im Recht, die Heiden im Unrecht sind, das kann man dann an dem Neubekehrten warnehmen. Er schämt sich dessen, was er bisher getan und er empfindet, daß es in Unwissenheit geschehen. Und nun reinigt er sein Herz und bekennt seine Sünden vor Gott. Und er findet Vergebung für sie, indem jene Zeit, da es möglich war, die ware Erkenntnis der Christen zu schmähen, eine Zeit der Unwissenheit war. So steht dieser Paragraph im engsten Zusammenhang zu dem vorhergehenden. So wenig ist die Rede der Hellenen wider die Christen berechtigt, daß ein zum

1) Vgl. S. 215.

2) S. die Zusammenstellung S. 233; hier kommt besonders Plin. Ep. X, 79 in Betracht, vgl. dazu Neumann, Der röm. Staat und die allg. Kirche I, S. 21.

3) Vgl. dagegen die Weise, wie z. B. Tertull. auch dieses den Heiden beilegt, Apol. 9, und die Bemerkung eines Märtyrers im Gemeindeschreiben von Lyon, Eus. h. e. V, 1, 52.

Christentum bekehrter Hellene vielmehr mit Scham auf sein bisheriges Leben, das ein Leben der Unwissenheit war, zurückblicken muß [1].

Mit dem Satz § 5 findet der Gedanke § 2—4 seinen Abschluß: die Christen sind das selige Geschlecht unter den Menschen.

Steht es so, dann darf Arist. auffordern mit der nichtigen Rede wider die Christen aufzuhören (cf. Justin. Ap. I, 68 init., Tatian Orat. 30 fin.) und dafür die Warheit zu sagen, denn das ist den Heiden nützlich: den waren Gott zu verehren, statt daß sie einem leeren Schall Verehrung erweisen, wärend Gottes ist, was die Christen sagen (XVII, 6). In diesen Sätzen zieht Arist. das Resumé aus seiner Abhandlung. Der letzte Zweck, der ihn leitet, war, die heidnischen Anfeindungen des Christentums zum Schweigen zu bringen — daher fiel er auch einige Mal aus dem „du" in das „ihr" oder „sie". Durch sein Buch will er die Heiden zum Bekenntnis der Warheit bringen oder zur Anbetung des waren Gottes, ebenso hat er aber erwiesen, daß der heidnische Kultus nur einem leeren Schall gilt (vgl. XIII, 9) [2], wogegen Gottes die Lehre der Christen und ein Tor des Lichtes ist.

Arist. schließt mit der Aufforderung, heranzutreten zum Christentum und unvergängliche Worte zu empfangen, so würden sie zuvorkommen dem furchtbaren Gericht, welches durch Jesus Christus alsbald hereinbrechen wird über das Menschengeschlecht.

Die Gedanken der Apologie bilden ein gut in sich zusammenhängendes Ganze. Indem dieses im Vorhergehenden eingehend erwiesen wurde, ist zugleich der abschließende Beweis für die Ursprünglichkeit der von dem Syrer überlieferten Textesrecension erbracht. — An die Spitze hat der Apologet die „Warheit", der auch der Heide sich beugt, d. h. den philosophischen Begriff von Gott, gestellt. An diesem Maßstab wurden sodann die Religionen der Barbaren und Hellenen einer-, der Juden und Christen andererseits beurteilt. Nur die Chri-

---

1) Vgl. z. B. Justin. Ap. I, 14. Clem. Hom. XI, 25. 27.

2) Das ist eine ganz andere Beurteilung der heidnischen Gottheiten, als wir sie bei den anderen Apologeten finden, welche in denselben Dämonen glauben annehmen zu sollen, s. die Stellen S. 233.

sten — das ist das Resultat — haben die ganze Warheit, und das bewärt sich durch ihr Leben im Gehorsam gegen die Gebote, die der ware Gott ihnen gegeben. In der Geschichte der Religionen hat also auch das Christentum seine Stelle, es ist jenen formell ebenbürtig, aber inhaltlich unendlich überlegen, denn es besitzt „die Warheit". Indem Arist. dieses nachweist, verfolgt er einen hohen Zweck. Das Urteil der gebildeten Welt, mit dem Kaiser an der Spitze, über das Christentum will er umstimmen. Die letzte Wendung, welche in der Geschichte der Religion erfolgt, ist die Wendung zum Heil. Das vierte Geschlecht hat die Warheit und die Liebe, nur um seinetwillen besteht fort die Welt. Ist angesichts dieser Tatsachen das übliche Urteil über die Christen eine Lüge, so darf der Autor, nachdem er die Warheit ausgesprochen, nun hoffen, daß man aufhört die Lügen zu wiederholen, ja daß die Welt bedenkt was zu ihrem Heil dient. Hoch gesteckt ist sein Ziel: Nicht bittet er um Besserung der Lage der Christen, nicht verteidigt und entschuldigt er; nein, letztlich will und hofft er, daß der Kaiser und mit ihm das römische Reich dem Christentum zufallen, d. h. daß die *ἀλήθεια* siegt über die *πλάνη*. Es ist fast mehr eine „Denkschrift" als eine „Schutzschrift", die er verfaßt hat.

Man kann nicht leugnen, daß die Schrift mit Geschick abgefaßt worden ist. Nicht als Christ tritt der Verf. vor den Kaiser und nicht scheint er das Christentum als solches zu verteidigen. Von der „Warheit" geht er aus und findet zusammen mit seinen Lesern, daß das Christentum diese Warheit ist. Jetzt erst, wo der teilnehmende Leser seine Vorurteile zu überwinden Zeit gehabt hat, gibt der Warheitsforscher sich als Christen zu erkennen, ist doch das Christentum die Warheit. Klug berechnet wie der Ausgangspunkt der Apologie ist auch die Auswal des Stoffes. Es wird zunächst die Hoffnung abgeschnitten, daß etwa der ferne Orient, die uralte Weisheit der Barbaren die Warheit aufbewart habe. Es wird dann an besonders grellen Beispielen das ungöttliche Wesen der griechischen Götter, die kaum über den Gottheiten Ägyptens stehen, nachgewiesen, und es wird endlich der griechische Kultus samt den Deutungsversuchen der Gelehrten abgetan, und damit im Zusammenhang auch die Nichtigkeit der physiologischen Umdeutung der Götter erwiesen. In dem Rechts-

staat haben diese Götter keinen Platz, und der Vernünftige kann sich mit diesen Produkten dichtender Phantasie nicht befreunden. Es sind wirklich wunde Punkte, auf die der Kritiker den Finger legt. Ebenso geschickt weiß er das Christentum darzustellen. Ganz objektiv erzählt er in Kürze die Geschichte Christi, betont dann die christliche Erkenntnis des einen Gottes, der diese Welt geschaffen, und zeichnet endlich ein Bild von dem tugendhaften Leben der Christen, welches nur Erfüllung der Gebote des waren Gottes ist. Wirkungsvoll weiß er das Abprallen aller heidnischen Beschuldigungen an diesem neuen Volk anschaulich zu machen. Ernst droht er mit dem zukünftigen Gericht und legt wieder Gewicht darauf, daß nur durch die Christen die Welt erhalten werden könne. Allen Schwierigkeiten weiß er aus dem Wege zu gehen, zum Teil mag er sie selbst nicht empfunden haben. Das Verhältnis des Sones zum Vater, die Wundertaten Christi, die Bedeutung des Kreuzestodes, die christlichen Mysterien, die Wirksamkeit der Gnade im Menschen erwänt er nicht. Er läßt geflissentlich, so weit das irgend möglich ist, die positiven Züge des Evangeliums fort. Was konnte da den gebildeten Heiden hindern, diesem Glauben zuzustimmen, der die Warheit von dem einen Gott brachte, der redet von einem vom Himmel herabgekommenen Gottesson, der ein Leben echter Tugend verlangt und dabei eine so eminent conservative Macht ist?

Arist. ist u. W. der erste, welcher die apologetische Methode befolgt hat, das Christentum zu depotenziren und den Rest allgemeiner Gedanken und Grundsätze der tonangebenden Richtung des Tages mundgerecht zu machen. An Nachfolgern hat es ihm zu keiner Zeit in der Kirche gefehlt. Freilich diese ihres besten Gehaltes entleerte Warheit ist es nicht gewesen, welche der Kirche den Sieg gebracht und die Kraft erhalten hat, sondern das Evangelium vom Kreuze und die Kraft des heiligen Geistes. Es könnte allerdings nichts irrefürender sein, als wenn man diesen Rest allgemein christlicher Gedanken als das „Christentum“ des Arist. proklamiren wollte, denn das Christentum eines Menschen ist nicht der Glaube an eine Summe von Lehren oder die Befolgung bestimmter sittlicher Gebote, sondern das Eingewurzeltsein des Herzens in einer anderen Welt und das neue Leben des Menschen im heiligen

Geiste sammt den sittlichen Kräften und Stimmungen, Trieben und Zielen, die demselben entspringen. Aber auch wenn man jenen Begriff im Sinn des Verständnisses vom Christentum faßte, würde man dem athenischen Philosophen ebensowenig als seinen Nachfolgern im 2. Jarh. gerecht. Auch in diesem Sinn genommen hat das „Christentum" des Arist. sicher mehr umfaßt als seine Darstellung anen läßt. Arist. verrät selbst nicht undeutlich, daß ihn bisweilen über seiner Arbeit Bedenken überkommen haben (vgl. auch die Bemerkung Just. Apol. I, 61 init.). Immer wieder betont er, daß sich in den christlichen Schriften mehr und Anderes findet, als er zu sagen vorhabe, und er macht aufmerksam auf die Kraft, die über denselben waltet. Man mag sich einen gebildeten Christen des 2. Jarh. noch so dürftig vorstellen; daß sein Christentum nicht weitere Elemente in sich barg, als Arist. sie darbietet, ist nicht anzunehmen. Die Allgemeinheit der Gedanken und Gesichtspunkte, der verblaßte Charakter so vieler derselben erklärt sich nicht blos aus mangelhaftem Verständnis des Christentums, sondern ebenso sehr aus der bewußten Absicht des Apologeten, seinen Lesern nur das zu sagen, was ihnen verständlich und passend sein sollte. Man kann diesen Zug an Arist. und Änliches an den anderen Apologeten der Zeit studieren[1].

---

1) Vgl. z. B. daß Christus fast völlig in der Darstellung übergangen wird, z. B. bei Theophil., Minuc. Felix, oder Athenag. Suppl. 10 mit der Entschuldigung 11 init.; weiter die bewußte geflissentliche Gleichgestaltung christlicher und heidnischer Lehren, z. B. Polytheismus Justin I, 6; Athenag. Suppl. 10 fin. und dagegen c. 24; die Zeussöne Just. Ap. I, 20 ff. 24 init. Tertull. Ap. 21; dagegen aber Just. c. 53 f. Tatian. Or. 21. Ebenso ist es von Interesse unter diesem Gesichtspunkt die eigentümliche gebrochene Auffassung des Heidentums bei den Apologeten zu betrachten. Nicht nur die heidnische positive Religion wird als Torheit gebrandmarkt, sondern auch Philosophen und Dichter waren von Dämonen inspirirt und haben eitel Torheit vorgebracht (Tatian Or. passim; Theophil. ad Antol. II, 8; III, 2 f. 5 ff.; Minuc. Fel. Oct. 38; Tertull. Apol. 46), andererseits aber soll in ihnen der Logos wirksam gewesen sein (Just. Ap. II, 10. 13; Ap. I, 46; Minuc. Fel. 20 init.) und Trinität wie Christologie kann man ihren Schriften bereits entnehmen — freilich vielfach in Folge von Entlehnungen aus Mose und den Propheten. Auch Arist. ist dem Gottesbegriff der Philosophen gefolgt, die er doch so hart verurteilt. Um-

Aristides hat weniger Elemente christlicher Lehre in die Diskussion eingefürt, als Justinus. Vor Allem hat er nicht geglaubt, eine Verteidigung der Gottheit Christi, wider Einwendungen, wie sie Justinus (Apol. I, 13 fin. 30 init.) erwänt, füren zu sollen. Um so weniger läßt sich irgend etwas Stichhaltiges über seinen „Lehrbegriff“ aussagen. Von seiner Auffassung der Person Christi, der Betrachtung des christlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams wider Gottes Gebote, dem Gedanken an die Vergeltung im jüngsten Gericht ist bereits die Rede gewesen (S. 296f.). Es sei noch hinzugefügt, daß das Heidentum dem Verderben anheimgefallen ist und daß der, welcher Christ wird, sein Herz zu reinigen hat, um Vergebung der Sünden durch die Taufe zu erlangen (XVII, 4, vgl. Justin, Ap. I, 61), die Christenheit ist das neue Geschlecht, dem Göttliches beigemengt ist (XVI, 4). Sein Verständnis des Christentums wird nicht über das der apostolischen Väter hinausgegangen sein, wird aber auch kaum unter demselben gestanden haben. Die Weise seiner Apologetik aber bedingt es, daß unsere Kenntnis des kirchlichen Glaubens wärend der 1. Hälfte des 2. Jarh. durch seine Schrift keine irgendwie nennenswerte Förderung erfärt; ebensowenig neuen Stoff bietet uns im Einzelnen die Schilderung des christlichen Lebens. Lehrreich ist aber — neben manchen Einzelheiten — die Gesamtschilderung; das Einzelne war bekannt, aber das Ganze macht einen neuen, mächtigen Eindruck. Es ist wirklich ein „neues Geschlecht“, das Arist. hier seinen Lesern vorgefürt hat.

Schriftstellerisches Geschick wird auch der, welchem die apologetische Methode des Buches wenig sympathisch ist, dem Autor nicht ganz absprechen können. Die Anlage des Werkes hat etwas Großartiges an sich. Die Menschheit als ein Ganzes überschaut der Verfasser und stellt sie vor das Examen nach der Warheit. Es bezeugt eine denkende Betrachtung der

gekehrt begegnet uns unvermittelt ein Gewichtlegen auf positive Elemente, mit denen der Apologet nicht viel zu machen wußte als Apologet. Vgl. solche Urteile, wie über die Trinität bei Athenag. Suppl. 12 oder Justins Schilderung des christlichen Gottesdienstes mit den dabei mitunterlaufenden Begriffen — die doch nicht bloße Worte waren — Vergebung der Sünden, Wiedergeburt, Erleuchtung, Speisung durch die Eucharistie (Ap. 1, 61. 66) etc.

Geschichte, wenn er den Barbaren und Hellenen die Juden und Christen entgegensetzt. Und ein hohes, christliches Selbstbewußtsein spricht daraus, daß er die Christen als ein besonderes Geschlecht ebenbürtig neben den übrigen Geschlechtern behandelt. Er ist durchdrungen von der weltgeschichtlichen Bedeutung und Mission des Christentums. Sie ist es, die ihm die Feder in die Hand gedrückt hat. Und wie im Ganzen, so hat er auch im Einzelnen seinen Stoff nicht ungeschickt zu gruppieren gewußt; und in manchen Abschnitten hat er sich in rhetorisch wirksamster Weise auszudrücken verstanden (bes. c. XVI. XVII). Dem stehen freilich eine stellenweise fast unausstehliche Breite sowie Wiederholungen (bes. in der Einzeldarstellung der heidnischen Götter) gegenüber. Gewiß hat auf die Leser die energische und wiederholte Betonung der Nichtswürdigkeit, Schwäche und Bedürftigkeit der einzelnen Götter oder die Ausmalung der Geschicke der Götzenbilder eine sehr andere Wirkung als auf uns heute ausgeübt. Immerhin aber verrät der eintönige Schematismus der Anlage und der Ausdrücke eine gewisse geistige Armut des Autors. Arist. hat einen großen Stoff zweckentsprechend zu disponiren vermocht und ist hie und da von seinem Gegenstand auf die Höhe der Darstellung gehoben worden, aber er hat auch wieder matt und langweilig geschrieben.

Dieses wird sich, zum Teil wenigstens, auch aus der nicht eben tiefen oder umfassenden Bildung des athenischen Philosophen erklären. Man hat sich in christlichen Kreisen mit einiger Vorliebe dieses Titels bedient[1]. War das Christentum die „christliche Philosophie“, so war der gebildete Christ, welcher im Christentum eine der heidnischen Philosophie überlegene Weltanschauung glaubte gefunden zu haben und etwa hievon öffentlich, in Weise und Tracht den heidnischen Philosophen folgend, Zeugnis abgab, ein christlicher Philosoph[2].

1) S. bes. Ael. Aristides Orat. 46, Dindorf II p. 406: *εἶτα τό κάλλιστον τῶν ὀνομάτων αὐτοῖς τέθεινται φιλοσοφίαν* etc. Daß hier von Christen die Rede ist, hat man längst eingesehen und es wird durch vereinzelten Widerspruch (Baumgart, Ael. Arist. S. 26) nicht erschüttert.

2) Vgl. z. B. Lucian Peregrin. 12. fin.; Melito b. Eus. h. e. IV, 26, 7; Tat. Orat. 31. 42. 32 etc.; Justin. Dial. 1 init. 8 init.; Heraklas Eus. h. e. VI, 19, 14; Tertull. de pallio 6, cf. Athenag. Suppl. inscr.;

Auch Arist. war ein christlicher Philosoph. Er redet die Sprache der Gebildeten seiner Zeit. Die philosophische Terminologie ist ihm geläufig (z. B. c. I. XIII), aber nichts in seiner Schrift fürt darauf, daß er eine tiefere und selbständige Kenntnis der griechischen Philosophie besessen hat. Was er aus derselben anfürt, sind Gemeinplätze und Phrasen, über welche jeder gebildete Mann der Zeit verfügte[1]. Auch der Gottesbegriff am Anfang der Schrift fürt, wie die Anzal von Parallelen, die man für denselben anfüren kann, zeigt, hierüber nicht hinaus. Seine Kenntnis der Religionen und Lehren des Orients geht, wie wir gesehen haben, über das Allgemeinste nicht hinaus. Und so unsicher und tastend er hier vorgeht, so wenig Positives vermag er über das Judentum auszusagen. Es ist von Interesse, diesen Mangel zu beobachten, er zeigt, wie fremd und teilnamlos man um 140 in kirchlichen Kreisen allem Jüdischen gegenüberstehen konnte. Arist. hat vom Judentum nichts mehr gewußt, als er den alttestamentlichen Schriften entnommen hatte: nicht einmal soweit reichte seine Kenntnis des Judentums, als daß er es hätte wagen können, aus der Stellung zu Christus und aus seiner Ermordung durch die Juden, die er so energisch betont (vgl. auch die ihm beigegelegte Homilie), (II, 8), irgend welche allgemeine Folgerungen abzuleiten. In der christlichen Litteratur seiner Zeit scheint er leidlich zu Hause gewesen zu sein, doch one daß seine Kenntnisse irgend auf den Titel Gelehrsamkeit Anspruch erheben dürften.

Die Gelehrsamkeit des athenischen Philosophen hat also über das damalige Maß allgemeiner und allgemein christlicher Bildung nicht hinausgereicht. Es greift über dieses Maß nicht hinaus, daß er eine einigermaßen genaue Kenntnis der ägyptischen Religion verrät (XII, vgl. die Bemerkungen zu § 7), oder daß er gewisse astronomische Vorstellungen besessen zu haben scheint (VI, 1. 2)[2], oder daß er mit aufmerksamem

---

Hermias Irris. inscr. Über den Titel „Philosoph“ s. Hatch, Griechentum und Christentum, übers. v. Preuschen (1892) S. 32.

1) Vgl. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins S. 447 f.

2) Arist. denkt hier offenbar an den Tierkreis: der Sinn von § 2 wird sein, daß die Ban der Sonne nicht anders als die der übrigen Sterne berechnet wird, was zu ihrer göttlichen Würde doch nicht paßt. Vgl. Cleomedes, *Κυκλικῆς θεωρίας* I, 4, p. 14 sqq. ed. Schmidt.

Auge etwa jene Wasserleitungen, welche die Munificenz des großen Griechenfreundes Hadrian Korinth sowie der Neustadt Athen geschenkt hatte, betrachtet (V, 2)[1], oder sich über den Welthandel seine Gedanken gemacht hat (V, 4)[2].

Es ist also kein Schriftsteller höheren Ranges, mit welchem wir es zu tun haben, seine Gedanken ragen sicher über die einer größeren Anzal von Christen seiner Zeit nicht hinaus. Auch über die Persönlichkeit des Mannes und seinen Entwicklungsgang läßt sich seiner Apologie Einiges entnehmen. Er hat ein unruhig suchendes Herz, wie manche in seiner Zeit, gehabt. Da ist er jedenfalls mit der Philosophie in Berürung gekommen (I). Von ihr hat er die Anleitung empfangen, aus der Betrachtung der Natur auf den Gott zu schließen, der das All bewegt. Er hat dann das Wesen dieses allmächtigen Gottes in bestimmte Formeln fassen gelernt. Der Gang, den er in der Apologie einschlägt, ist sicher der Gang seiner inneren Erfarung. Irgendwie ist er auf das Christentum aufmerksam geworden, in ihm fand er den Gott wieder, welchen die Philosophie ihn kennen gelehrt und den er wol vergeblich in der Religion seiner Zeit gesucht hatte. Die christlichen Schriften fielen ihm nun in die Hände. Hier fand er, was er gesucht (cf. XV, 1), er fand freilich noch mehr. Aber der Geist, der über diesen Schriften waltet — er betont stark die Kraft, die in denselben wont, dem Kaiser gegenüber[3] — ergriff ihn gewaltig. Er beugte sich im Glauben vor der Warheit Gottes. Nicht nur was seines Herzens Erfarung und das

---

1) S. über diese Bauten Hertzberg, Griechenland unter den Röm. II, S. 313. 350. Die Wasserleitung von Neuathen wurde von Hadrian begonnen, von Antonin im J. 140 vollendet, s. Corp. inscr. lat. III n. 549.

2) Eine genau entsprechende Parallele zu der angef. Stelle bieten die Worte des Rhetors Aelius Aristides im Encom. Rom.: *ἄγεται δὲ ἐκ πάσης γῆς καὶ θαλάττης ὅσα ὧραι φύουσι καὶ χῶραι ἕκασται φέρουσι καὶ ποταμοὶ καὶ λίμναι καὶ τέχναι Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων..... Ὅσα γὰρ παρ' ἑκάστοις φύεται καὶ κατασκευάζεται, οὐκ ἔστιν ὡς οὐκ ἐνταῦθα* (d. h. Rom) *ἀεὶ καὶ περιττεύει. Τοσαῦται δὲ ἀφικνοῦνται δεῦρο κομίζουσαι παρὰ πάντων ὁλκάδες ἀνὰ πᾶσαν μὲν ὥραν* u. s. w. (Opp. ed. Dindorf I, p. 326).

3) II, 7; XVI, 5; XVII, 1. 8 und vgl. die Bemerkung zu Anfang der Homilie: „Gehe ja nicht vorüber an dieser geheimnisreichen Rede, o weiser Zuhörer, denn sie enthält eine überaus wundervolle Kraft des Mysteriums“ (Theol. Quartalschr. 1880, S. 117, vgl. S. 120).

Suchen seines Geistes ihm bezeugt, nimmt er an, sondern auch an die großen Weissagungen glaubt er (XVI, 5). Die Verleumdungen gegen die Christen scheinen auch ihm wolbekannt gewesen und von ihm nachgesprochen worden zu sein. Doch nun fand er Gelegenheit das christliche Leben kennen zu lernen. In Buße beugte er sich vor Gott, der Hon über die Christen verstummte, er schämte sich seines einstigen Widerspruches wider sie. Er selbst wurde Christ, in der Taufe fand er die Vergebung seiner Sünden (XVII, 4). Nun hat er die Warheit gefunden, und es bestätigt sich ihm dieselbe an dem wundersamen heiligen Leben des „neuen Geschlechtes“, dem Göttliches beigemengt ist. Den Angriffen der Zeit tritt er jetzt, nicht als berufsmäßiger Anwalt sondern aus eigener freier Überzeugung, entgegen (XVI, 5). Er weiß es, die Christen allein besitzen die Warheit über den einen Gott, bei ihnen allein lebt man den Geboten desselben nach; wer zu ihnen gehört, der ist sicher vor den Schrecken des Gerichtes. Von diesem Standpunkt aus hat er seine Apologie verfaßt, getragen vom künen Gedanken, der Glaube des vierten Geschlechtes könne der Glaube der Welt werden.

Überblickt man diesen inneren Entwickelungsgang, wie er sich mit einiger Sicherheit seinem Werk entnehmen läßt, so springt die überraschende Parallele mit dem, was uns Justin der Märtyrer über seine Bekehrung erzählt hat (Dial. 1—8), in das Auge. Beide Männer sind ausgegangen von dem heißen Warheitssuchen, für das ihnen die Philosophie Befriedigung gewären sollte. Beide haben geglaubt, in ihr die Befriedigung gefunden zu haben, der eine im platonischen Gottesgedanken (Just. Dial. 2 fin.), der andere in der stoischen Physikotheologie. Beide haben dann erkannt, daß die rechte Philosophie im Christentum vorhanden ist (vgl. Dial. 8), beiden tat sich nun das „Tor des Lichtes“ auf (Ar. XVII, 7, cf. Just. Dial. 7 fin.), beide haben sich alsbald an die christlichen Schriften (vgl. Just. Dial. 7. 8, s. noch Tatian Orat. 29; Theophil. ad Autol. I, 14) gemacht, und beide sind schließlich und für immer gewonnen worden für das Christentum durch den Blick auf die christliche Sittlichkeit, der eine sah die Christen leben, der andere sah sie sterben (Just. Ap. II, 12 init., cf. Tertull. ad Scapul. 5 fin.).

Es ist nicht ein singulärer Entwicklungsgang, welchen uns

Justins Dialog kennen lehrt. Der Vergleich mit Arist. legt die Vermutung nahe, daß wol mancher Warheitssucher in der Zeit denselben Weg gegangen ist und in gleicher Weise zum Ziel gelangt ist, wie es uns Justin so ergreifend geschildert hat (vgl. auch Tatian Or. ad Graec. 42 29 f. 35. 1 fin.; Pantänus Eus. h. e. V, 10, 1).

So ist es einer für viele, der zu uns aus der Apologie des Arist. spricht. Um so größer wird das Interesse sein, das wir an dem Text seines Werkes, der ältesten uns erhaltenen Apologie, nehmen. Eine Wiederherstellung desselben soll in dem Folgenden versucht werden[1]. Noch einmal sei dabei hervorgehoben, daß durch die nachgewiesene Geschlossenheit des Zusammenhanges in unserem Werk sowie die Altertümlichkeit der Vorstellungen der bereits oben erbrachte Nachweis von der Ursprünglichkeit der syrisch erhaltenen Textrecension in Allem bestätigt wird.

1) Hinsichtlich der kritischen Zeichen etc., die dabei in Verwendung kommen s. die Bemerkungen S. 210. Wer den deutschen Text mit Fortlassung von [ ], sowie der in < > geschlossenen Wörter liest, hat die Übersetzung des Textes von S. Gesperrt gedruckte Wörter oder Sätze im Text bei S oder G sind zur Verbesserung des danebenstehenden Textes oder zum Ersatz für Wörter zu gebrauchen. Zur sachlichen Erklärung ist das Meiste in diesem wie dem vorhergehenden Abschnitt schon beigebracht, anderes bringen die kritischen Noten. Die an den Rand des Textes gesetzten syrischen Buchstaben geben die Seitenzalen des syrischen Textes bei Harris an.

IV. Wiederherstellung des Textes der Apologie nach der syrischen Übersetzung und den griechischen und armenischen Fragmenten.

[Aristides.]

Darauf: Apologie, welche der Philosoph Aristides gemacht hat vor dem König Hadrian für die Gottesfurcht.]

‹Dem› Imperator Cäsar Titus ‹?Aelius› Hadrianus Antoninus ‹Augustus Pius› [von] Markianos Aristides, ‹athenischer› Philosoph [der Athener].

I. Ich, o König, bin durch Gottes [Gnade] zu dieser Welt gekommen. Und da ich betrachtet hatte den Himmel und die Erde und die Meere und [erblickt hatte] die Sonne und den Rest [der Einrichtungen], er-

Ἐγώ, βασιλεῦ, προνοίᾳ θεοῦ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον· καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ἥλιόν τε [καὶ σελήνην] καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων.

10 2 Makk. 7, 28.

1—6 der Titel: vgl. die Bemerkungen oben S. 257—267 | 7—9: Ich, o Fürst, bin durch Gottes Vorsehung geschaffen, in diese Welt eingetreten A, vgl. auch den verwandten Passus bei G p. 909 C | 7 Gnade: *προνοίᾳ* GA. Letzteres ist daher echt. *πρόνοια* ist ein in der stoischen Philosophie überaus beliebter Begriff; s. Beispiele bei Hatch, Griechentum und Christentum S. 158. Ein dogmatisches Gefül leitete S, die Erschaffung des einzelnen Menschen nicht sowol auf die Vorsehung als auf die Gnade zurückzufüren | 9 Und — Welt S. 318, 2: Und nachdem ich den Himmel und die Erde und das Meer, die Sonne und den Mond, die Gestirne und alle (anderen) Geschöpfe geschaut hatte, überkam mich Bewunderung und Staunen über den Bau dieser Welt A | 10 *τὴν γῆν, τὴν θ*: *τὴν* om. W, Boissonade | 12 die Meere (ܝ̈ܡܡܐ): *τὴν θάλασσαν* GA. Die überwiegende Bezeugung spricht für die natürlichere Ausdrucksweise, andererseits liegt aber die Veränderung des Plur. in den Sing. so nahe, daß A und G. sehr wol unabhängig von einander darauf verfallen sein können. S wird also das Ursprüngliche haben. Oder schrieb S ursprünglich ܡ̈ܝܐ (Wasser), das aus Flüchtigkeit, mit Beibehaltung des Pluralzeichens falsch, gelesen wurde? | 11 erblickt hatte: om. GA. 12 Sonne: *καὶ σελήνην* add. GA. Auch hier ist die überwiegende

staunte ich über den Schmuck der Welt.	
2. Ich begriff aber, daß diese Welt und Alles, das in ihr ist, von der Gewalt [eines Anderen] bewegt wird und sah ein, daß dieser, welcher sie bewegt**, Gott ist,	2. Ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν,

[der da ist verborgen in ihnen und bedeckt von ihnen, und bekannt ist es,

---

Bezeugung durchaus nicht entscheidend. Die Verbindung: „die Sonne und der Rest“ ist so auffallend, daß bei etwas freierer Stellung zum Text der Mond geradezu notwendig hinzukam. A hielt es für passend, auch die Gestirne hineinzubringen, ebenso wie G an einer anderen Stelle (p. 905 B), wo ebenfalls Arist. durchklingt. Indessen muß doch beachtet werden, daß auch an einer anderen Stelle von G (S. 909 C), in freier Benützung des Arist., der Mond ebenfalls aufgezält wird. Dadurch wird es warscheinlich, daß G und A den Zusatz *σελήνην* schon in ihren Vorlagen vorfanden | S. 317, 13 Der Einrichtungen: om. G, ebenso 909 C. Die Bezeugung von SA entscheidet noch nicht für die Echtheit, da die Ergänzung ganz selbstverständlich war. Daß der Text es nicht hatte, folgt sicher daraus, daß G es zweimal fortläßt. | 1 Schmuck (ܨܒܬܐ) gibt den Terminus *διακόσμησις* nicht genau wieder, s. Suidas s. v.: *διακόσμησις· τοῦ παντὸς ἡ διάθεσις*, vgl. übrigens Aphraat. hom. 17, 5; s. z. B. Plato Tim. p. 24 C.; Stob. Floril. I, 20, p. 171; Diels Doxogr. p. 299, 21; Athenag. Suppl. 7 init.; Euseb. Praep. ev. I, 7, 16; III, 6, 6. Besser: Bau A, the eternal order thereof A* | 2 Welt: A; *τούτων* G. Ursprünglich wird vielleicht *τούτου τοῦ κόσμου* sein mit absichtlicher Anspielung auf die Etymologie.

§ 2. 3 — Gott ist 8: Ich erkannte sodann klar, daß diese Welt und Alles, was in ihr ist, durch Notwendigkeit und unwiderstehliche Kraft gefürt und bewegt wird und ein Fürer und Ordner von Allem, Gott, ist A | 5 eines Anderen: om GA; eine willkürliche Ergänzung von S, ursprünglich nur *κατὰ ἀνάγκην* | 7 welcher sie bewegt: *καὶ διακρατοῦντα* add. G. Da auch A zwei Begriffe hat, so ist G *διακρατοῦντα* ursprünglich. G selbst drückt sich anders aus (1012 B, 1013 B) | 7 sie (ܠܗܘܢ) ist Plural | 9 der da — ihnen: om. GA. Man könnte an ein zufälliges Fortlassen dieser Worte durch G und A zugleich denken, da dieselben für die Argumentation nichts austragen und vielleicht dogmatischen Bedenken unterlagen, wenn nicht G wie

daß] <denn> das, was bewegt, <ist> stärker [ist], als das, was bewegt wird.

* * * *

[πᾶν] γὰρ τὸ κινοῖν ἰσχυρότερον τοῦ κινουμένου καὶ τὸ διακρατοῦν ἰσχυρότερον τοῦ διακρατουμένου ἐστίν.

Und daß ich forschen solle hinsichtlich seiner, der dieser Beweger von Allem ist, wie beschaffen er sei — denn dieses ist mir deutlich: [denn] nicht begreiflich ist er in seiner Natur — und daß ich handeln solle von der Festigkeit seiner Ökonomie,

---

A gemeinsam mit γάρ fortfüren, und dadurch auch die Worte „es ist bekannt" als Zusatz von S erwiesen würden. Es ist also eine Texterweiterung, die S vorgelegen hat (S. 201), sicher anzunehmen; der Zusammenhang von Gott und Welt sollte unter noch einem Gesichtspunkt vorgefürt werden. Die Art, wie S sonst den Text behandelt hat, legt die Vermutung unabweislich nahe, daß wir es hier mit einer Glosse zu tun haben, die der Übersetzer S bereits vorfand (vgl. S. 201. 202 Anm. u. II, 10). | und bekannt S. 318, 9 — ἐστίν 4: denn der Fürer ist mächtiger als das, was gefürt und bewegt wird A. Die neutrale Fassung wird durch GS bewiesen; ebenso die Ursprünglichkeit von γάρ sowie die Unechtheit von „und bekannt ist es" durch GA. Andererseits lehren SA, daß πᾶν unecht ist. Der ursprüngliche Text lautete: τὸ γὰρ κινοῦν etc. Das γάρ weist auf κατὰ ἀνάγκην; dieser Zusammenhang erweist erst recht die Unechtheit von „eines Anderen" S. 318 Z. 5. Daß aber S καὶ τὸ διακρατοῦν etc. unübersetzt ließ, folgt aus der Auslassung S. 318 Z. 8 von selbst. | 5 und daß — begreifen S. 320, 2: om. G. Ihn aber, welcher (für alles) Sorge trägt und alles füret, zu erforschen, scheint mir unerreichbar [to quite exced the comprehension A*] und über die Maßen schwierig zu sein, und über ihn sich genaue Kunde zu verschaffen, ist unerreichbar und unaussprechlich [is beyond compass of thought and of speech A*], und bringt keinen Nutzen, denn unendlich und unergründlich [and imperceptible add. A*] und unerreichbar für alle Geschöpfe ist seine Wesenheit A. Soviel stellt das Zeugnis von A klar, ebenso wie der Zusammenhang (§ 3), daß die in Frage stehenden Worte nicht besagen wollen, daß Arist. Gott in seinem Wesen begreifen kann oder soll, sondern das Gegenteil, sodaß er zu der — freilich nicht recht eingehaltenen (vgl. § 4 f.) — Resignation im Folgenden kommt. Das Einzelne bei A kann gerade in dieser schwierigen Stelle wenig maßgebend sein. Andererseits wird die Ursprünglichkeit von S durch die syrischer Sprechweise so wenig entsprechende Complicirtheit der Periode erwiesen. Harris vermutet, hier sei etwas ausgefallen (p. 53). Allein an dem Text von A läßt sich diese Vermutung nicht bewären. Ebensowenig kann ich Harris Urteil, daß die Worte, wie sie dastehen, unübersetzbar seien, beipflichten. Sie sind

daß ich sie ganz begriffe: ist nicht vorteilhaft für mich, denn niemand vermag sie vollkommen zu begreifen.

3. Ich sage aber über den Beweger der Welt, daß er der Gott von Allem ist, welcher Alles wegen des Menschen gemacht hat. Und es erscheint mir, daß dieses nützlich ist, daß man Gott fürchte, den Menschen aber nicht bedränge.

4. Ich sage aber, daß Gott ist unerzeugt, ungemacht, eine

---

sofort begreiflich, wenn man sie in das Griechische zurückübersetzt. Ich mache einen diesbezüglichen Versuch, wobei freilich, da G uns ganz für den Abschnitt fehlt, hinsichtlich der Vokabeln keinerlei Garantie übernommen werden kann: *Καὶ ἵνα* (oder: *ἵνα δὲ*) *περὶ τούτου τοῦ τὰ πάντα κινοῦντος ἐξετάσω ποῖος ᾖ — γνωστὸν γάρ τοῦτό μοι ὅτι ἀκατάληπτος ἐν τῇ φύσει αὐτοῦ — καὶ ἵνα περὶ τῆς βεβαιότητος τῆς οἰκονομίας* (das ist ܡܕܒܪܢܘܬܐ s. Eph. 1, 10; 3, 2. 9. Col. 3, 25) *αὐτοῦ διαλεχθῶ, ὅπως ὅλην αὐτὴν ἐπιστῶμαι· οὐ συμφέρει μοι* (cf. XVII, 6), *οὐδεὶς γὰρ ταύτην:* (vielleicht: *ταῦτα*) *τελείως ἐπίστασθαι δύναται. Ἵνα* ist hier vom Autor in der im N. T. (bes. Joh.) nicht seltenen Weise als Vertretung des Infinitivs gebraucht (vgl. Matth. 18, 6: *συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος* etc.; 1 Cor. 9, 15 ℵ[c] CD[b], sowie Winer, Gramm. d. ntl. Sprachidioms § 44, 8), vielleicht wollte der Autor auch anders — etwa mit einem seine Absicht bezeichnenden Verbum — fortfaren. Der einzige Fehler, den S in der Übersetzung machte, ist dann, daß er einmal *ὅτι* übersetzte, als ob *γάρ* dastünde. Der Gedanke ist so durchsichtig: Gott in seinem Wesen oder in seinem Wirken zu erkennen, beabsichtigt Arist. nicht, da solches nutzlos, weil unmöglich ist. Wesentlich dasselbe bietet A in freier Umformung.

§. 3. 3 Ich sage — bedränge 6: *αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι θεὸν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα* G; das allein braucht [we can only A*] man jedoch zu wissen, daß er, der alle diese Geschöpfe durch seine Vorsehung leitet, Herr und Gott und Schöpfer von Allem ist, welcher alle sichtbaren Dinge in seiner Güte geschaffen und dem Menschengeschlecht geschenkt hat. Darum ziemt sich ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen und sich unter einander zu lieben, wie sich selbst A. Auch hier ist A ausfürende Bearbeitung von S. | 6 bedränge (ܢܐܠܘܨ): kann ebenso durch betrüben, belästigen übersetzt werden: Thes. syr. 2838. Griechisch *θλίβειν* cf. *μηδένα θλῖβε* Sibyll. III, 630.

§ 4. 7 unerzeugt, ungemacht: om. G. Weiter braucht man [can we A*] so viel allein in Bezug auf Gott zu wissen, daß er von niemandem geschaffen [generated from any source A*] ist und auch selbst sich selbst nicht geschaffen hat A; letzteres nicht üble Wiedergabe

ewige Natur, one Anfang und one Ende, unsterblich, vollkommen und unbegreiflich. „Vollkommen“ aber, wie ich sagte, bedeutet dieses, daß in ihm nicht ein Mangel ist und nicht ist er irgend eines Dinges bedürftig, aber Alles ist seiner bedürftig. Und daß ich sagte, daß er „one Anfang“ sei, bedeutet, daß Alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, und was

4 (2 Makk. 14, 35).

von unerzeugt. | 1 eine ewige N. — Ende: ἄναρχον καὶ ἀΐδιον G. In sich selbst seiende Wesenheit (= αὐτογενὲς εἶδος) und unsterbliche Weisheit ist er, anfangslos und endlos A, S wird als echt durch G wie A bestätigt. | 1 unsterblich: ἀθάνατον G; unvergänglich und unsterblich A | 2 vollkommen und unbegreiflich: om. G; vollkommen A, früher, nach den zu S. 320, 7 angefürten Worten: und daß er von niemandem (oder: nicht von irgend etwas cf. A*) umfaßt (begrenzt) wird, sondern selbst Alles umfaßt. Diese Übersetzung läßt auf ἀκατάληπτος als Original raten (vgl. S. 217) | 2 vollkommen — bedürftig 4: nur ἀπροσδεῆ G; vollkommen ist er und bedürfnislos und erfüllt Aller Bedürfen. Er selbst bedarf nichts von irgend jemandem (oder: von irgend woher), sondern gibt allen Bedürftigen und erfüllt (sie) A. Auch hier ist A nur Vereinfachung des Ursprünglichen von S; wozu hatte S wol diese Erörterungen durch „bedeutet“ an das Vorhergehende schließen sollen, wenn der Text es anders hatte? „bedeutet“ wörtlich „dieses ist es“ (ܗܢܘ ܗܘ) | 5 Und daß ich — „auflösbar“ S. 322, 1: om. G; Er ist one Anfang, denn von Allem, wovon ein Anfang ist, gibt es auch ein Ende A, vgl. A*: for He is beginning of everything whatever, and is perfect. Zweifel können hier die Worte: und was etc. Z. 6 erregen; allein zu Z. 1 wurde ein Plus von A constatirt: unvergänglich. Es ist nun sehr warscheinlich, daß A unsern Satz in ein positives Wort zusammenzog und dieses dann an einen passenden Ort rückte, wie A etwa der Aussage, daß Gott von nichts umfaßt werde, auch einen anderen Platz anwies, oder jenes „bedeutet“ einfach fortließ. — Es lont hier, einen Blick zurückzuwerfen auf die Eigenschaften, welche in § 4 angefürt wurden. S. nennt: unerzeugt, ungemacht, ewige Natur one Anfang und one Ende, unsterblich, vollkommen, unbegreiflich, vollkommen = one Mangel, anfangslos = nicht auflösbar. Deutlich sind hier vier Gruppen zu unterscheiden: Gott ist nicht entstanden, Gott ist eine ewige Natur, also anfangslos etc.; Gott ist vollkommen und als solcher unbegreiflich, und die Erläuterung zu vollkommen und zu anfangslos. Gottes Wesen, seine Vollkommenheit, seine Unbegreiflichkeit fürt S auf, um sodann die Vollkommenheit wie die Anfangslosigkeit Gottes näher zu bestimmen. Es ist sehr verständlich, warum Arist. dieses tat. Gottes Anfangslosigkeit scheint zunächst gleichgiltig zu sein, daher der Schluß, daß er im

ein Ende hat, ist auflösbar. — 5. Einen Namen hat er nicht, denn Alles, was einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur. Eine Gestalt hat er nicht, auch nicht Zusammensetzung von Gliedern, denn wer diese besitzt, ist Genosse der geformten

---

entgegengesetzten Fall überhaupt vergänglich wäre. Ebenso wurde die Vollkommenheit Gottes auf den unmittelbar verständlichen Ausdruck der Bedürfnislosigkeit Gottes reducirt. — A hat diese Eigenschaften in folgender Weise aufgezält: nicht geschaffen, nicht von sich selbst geschaffen, von nichts umfaßt, in sich seiende Wesenheit, unsterbliche Weisheit, anfangslos und endlos, unvergänglich und unsterblich, vollkommen und bedürfnislos. Zunächst ist klar, daß A das, was S in Form von Erläuterungen brachte, als besondere Eigenschaft anfürt (bedürfnislos, unvergänglich vgl. oben). Wer wird nun für möglich halten, daß A hier etwa das Ursprüngliche bietet, oder wozu hätte S jene Umformung vorgenommen? Aber A hat noch weiter geändert. Auch er beginnt damit eine Entstehung Gottes in Abrede zu stellen. Daran, daß Gott unerschaffen, schien sich ihm passend *ἀκατάληπτος* (s. oben), dessen Stellung neben vollkommen er nicht verstand, zu schließen. Den Ausdruck ewige Natur zerlegte A so, daß neben der Wesenheit auch die geistige Seite (unsterbl. Weisheit, von der in Wirklichkeit, wie auch A bezeugt, erst § 6 S. 324 Z. 5 die Rede ist) zum Ausdruck kam. Daß damit einem wirklichen Mangel bei Arist. abgeholfen ist, ist zwar richtig, aber um so klarer erweist sich dadurch A als freier Übersetzer. A fur dann fort wie S, hielt es aber für passend, dem „endlos„ ein „unvergänglich“ folgen zu lassen, so die Schlußworte des Ar. benützend (vgl. oben); „unbegreiflich“ war schon oben verwertet, von „bedürfnislos“ war bereits die Rede. Punkt um Punkt begreift sich also A als Bearbeiter eines mit S übereinkommenden Urtextes. — G endlich kennt nur: *ἄναρχος*, *ἀΐδιος*, *ἀθάνατος*, *ἀπροσδεής*, d.h. G hat blos einen Auszug aus S geliefert; nur so ist die bei der Knappheit der Rede auffällige Erwänung von *ἀθάνατ.* neben *ἀΐδιος* verständlich. Er faßte die sechs ersten Aussagen von S so zusammen, daß er die Anfangslosigkeit, Ewigkeit und Unsterblichkeit Gottes beibehielt, dem schien sich alles Übrige einzufügen, außerdem behielt er nur noch die letzte Eigenschaft bei. — Hieraus folgt mit aller Deutlichkeit, 1) daß G hier abkürzende Bearbeitung ist, 2) daß S durch A wie G als ursprünglich erwiesen wird, 3) daß A Werk eines reflektirenden selbständigen Bearbeiters ist.

§ 5. 1 Einen Namen — Kreatur 2: om G; Er ist one Namen, denn Jegliches, was einen Namen trägt, ist von einem anderen gebildet und gemacht [is fashioned out of something else and created A*] A. Auch hier ist A Bearbeiter | 3 Eine Gestalt — geschaff. Dinge S. 323, 1: om. G; Farben und Formen (Gestalt) hat er nicht, denn an

(geschaffenen) Dinge. Weder ist er männlich noch weiblich, <denn in wem solches ist, der wird von Leidenschaften beherrscht>. Der Himmel umfaßt ihn nicht, sondern der Himmel und alles Sichtbare und Unsichtbare sind in ihm befaßt. —

---

welchem solches sich findet, der fällt unter Maß und Umgränzung A [unto whatsoever colour and form belong, add A*]. Auch hier sind „Farben und Formen" nur eine spätere Explicirung „der Gestalt". Die „Formen" A vertreten wol noch die „Zusammensetzung von Gliedern" S. S. 322, 4 geformte Dinge (ܓܒ̈ܝܠܐ) sind geformte, erschaffene oder erdichtete Dinge, hier etwa *δημιουργήματα*. | 1 Weder — weiblich: *ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων* G; Mannheit und Weibheit ist nicht an dieser Natur, denn an welchem solche ist, der steht unter der Herrschaft der Leidenschaften A. Die hier gegebene Begründung macht an sich durchaus den Eindruck der vielen Ausspinnungen von A. Dabei könnte es sein Bewenden haben, wenn nicht die Worte bei G es sehr nahe legten, daß hier bei S etwas ausgefallen ist. Die Behauptung, daß Gott männlich oder weiblich sei, zu negiren, kam G unnütz vor, er behielt den allgemeinen Gedanken. Daß aber nicht etwa G selbst diesen componirte, beweist A, da es sich hier eben nicht um Selbstverständliches handelt wie S. 317 Z. 11, worauf A und G unabhängig von einander verfallen konnten. Die *ἐλαττώματα* sind sicher Zusatz von G. Griechisch mag der Satz so gelautet haben: *Οὐκ ἄρσεν οὐδὲ* (ܐܦܠܐ) *θῆλύ ἐστιν, ὁ γὰρ τοιοῦτος* oder: *ἐν ᾧ γὰρ τοιαῦτα κατακυριεύεται* (cf. V, 1) *ὑπὸ τῶν παθῶν*. Was S zu der Auslassung fürte, läßt sich schwer sagen. Auch er mag die Sache für selbstverständlich angesehen und sich daher kürzer gefaßt haben | 3 der Himmel — befaßt 4: om. G; Unter dem Himmel ist er nicht umspannt, denn er überragt (wörtlich: ist jenseits des) den Himmel; und nicht ist der Himmel größer als er, weil der Himmel und alles Geschaffene von ihm umschlossen wird A, vgl. A zu § 6: alles Sichtbare und Unsichtbare überragt | 3 und 4 umfaßt, befaßt (ܡܚܕܝܢ und ܡܬܐܚܕܝܢ) = continet, continetur.

§ 6. S. 324, 1 Einen Gegner — denn er 2: om. G; Gegner und Widersacher ist ihm keiner; wenn jemand als Gegner erfunden wird, so ist ersichtlich, daß er ihm (dessen Gegner) Genosse ist (daß er seinesgleichen ist) A. Hier fügt A hinzu: „Unbeweglich ist er, unermeßlich und unaussprechlich, denn es gibt keinen Ort, von wo und wohin er bewegt werden könnte; auch wird er nicht als meßbar von (auf) irgend einer Seite umgränzt und umschlossen, denn er ist es, welcher Alles erfüllt und alles Sichtbare und Unsichtbare überragt". Ist an diesen

6. Einen Gegner hat er nicht, denn nicht ist jemand da, welcher stärker wäre denn er. Zorn und Grimm besitzt er nicht, denn nicht ist etwas da, was ihm Widerstand zu leisten vermöchte. Irrtum und Vergessen ist nicht in seiner Natur, denn ganz und gar ist er Weisheit und Erkenntnis.

Und durch ihn (in ihm) besteht Alles, [das besteht].	δι᾽ αὐτοῦ [δὲ] τὰ πάντα συνέστηκεν.
Nicht heischt er ein Opfer und Libation, auch nicht eines von den Dingen, die gesehen werden. Von niemand heischt er etwas, aber alle [Seelen] heischen von ihm.	Οὐ χρῄζει θυσίας καὶ σπονδῆς οὐδέ τινος [πάντων] τῶν φαινομένων· * * * πάντες δὲ αὐτοῦ χρῄζουσιν.

Worten etwas echt? Man könnte das bejahen, weil die Gedanken § 3—6 in S und A einander entsprochen haben. Beachtet man nun aber, daß der letzte Satz des Stückes Nachklang eines früheren Satzes bei S ist (S. 323, 4), daß A, wie wir sehen, ziemlich frei mit den Eigenschaften schaltet, so wird man urteilen, daß hier doch nur ein Einschub von A vorliegt. | 2 Zorn — Erkenntnis 5: (ἀνώτερον) ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν G, wie überall so hier verkürzend; Zorn und Erbitterung ist nicht in ihm, denn in ihm entsteht keine Verblendung, sondern er ist durchaus und ganz und gar vernünftig A. Das Zeugnis von A wird hier von G (λήθη) ergänzt. Beides zusammen macht die Ursprünglichkeit von S warscheinlich. | 6 Und durch ihn — besteht 7: deshalb hat er durch vielfältige Wunder und jegliche Güte alle Geschöpfe gegründet A. | 6 durch ihn (wörtl. in ihm): δι᾽ αὐτοῦ G. Da Col. 1, 17 ἐν steht, so ist sicherlich διά ursprünglich. Die Übersetzung eines διά durch ܒ ist auch sonst nachweisbar, z. B. 2 Timoth. 1,1, vgl. die Stellen bei Schaaf, Lex. syr. p. 52. | 6 das besteht: om. G, wol verdeutlichender Zusatz des Übersetzers | 8 nicht — χρῄζουσι 11: der Wortlaut ist von G aufbewart; fortgelassen hat G die Worte: Von niemand heischt er etwas. Die Echtheit derselben bezeugt warscheinlich die Fassung bei A: In keiner Weise sind ihm Opfer, Geschenke und Darbringungen und gar nichts von dem, was an (unter) den sichtbaren Geschöpfen ist, vonnöten. Denn alle Bedürfnisse erfüllet und befriedigt er, und one irgend Mangel zu empfinden, ist er in Herrlichkeit allezeit | 10 von den Dingen (ܡܢ ܐܝܠܝܢ): πάντων add G. Da es auch bei A fehlt, so ist es sicher Zusatz von G. | 12 Seelen: om. G. vgl. A, Zutat des Übersetzers S. — Cod. ܢܦܫ für ܢܦ̈ܫܢ | 11 χρῄζουσι wie χρῄζει 8 ist von S nicht ganz ent-

II. Da nun euch von uns über Gott gesagt ist, ***** wie vermocht hat unser Gemüt zu reden von ihm, so lasset uns nun kommen zu dem Geschlecht der Menschen, damit wir erkennen, welche von ihnen Teil an der Warheit haben, welche wir in Betreff seiner gesagt haben, und welche davon abirren.

*Τούτων οὕτως * * εἰρημένων περὶ θεοῦ, καθὼς ἐμὲ ἐχώρησε περὶ αὐτοῦ λέγειν**, ἔλθωμεν καὶ ἐπὶ τὸ ἀνθρώπινον γένος, ὅπως ἴδωμεν, τίνες αὐτῶν μετέχουσι τῆς ἀληθείας ** [καὶ τίνες τῆς πλάνης].*

---

sprechend durch ܒܥܐ (verlangen, bitten) wiedergegeben worden. Vielleicht bedingte der Vergleich mit S. 321, 3 ff. die Wal des Verbums. Vgl. zur Sache Sib. III, 390: *οὐ χρήζω θυσίης οὐ σπονδῆς ὑμετέρηφιν*.

II. § 1. Da — reden 4: bietet G den wesentlich ursprünglichen Text, wie der Vergleich mit A zeigt: Von Gott selbst [by the grace of God A*] wurde mir verliehen, weise über ihn zu reden. So gut ich vermochte [So far as I received the faculty A*], habe ich gesprochen [I will speak A*], one daß ich jedoch die volle Unerforschlichkeit seiner Grösse erreichen könnte [but by faith alone do I glorify and adore Him, add. A*]. Die Wendung *καθὼς* bis *λέγειν* bei G wird als echt erwiesen durch Übereinstimmung mit A, andererseits wird aber auch der Ausdruck „wie vermocht hat unser Gemüt“ etc. bei S durch den Vergleich mit A als ursprünglich bewärt. Der ursprüngliche Text läßt sich aus der Combination von S und G gewinnen. Dafür spricht auch Ep. ad Diogn. 1 s. S. 240 f. S erschien es zuviel und unnütz zu sein, auf Gott das Vorstehende zurückzufüren, G paßte gerade dieses zu dem rhetorischen Charakter der Rede bei ihm, dagegen erschien ihm die Bemerkung: „wie vermocht hat unser Gemüt zu reden“, trivial und zudem nicht eben passend zu den wenigen Sätzen, auf welche er c. I reducirt hat; vielleicht klingt das Ausgelassene nach in dem zu XVII, 1 mitgeteilten Satz von G | 1. euch von uns: om. GA; die Worte werden trotzdessen echt sein, weil entsprechend der Redeweise des Apologeten (cf. G XVII, 1), und leicht auszulassen | 4 *ἀνθρώπινον γένος*: Geschlecht der Menschen S; gehen wir nunmehr zu den Geschlechtern [the race A*] der Menschen über A | 7 erkennen (ܢܚܙܐ = *εἴδωμεν*): *ἴδωμεν* G; und sehen A | 7 welche — abirren 11: stimmen G und S wesentlich überein; A hat: welche sich zu den genannten Warheiten (wörtlich: zur Warheit des Gesagten), bekannt haben [who are capable of receiving the truth of these sayings A*] und welche sich in der Irre befinden. Die LA von G *τίνες* bis *ἀληθείας* ist die ursprüngliche, für die auch A spricht. A* hat aus dogmatischer Rücksicht das *μετέχουσι*

2. Dieses ist [euch] offenbar, o König, daß vier Geschlechter der Menschen in dieser Welt sind:

2. *Φανερὸν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι [τρία] γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ.*

Barbaren und Griechen, Juden und Christen.

3. Die Barbaren nun rechnen den Anfang [des] < ihres > Geschlechtes [ihrer Religion] von Kronos und von Rhea und von den übrigen ihrer Götter, 4. die Griechen aber von [Hel-

---

τῆς ἀληθείας abgeschwächt. Dieses wäre auch für S anzunehmen, wenn es nötig wäre, mit Harris (p. 36) zu übersetzen: which of them hold any part of that truth etc. Aber ܐܚܝܕܝܢ ܡܢܬܐ wird hier einfach Wiedergabe von *μετέχειν* sein sollen, wie etwa Jac. 2,1, cf. Apoc. 2,14.15: ܐܚܝܕܝܢ ܠܗܝܡܢܘܬܐ gleich *ἔχετε τὴν πίστιν* ist (vgl. noch Thesaur. Syr. 118), und wie andererseits ein Mensch ܡܢܬܗ ܕܡܘܬܐ = mortis particeps ist (Thes. Syr. 2167). S hat also nur die von G aufbewarte Vorlage wörtlich wiedergeben wollen, vgl. dazu III, 1. — Der Satz: welche S. 325, 9 — haben 10 bei S ist echt, ebenso die Fassung: und S. 325, 11 — sind, wegen Übereinstimmung mit A. Griechisch etwa: *ἣν περὶ αὐτοῦ εἴπομεν, καὶ τίνες ἀπὸ ταύτης πλανῶνται.*

§ 2. 1—3 S = G: Es ist uns kund, o Fürst, daß es vier Stämme der Menschengeschlechter [of the human race A*] gibt | 1 euch: *ἡμῖν* GA, letzteres echt | 2 vier SA; *τρία* G vgl. oben S. 179 ff. | 5 Barbaren — Christen: einige sind Barbaren und einige Griechen und andere Juden und es gibt (solche), welche Christen sind A; *ὧν εἰσὶν οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι καὶ χριστιανοί. Αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ἕλληνας καὶ Αἰγυπτίους· οὗτοι γὰρ γεγόνασιν ἀρχηγοὶ καὶ διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι τῆς τῶν πολυωνύμων θεῶν λατρείας καὶ προσκυνήσεως.* Zu G vgl. S. 181 ff. Echt ist S, beachte die feine Unterscheidung von zwei Gruppen durch „und" vgl. S. 183.

§ 3. 6 die Barbaren — Götter 8: om. G.; die Heiden und Barbaren nun leiten ihr Geschlecht von Beel ab und von Chronos, Eerra und von ihren vielen andern Göttern A. Für den „Anfang des Geschlechtes ihrer Religion" (ܪܫ ܫܪܒܬܐ ܕܕܚܠܬܗܘܢ) bei S, hat A nur die Ableitung des Geschlechtes von Baal. Angesichts des Folgenden (Z. S. 328, 3) ist dieses ursprünglich und S bietet eine naheliegenden Erwägungen entspringende Correktur.

§ 4. 8 die Griechen — bis Dionysos S. 328, 2: om. G; die Griechen aber nennen Zeus [ihren Uran, fehlt auch A*], welcher

lenos] Hellen, von welchem es heißt, daß er von [Dios] Zeus ist; von [Hellenos] Hellen aber sind geboren Aeolos und Xuthos, das übrige Hellas aber von Inachos und Phoroneus, schließ-

---

Dios ist, und leiten ihr Geschlecht von Hellenos und Xuthos, und nacheinander von Ellas, Inachos und Phoroneus (d. i. und lassen auf einander folgen E., I. und P.) und zuletzt auch von Danaos dem Ägypter und von Kadmos dem Sidonier und Dionysos dem Thebäer A. — Auch hier bietet A nur, in seiner Weise, eine Paraphrase, welche die Ursprünglichkeit von S bezeugt. Die Unformen „Hellenos" wie „Dios" (vgl. S. 198 f. 207) sowie die Verwirrung bei A werden sich aus dem griechischen Text erklären. Derselbe lautete etwa: *Οἱ μὲν βάρβαροι γενεαλογοῦνται ἀπὸ Κρόνου . . ., οἱ δὲ Ἕλληνες ἀφ' Ἕλληνος, ὃν ἐκ Διὸς λέγουσιν εἶναι*, vergl. zu letzterem Apollodor. Bibl. I, 7, 2 | von 2: ܡܢ wie S. 328, 5 = herstammen | 2 Aeol. und Xuth. s. Apollodor. Bibl. I, 7, 2 fin. | 3 Das übrige Hellas: so ist zu übersetzen, nicht aber: die übrige Familie oder Nachkommenschaft (Harris, Raabe, Schönfelder), denn, wie zuerst Nestle erkannt hat (Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 369), ist ܚܠܕܐ = Hellada, wofür sonst neben ܐܠܠܣ, die Formen ܐܠܠܕܐ oder ܗܠܕܐ, ܗܠܠܕܐ oder ܗܠܕܐ vorkommen. Die Accusativform ist jedenfalls die bräuchliche gewesen, wol der griech. Volkssprache gemäß; vgl. noch den wunderlichen Unterschied, den Bar Bahlul zwischen Hellas und Hellada gemacht hat (s. Lex. syr. ed. Duval fasc. 1 col. 327) auch eine Form wie ܦܪܘܛܘܠܝܐ (s. z. S. 335 Z. 2) | 3 Inach. und Phoron. vgl. Apollodor. Bibl. II, 1, 1. | S. 328 Z. 1 Danaos vgl. Apollod. Bibl. II, 1, 4. | Kadmos und von: Cod: ܩܕܡ ܢܩܘܡܢ sinnlos; dafür richtig Harris: ܘܡܢ ܩܕܡܘܣ. A fügt hinzu: dem Sidonier vgl. Eurip. Bacch. 164, Ovid. Metam. IV, 571 | 328, 2 und von Dionysos: dem Thebäer add. A. Es spricht A wie durch den Text, so auch durch diesen Zusatz, für das Alter von „Dionysos". Auch sonst wird neben dem Son der Semele ein *Διόνυσος ὁ Θηβαῖος* erwänt (Epiph. Ancor. 106). Dessen erinnerte sich A in der Erkenntnis, daß der Gott hier nicht gemeint sein könne. Eine Tradition, welche diesen zum Stammvater der Hellenen macht, ist mir nicht bekannt, denn daß Kadmus durch seine Tochter Semele der Großvater des Dionys. ist (Apollod. Bibl. III, 4, 2) kommt nicht in Betracht; aber auch eine solche vorausgesetzt, bliebe die Erwänung des D. gerade in diesem Zusammenhang, nach lauter Menschen, auffällig. Sollte ein Fehler in den Text gekommen sein, so wäre derselbe sehr alt, weil S wie A ihn voraussetzen. Nun aber ist man fast genötigt, aus dem Fehlen einer Notiz über die Herkunft des Kadm. neben Dan. dem „Ägypter",

lich aber von Danaos dem Ägypter und von Kadmos <dem Sidonier> [und von Dionysos].

5. Die Juden aber rechnen den Anfang ihres Geschlechtes von Abraham, welcher erzeugte den Isak, von welchem wurde geboren Jakob, welcher zwölf Söne erzeugte, die übersiedelten

---

sowie der seltenen Bezeichnung des ersteren als „Sidonier“ (s. oben), zu folgern, daß „Sidonier“ ursprünglich ist. Dann aber ergibt sich der Textfehler, nach dem wir suchen, leicht. Der ursprüngliche Text lautete: *ἀπὸ Κάδμου τοῦ Σιδονίου*; letzteres Wort wurde nun versehentlich doppelt geschrieben. Ein Abschreiber setzte dann für das erste *Σιδονίου* : *Διονύσου*. Der Text lautete somit: *ἀπὸ Κάδμου τοῦ Διονύσου Σιδονίου.* Diesen Text werden A wie S, d. h. hier die Schreiber der griech. Vorlage, gelesen haben. A half, indem er richtig *Σιδ.* zu *Καδμ.* zog und vor *Δ.* ein *καὶ* setzte und es der Umgebung gemäß durch ein *τοῦ Θηβαίου* ausstaffirte, S strich einfach das ihm unbegreifliche *Σιδ.* und verhalf dem *Διον.* durch ein *καὶ* zur selbständigen Existenz. Eine andere Möglichkeit wäre, daß der „Dionysos“ wie der „Paludus“ (IX, 7) aus einer Nachlässigkeit entstand, indem nämlich hinter Kadmus ein Abschreiber gedankenlos *καὶ ἀπὸ Δαναοῦ* schrieb, woraus dann *Διονύσου* wurde. So oder anders: „Dionys.“ wird aus dem Text zu entfernen sein |

§. 5. 3 die Juden — worden S. 329, 3: änlich A: Die Juden sodann leiten ihr Geschlecht von Abraham ab und als Abrahams Son nennen sie den Isak und als Isaks den Jakob und als Jakobs (Söne) die Zwölfe, welche aus Syrien [from Assyria A*] nach Ägypten auswanderten und von ihrem Gesetzgeber Geschlechter (Volk) der Hebräer genannt wurden; und in das Land der Verheißung gekommen, nannte man sie Geschlechter (Volk) der Juden. — In anderem Zusammenhang (c. 14) frei gestaltet G: *Οὗτοι γὰρ τοῦ Ἀβραὰμ ὄντες ἀπόγονοι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ παρῴκησαν εἰς Αἴγυπτον· ἐκεῖθεν δὲ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ* (Act. 13, 17) *διὰ Μωσέως τοῦ νομοθέτου αὐτῶν καὶ τέρασι πολλοῖς καὶ σημείοις ἐγνώρισεν αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν.* Hier ist so gut wie Alles Zutat des Dichters; als ursprünglich sind nur die Ausdrücke: *παρῴκησαν εἰς Αἴγυπτον* und *νομοθέτης* anzusehen. Von sich aus hat G dann eine kurze Übersicht über die Geschichte Israels angehängt, welche S und A fortzulassen durchaus keinen Anlaß gehabt hätten: *ἀλλὰ ἀγνώμονες καὶ αὐτοὶ φανέντες καὶ ἀχάριστοι* (so Schubart, Robinson: *ἄχρηστοι* Boissonade), *πολλάκις ἐλάτρευσαν τοῖς τῶν ἐθνῶν σεβάσμασι καὶ τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτοὺς προφήτας καὶ δικαίους ἀπέκτειναν. Εἶτα ὡς εὐδόκησεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ τῆς γῆς, ἐμπαροινήσαντες εἰς αὐτὸν προέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι τῶν Ῥωμαίων καὶ σταυρῷ κατεδίκασαν μὴ αἰδεσ-*

von Syrien nach Ägypten. Und dort wurden sieGeschlecht der Hebräer genannt von dem, welcher ihr Gesetz gab. Schließlich aber sind sie Juden genannt worden.

6. Die Christen nun |rechnen den Anfang ihrer Religion| von Jesus dem Messias. Und dieser |wird genannt| der Son Gottes des Höchsten, und es heißt, daß ‹er› herabgekommen ist [Gott] in ‹heiligem Geist› vom Himmel.

6. *Οἱ δὲ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ [τοῦ κυρίου] Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται, * * ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς.*

9. Joh. 3, 13; 6, 38. 42.

θέντες τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ καὶ τὰ ἀναρίθμητα θαύματα, ἅπερ ἐν αὐτοῖς εἰργάσατο καὶ ἀπώλοντο τῇ ἰδίᾳ παρανομίᾳ, vgl. dazu G col. 909. 912. 913 f.

§ 6. 4 die — *Χριστοῦ* 6: Die Christen aber leiten ihr Geschlecht von dem Herrn Jesus Christus A. — Hiedurch ist erwiesen, daß *γενεαλογοῦνται* ursprünglich ist und S hier wie § 3 corrigirt hat. Der Gedanke, daß Christus Stammvater der Christen ist, steht keineswegs vereinzelt da, vgl. 2 Clem. 1, 4; Justin Dial. 123. 138 Otto p. 444. 486; Acta Justini 4 p. 274 Otto; Clem. Al. quis div. salv. 23; Sibyll. VIII, 484; Clem. Hom. III, 19, s. auch Celsus b. Orig. c. Cels. I, 26; Hilar. in Bibl. Casinens. I, 2. 64. 66. Trotz des Zusammenstimmens von GA wird *τοῦ κυρίου* zu streichen sein, weil die Auslassung bei S weniger verständlich ist, als die Hinzufügung durch A wie G. | 6 und dieser — *ἁγίῳ* 10: Derselbe ist der Son des hocherhabenen Gottes, welcher (der Son) durch den heil. Geist offenbart worden ist A. Soviel ist durch dieses Zeugnis klar erwiesen, daß die Worte *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ursprünglich zum Text gehören, und daß S sie entfernt hat. Ebenso sicher scheint mir, *ὁμολογεῖται* in G zu sein, vgl. dazu die dem Arist. beigelegte Homilie: „den waren Glauben an den Herrn Jesus Christus bekennt" (theol. Quartalschr. 1880, S. 121, auf derselben Seite noch zweimal; ebenso S. 120: „aber wir bekennen den waren Gott als gekreuzigt im Fleisch"). A setzte dafür einfach „ist". S wälte die Übersetzung: ܡܫܠܡܗ (genannt). Die Frage, ob *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* zum Folgenden oder zum Vorhergehenden gehört, kann erst im Folgenden beantwortet werden | 8 und es heißt: om. GA, und zwar, weil der Ausdruck unnütz und bedenklich erschien, vgl. S. 283 | *ὁμολογεῖται*: om. V 102 | 9 Herabgekommen — Son Gottes S. 331 Z. 2: Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich [and was manifested A*] in der mensch-

lichen Natur als der Son Gottes A; Frei G: *ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων· καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς, ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως, σάρκα ἀνέλαβεν.* Auch hier ist deutlich ersichtlich, daß S treue Übersetzung und daher Grundlage von AG ist. A übersetzt frei, G gestaltet seinen Text ganz frei mit Beibehaltung einiger Ausdrücke der Vorlage. Daher *παρθένος ἁγία* und *ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως*, welche Ausdrücke der Verf. der Barlaamgesch. auch anderwärts braucht (Migne 96, 1028 C, vgl. 1029 A. 913 A. *φθορὰ καὶ σπορά* Clem. Paed. I, 6 p. 125 Potter). — Nun fehlt aber sowol bei G als A jede Analogie zu „Gott" (Z. 10). Sollte S hier einfach einen Zusatz gemacht haben? Beachtet man, daß S allein das *ἐν πεύματι ἁγ.* des unmittelbar Vorgehenden (S. 329 Z. 8) nicht hatte, was sehr auffällig ist, so ergibt sich folgende Erklärung. A wie G zogen diese Worte zum Vorhergehenden, nachdem sie ein *καὶ λέγεται* ausgelassen hatten und dachten an ein Bekennen im heil. Geist (vgl. z. B. Matth. 22, 43). S hat die Worte mit dem folgenden *ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς* verbunden, es aber dann für sicherer gehalten, die vielleicht dogmatisch miszuverstehenden Worte durch „Gott", inhaltlich richtig, wiederzugeben. Für diese Verbindung spricht auch A: „welcher durch den heil. Geist offenbart worden ist". *Ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς* hat Arist. von Christus geschrieben. Der präexistente Christus wird auch sonst als *πνεῦμα* und auch *ἅγιον πνεῦμα* bezeichnet (z. B. Hermas Sim. IX, 1, 1 *τὸ πν. τὸ ἅγιον*, nicht hieher gehört m. E. Sim. V; Tatian Orat. 7 init.; II Clem. 9, 5; Theophil. ad Autol. II, 10, vgl. Athenag. Suppl. 10; Iren. adv. haer. V, 1, 2; Tertull. Apol. 21; adv. Prax. 8. 26; adv. Hermog. 18; de orat. 1; Hippol. c. Noët. 16. Auch Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 69. 72. 73. 78. 79; Marcion pflegte Christum spiritus salutaris zu nennen). Natürlich ist dabei nicht an „een nederdaling des Zoons uit den hemel, waarbij de heilige geest als voertuig dient" (van Manen in Theol. Tijdschr. 1893 S. 25) zu denken. *Ἐν πνεῦματι ἁγίῳ* etc. entspricht sprachlich genau dem *ἐν ᾧ . . . πορευθεὶς* 1 Petr. 3, 19. In pneumatischem Zustand, als ein heiliges Geistwesen, ist also Christus herabgekommen, um von Maria Fleisch anzunehmen. Man kann hier auf den Gedanken verfallen, ob nicht etwa Arist. blos *ἐν πνεύματι* geschrieben hat und *ἁγίῳ* ein Zusatz von G ist; allein letzteres wird auch durch A bezeugt, ist also echt. Da Arist. die betr. Wörter artikellos braucht, so ist seine Rede immerhin ebenso wenig misverständlich, als die citirte Wendung des Hermas es durch den auf bestimmt Vorliegendes verweisenden Artikel ist. Der originelle Ausdruck „es wonte in eines Menschen Tochter der Son Gottes" ist fraglos echt. Griechisch dürfte der ganze Satz etwa gelautet haben: *Καὶ λέγεται, ὅτι ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς ἐκ παρθένου Ἑβραΐκῆς* (vgl. hiezu das Frg. bei Harris p. 34) *ἀνέλαβε σάρκα καὶ ἐνεδύσατο· καὶ κατῴκησεν ἐν θυγατρὶ ἀνθρώπου ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.*

und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch; und es wonte in eines Menschen Tochter der Son Gottes. ? 7. Dieses ist von dem < bei ihnen so genannten > Evangelium, welches vor kurzer Zeit [gesprochen wurde bei ihnen, da es] gepredigt wurde, gelehrt; von welchem auch ihr, wenn ihr es lest, er-

---

§ 7. 3 Dieses — ihm ist S. 332, 1: Er hat [who sought to win A*] in seiner Güte, welche die frohe Botschaft brachte, die ganze Welt durch seine lebenschaffende Predigt gewonnen A; G bietet als Parallele nur die etwas später folgenden Worte: *ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς ἁγίας γραφῆς ἔξεστί σοι γνῶναι, βασιλεῦ, ἐὰν ἐντύχῃς.* Die unterstrichenen Worte werden wirklich von Arist. gebraucht sein. Die Frage ist nun aber, wie Arist. das Evangelium bezeichnet hat. S bietet „das Evangelium" (ܣܒܪܬܐ). A bezeugt blos den Umstand, daß von einer „Predigt" die Rede gewesen ist, gibt aber im Übrigen dem Gedanken eine ganz andere Wendung. G bietet: *ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς ἁγίας γραφῆς.* Nun ist klar, daß die Ausdrucksweise bei S auffällig ist. Es ist doch unerlaubter Pleonasmus, von dem Evangelium zu reden, welches gesprochen wurde, da es gepredigt wurde. Wozu dem Kaiser diese umständliche Betrachtung vortragen? Dazu kommt, daß andererseits die Worte bei G einen viel zu originellen und altertümlichen Eindruck machen, als daß sie von G frei erfunden sein könnten. Der Verf. des Romans selbst, bezeichnet das Evangelium mit ganz anderen Titeln, z. B. *διὰ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων* (922 C), *ἐν τούτῳ οὖν τῷ θειοτάτῳ εὐαγγελίῳ* (924 A), auch *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (989 C) oder *τὸ θεῖον εὐαγγέλιον* (1025 D). Dazu kommt, daß Justin sich in ganz änlicher Weise wie G. ausgedrückt hat: *ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ* (Dial. 10 p. 38 C, Otto),.. *ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* (Apol. I, 6 p. 182). Dieses beides nötigt die wesentliche Echtheit des Ausdruckes bei G anzuerkennen; *ἁγίας* ist selbstverständlich Zusatz von G. S misverstand: *καλουμένης*, und so kam es zu jenem Pleonasmus: gesprochen, gepredigt (Z. 4 f.). Ferner konnte nun S das „vor kurzer Zeit" mit „gesprochen wurde" verbinden. Dieses wäre noch einfacher erklärt, wenn Arist. wie Justin *λέγεσθαι* brauchte. Unmöglich ist dieses nicht, denn genau so wie G schreibt, kann Arist. onehin nicht geschrieben haben. Arist. hat nämlich die Aussage vom Gepredigtwerden hier angeschlossen, wie aus SA sicher folgt. Dann hat er nicht *εὐαγγελικὴ γραφή*, sondern blos *εὐαγγέλιον* schreiben können. G hat auch durch seine Ausdrucksweise markiren wollen, daß die Schriften, nicht das Evangelium im Sinn der Heilsbotschaft, gemeint sind. Hat er diese Änderung vorgenommen, so darf ihm auch zugetraut werden, daß er ein immerhin (wie S zeigt) misverständliches *λέγεσθαι* in *καλεῖσθαι* umwandelte. *Τὸ εὐαγγέλιον* nennt Arist. die ev.

kennen werdet die Kraft, welche über ihm ist. 8. Dieser Jesus nun wurde aus dem Geschlecht der Hebräer geboren.
Er hatte aber zwölf Jünger, Οὗτος δώδεκα ἔσχε μαθητάς.

Botschaft, die nunmehr in Schriften fixirt ist. Letzteres eine Bezeichnung, die noch zu Irenäus und Hippolyts Zeit die übliche war (vgl. Didache 8, 2; 15, 3. 4; Ignat. Philad. 8, 2; 5, 1; Smyrn. 7, 2; 2 Clem. 8, 5; Justin Dial. 10. 18. 100; de resurr. 10; Theophil. ad Autol. III, 14; Polycrat. b. Eus. h. e. V, 24, 6; Stellen aus Iren. Hippol. etc. s. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons I, 162 f.) Die Behauptung, dieses Buch sei nicht mit unseren kanonischen Evangelien identisch (van Manen in Theol. Tijdschr. 1893, S. 53) kann, bis der Versuch, sie zu begründen, gemacht wurde, auf sich beruhen. Wollte man dieses etwa aus der Verbindung von Auferstehung und Himmelfart schließen, indem zwischen beiden kein „tijdsverloop van eenige beteekenis“ nach Meinung des Arist. und seines Ev. gelegen habe (a. a. O. S. 28), so wird dawider die Erinnerung an Röm. 8, 34; Ephes. 1, 20; 2, 6; Kol. 3, 1 sowie an das Taufbekenntnis genügen. Nach allem dem hieß die Stelle griechisch: *Ταῦτα ἀπὸ* (oder *ἐκ*) *τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου* (oder: *λεγομένου*) *εὐαγγελίου, ὀλίγον ἔμπροσθεν κηρυχθέντος, διδάσκεται.* Ich übersetze ܡܢ durch *ἀπό* oder *ἐκ*, nicht durch *ὑπό* wegen der Verbindung mit dem Particip (vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. § 249 D), dann aber auch des Gedankens wegen. Daß diese Lehre ihren Ausgang am Ev. hat, will Ar. sagen. Es ist ein Gedanke, wie ihn das *ἀπό* 1 Cor. 11, 23; Jac. 1, 13; Clem. 42, 1 bezeichnet. A hat, wie jetzt klar, den Text ganz verändert (Änliches bei G im Anschluß an die S. 330, 1 ff. mitgeteilte Stelle: *καὶ ἀνεφάνη ἀνθρώποις, ὅπως ἐκ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτοὺς ἀνακαλέσηται*). Aber schon der Umstand, daß erst nach dem fraglichen Satz die Geburt Christi berichtet wird, erweist die Fälschung bei A. Der Satz bei S soll für die wunderbare Tatsache der Gottheit Christi die Quelle anfüren, sowie die Bedeutung der letzteren betonen. G hielt es für passender, nach Erwänung der übrigen Tatsachen des Lebens Jesu, auf die Quelle aufmerksam zu machen. Aber wie viel lebensvoller und origineller ist die Stellung des Satzes bei S.

§ 8. 1 Dieser — geboren 2: om. G; Er war es, der dem Fleische nach aus dem Geschlecht der Hebräer; aus der Gottesgebärerin, der Jungfrau Mariam geboren worden A | 3 Er — würde S. 333, 1: S mit einem zufällig erhaltenen Bruchstück bei G, auch die Wendung *καὶ τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν* gibt wenigstens zwei Ausdrücke des Arist., wir haben sie unterstrichen. ܡܕܒܪܢܘܬܐ = *οἰκονομία*, wie oben S. 319 Z. 8, hier am passendsten durch „Werk“ wiederzugeben (cf. Just. Dial. 103 p. 368 extr.; Clem. Strom. II, 5 p. 439 ff., vgl. Hilgen-

damit seine Ökonomie in etwas vollendet würde. Dieser wurde von den Juden durchbort [und starb und wurde begraben], und sie sagen,

---

feld in Ztschr. f. wiss. Th. 1874 S. 465 ff.). Das dabei stehende ܡܕܡ (etwas oder τὶς) ist nicht recht verständlich. Harris (p. 55) vermutet eine Verschreibung für *θαυμαστὴν* bei G. Las das Original etwa ܡܕܡܪܢܝܬܐ (mirabilis), so wäre dies Verfahren ja wol erklärlich. Lieber aber möchte ich eine wörtliche Übersetzung des Originals annehmen. Dasselbe lautete etwa: *ἵνα ἡ οἰκονομία αὐτοῦ τελεσθῇ τι*. Nicht sollen die Jünger Christi Werke überhaupt zu Ende füren, sondern es blos zu dem hienieden erreichbaren relativen Abschluß bringen. Zu diesem Gebrauch von *τὶ* s. Passow Wörterb. III, 1911[b]. — Er wälte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine heilsmittlerische, lichtspendende Warheit, add. A; erhebt sich nicht über die sonstigen Ausfürungen von A | 1 Dieser — begraben 2: Und gekreuzigt, wurde er mit Nägeln durchbort [and was nailed on the cross A*] von den Juden A; *διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο ἑκουσίᾳ βουλῇ κατ' οἰκονομίαν μεγάλην* G. Die Worte bei G sind schon deshalb verdächtig, weil sowol *ἑκουσίᾳ βουλῇ* als *γεύσασθαι θανάτου* auch sonst vom Verf. der Barlaamgesch. gebrauchte Ausdrücke sind (s. 913 D, cf. 1048 A; und 1029 B) vgl. aber auch *τῇ βουλῇ αὐτοῦ* von der Menschwerdung, Justin Ap. I, 23 p. 72. — SA machen es unzweifelhaft, daß das Original von einem *σταυροῦσθαι* überhaupt nicht geredet hat, sondern nur ein Durchbortwerden erwänte. S braucht nicht die üblichen Ausdrücke für kreuzigen (ܨܠܒ ܙܩܦ), sondern ܐܬܕܩܪ, das Joh. 19, 39; Offenbarung 1, 7 (vgl. Sach. 12, 10; Jud. 9, 54; Jes. 13, 15; 14, 19) zur Übersetzung von *ἐξεκέντησαν*, Act. 12, 7 von *πατάξας*, dient. A hat „gekreuzigt" nur im Particip, und hat in seiner Weise ergänzend, zum Verbum finitum „durchbort": „mit Nägeln" hinzugefügt. Wertlos ist aber der Text von G. Dann bot das griechische Original: *Οὗτος δὲ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐξεκεντήθη*. Dieses Verbum im Sinn des Ermordens z. B. Num. 22, 29; Jud. 9, 54; 2 Makk. 12, 6. Wie hier, so werden auch in der dem Arist. beigelegten Homilie die Juden für die Mörder Christi angesehen, s. Theol. Quartalschr. 1880, S. 117. 120 („der den Herrn mordenden Juden"), ebenso z. B. Act. 2, 36; 4, 10; 3, 15; 5, 30; 7, 52; 1 Thess. 2, 15, bes. auch im Petrusevangelium (c. 1. 7. 11), Justin. Ap. I, 35 (*σταυρωθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων*). Dial. 16. 93. 136; Hippol. de Christo et Antichr. 58; c. Noet. 18; Const. ap. II, 60; Epiphan. Ancorat. 116. — Die Worte von S „und starb und wurde begraben" haben bei A keine Stütze, ebenso wenig bei G (vgl. dagegen des Romanschreibers eigene Worte 1029 B). Weshalb A sie hätte fortlassen sollen, ist

daß er nach drei Tagen [erstanden] und emporgefaren ist zum Himmel.	μετὰ [δὲ] τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν.
Und dann gingen diese zwölf Jünger in die [bekannten] Teile der Welt und lehrten über seine Majestät	* * * * * * * ἐξῆλθον εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης καὶ ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλωσύνην.

in aller Demut und Bescheidenheit. Und deswegen werden

---

schlechterdings unerfindlich, wol aber begreift es sich, daß S, indem er das ἐξεκεντήθη des Originals beibehielt, beide Wörter nach der christlichen Ausdrucksweise hinzufügte, wie änlich A „gekreuzigt" von sich aus beifügte. Ein christlicher Autor späterer Zeit vermißte hier etwas, für den Kaiser war das bloße Faktum genug. | S. 333, 3 und sie sagen (ܘܐܡܪܝܢ): om. AG; trotzdessen sicherlich echt. Der Autor hält eben sorgfältig die objektive Weise der Berichterstattung ein, vgl. S. 283 | 1 daß er — ἀνῆλθεν 2: SG; und auferstanden von den Toten, fur er zum Himmel auf A. Trotz der Übereinstimmung von SA, ist ἀνεβίω jedenfalls ursprünglich (vgl. ἀναβιώσας II Clem. 19, 4 und Plat. Rep. p. 614 B. Phaed. 72 C. Hipp. maj. 281 D; ἀναβίωσις 2 Makk. 7, 9). Dem Kaiser gegenüber war das unverfänglicher und deutlicher geredet als das ἀναστάς der Glaubensregel; δέ bei G natürlich zu streichen. Der Text der Stelle fing etwa so an: καὶ λέγουσιν αὐτὸν ὅτι μετὰ τρεῖς ἡμ. ἀνεβίω etc. | 4 und dann — bekannt sind S. 335, 2: Er sandte die Apostel in die ganze Welt und unterrichtete alle durch göttliche und hoher Weisheit volle Wunder. Ihre Predigt treibt Blüten und Früchte bis heute und ruft die ganze Welt zur Erleuchtung auf [to receive the light A*] A; οἳ (sc. μαθηταί) μετὰ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἄνοδον αὐτοῦ ἐξῆλθον etc., s. Z. 4f. oben, darauf nach Z. 7: καθάπερ εἷς ἐξ αὐτῶν τὰς καθ' ἡμᾶς περιῆλθε χώρας, τὸ δόγμα κηρύττων τῆς ἀληθείας. ὅθεν οἱ εἰσέτι διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν καλοῦνται χριστιανοί G. — Auch hier ist die Darstellung von S durch Klarheit, Ebenmäßigkeit und Einfachheit AG überlegen. G trägt überdem durch die Bezugnahme auf Thomas (cf. 864 A) deutlich den Stempel der Dichtung an sich. Die von uns unterstrichenen Worte werden dem Text des Arist. angehört haben; ἐπαρχίαι τῆς οἰκουμένης ist gut übersetzt durch: ܡܕܝ̈ܢܬܐ ܝ̈ܕܝܥܬܐ ܕܥܠܡܐ, und „bekannte" ist daher nicht dem griech. Text einzufügen; ebenso μεγαλωσύνη = ܪܒܘܬܐ. Die Phrase διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ ist, als von AS ununterstützt, nicht Eigentum des Arist. Dagegen ist κήρυγμα das Original für ܟܪܘܙܘܬܐ. Bescheidenheit Z. 8 (ܡܟܝܟܘܬܐ). A hat wieder den Text durch freie

auch diejenigen, die heute dieser Verkündigung glauben, Christen genannt, welche allgemein bekannt sind.

9. Es sind also vier Geschlechter der Menschen, wie ich vorher gesagt habe: Barbaren und Griechen, Juden und Christen.

[10. Gott nun dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde.]

Ausschmückungen verändert 2 welche etc. ܕܐܝܠܝܗܘܢ ܛܒ̈ܝܒܐ. Die nächstliegende Übersetzung ist die oben mitgeteilte, welche auch Harris, Raabe, Schönfelder haben: „welche allgemein bekannt sind" (vgl. Thes. syr. 1423). Gegen dieselbe hat Nestle Widerspruch erhoben (Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, S. 370) und die Übersetzung: *Χριστιανοί* d.h. *χρηστοί* vorgeschlagen. Es träte hier dann zum ersten Mal diese in kirchlichen Kreisen beliebte Etymologie auf (vgl. z. B. Just. Ap. I, 4; Theophil. ad Autol. I, 1; Clem. Strom. II, 4 p. 438). Nestle beruft sich auf Bar Bahlul col. 921 l. 6 (cf. 918 extr.), Thes. syr. 1815 (vgl. 1821). Hier wird ܟܪܣܛܘܛܝܬܐ und ܟܪܝܣܛܘܛܐ erklärt durch ܛܒܘܬܐ. Allein ich sehe nicht, daß sich hieraus der Satz Nestle's, „daß syr. טביב griech. *χρηστός* entsprechen kann" erweisen läßt. Der Lexikograph sagt doch nur, daß *χρηστότης* (resp. *χρηστότητα* Thes. 1815) = bonitas sei. Es ist also nicht erwiesen und, soweit ich sehe, auch nicht zu erweisen, daß טביב = *χρηστός* ist. Ergäbe sich also kein Sinn bei der Lesart der Hs., so müßte etwa ܛܒ̈ܐ gelesen werden (vgl. Hex. Hes. 28, 13; Röm. 3, 12). Allein dieses ist doch nicht veranlaßt. Arist. schrieb *ὅθεν* (so ist S. 334 Z. 8 für „und deswegen" nach G zu lesen) *καὶ οἱ εἰσέτι πιστεύοντες τῷ κηρύγματι τούτῳ καλοῦνται χριστιανοί, οἳ περιβόητοί εἰσιν.* Weil die Jünger in alle Welt die Predigt von Christo getragen haben, werden noch heute die Gläubigen nach Christo genannt, und zwar sind das allgemein bekannte Leute. Es ist ein vortrefflicher Zusammenhang, der sich so ergibt, und man würde das letzte Glied innerhalb desselben ungern missen. Dann aber wird es bei dem überlieferten Text und der vorgetragenen Deutung desselben sein Bewenden haben. Übrigens teilt mir Nestle brieflich mit, daß er meiner Erklärung zustimme und die oben mitgeteilte zurückziehe. — Vgl. zum Ganzen Mtth. 28, 19 f. 1 Cl. 42, 3 f. Justin Dial. 53 p. 180. 182 Otto.

§ 9. 3 Es sind — Christen 4: om. G; dieses sind die vier Geschlechter, welche wir dir vor Augen gestellt haben, o Fürst: die Barbaren die Griechen, die Juden und die Christen A. Die Gliederung der vier bei S wie oben S. 326, 5.

§ 10. 5 Gott — Erde 6: om. G; dem Göttlichen eignet das Geistige, den Engeln [and to angels A*] das Feurige, den Dämonen

III. Lasset uns denn anfangen von den Barbaren und der Reihe nach kommen zu den übrigen Völkern,

auf daß wir erkennen, welche von ihnen die Warheit haben hinsichtlich Gottes und welche [von ihnen] den Irrtum.

** Ἴδωμεν [οὖν] τίνες τούτων μετέχουσι τῆς ἀληθείας ** καὶ τίνες τῆς πλάνης.

2. Die Barbaren nun, da sie nicht erkannt haben Gott, irrten mit den Elementen und fingen an zu dienen erschaffenen Dingen an Stelle ihres Schöpfers; und [um deswillen] machten sie Bilder, und schlossen sie in Tempel ein und, siehe, sie beten sie an * * *

2. Οἱ μὲν γὰρ [Χαλδαῖοι], μὴ εἰδότες θεὸν, ἐπλανήθησαν ὀπίσω τῶν στοιχείων καὶ ἤρξαντο σέβεσθαι τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίσαντα αὐτούς· ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες ..... καὶ συγκλείσαντες ναοῖς προσκυνοῦσι, θεοὺς καλοῦντες, οὓς καὶ τηροῦσιν

10—12. Röm. 1, 25.

[and to devils A*] das Wässerige und dem Menschengeschlecht die Erde A. Über diese jedenfalls nicht hieher gehörenden Worte s. S. 202 f. Anm. Hier bricht A ab.

III. § 1. 1 Lasset — Völkern 2: om. G. Die wenigen Worte auf die G c. II reducirt hat, brachten es mit sich, daß er diese einleitende Phrase strich | 3 auf daß: om. G | 3 erkennen: ἴδωμεν G vgl. S. 325, 5. 7 | 5 hinsichtlich Gottes: om. G wie S. 325 Z. 9, wol als zu speziell | 6 von ihnen: om. G, nur durch die Umständlichkeit des syrischen Ausdruckes hereingekommen.

§ 2. 7 Die Barbaren — Schöpfers 12: stimmen SG überein. Unzweifelhaft hat G den Wortlaut treu bewart. Χαλδαῖοι an Stelle von βάρβαροι entspringt der veränderten Einteilung, s. S. 184; κτίσις Z. 10 ist, wie in der Pesch. Röm. 1, 25 durch ܒܪܝ̈ܬܐ gegeben; für κτίσαντα αὐτούς hat S wie Pesch. das Fem.: ܒܪܘܝܗܝܢ, αὐτούς fehlt im griech. NT. | 12 und um deswillen: ὧν G; ܡܛܠܬܗ ܕܗܠܝܢ wol nur spontaner Zusatz von S 13 Bilder: τινὰ add. G. Weiter fügt G von sich aus bei: ὠνόμασαν, ἐκτύπωμα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων ἢ φωστήρων | 15 beten sie an: θεοὺς καλοῦντες add. G. Dieser Zusatz ist ursprünglich, S ließ ihn als belanglos und selbstverständlich fallen (vgl. aber Ep. ad Diogn. 2, 5) | 15 siehe: om. G | 15 beten an: im Syr. Particip | S. 337, 1 sie bewachend (Particip mit ܒ im Syr.)

sie bewachend mit großer Sorgfalt, damit [ihre Götter] nicht von Räubern gestolen würden. Und [die Barbaren] ‹ sie › begriffen nicht, daß alles, was bewacht, größer ist denn das, was bewacht wird, und jeder, der erschafft, größer denn das, das erschaffen wird. Wenn nun ihre Götter schwach sind zur Errettung ihrer selbst, wie werden sie den Menschen Errettung bringen? Einen großen Irrtum also haben die Barbaren geirrt, indem sie tote Bilder anbeteten, welche [für sie] one Nutzen sind.

ἀσφαλῶς, ἵνα μὴ κλαπῶσιν ὑπὸ λῃστῶν· καὶ οὐ συνῆκαν ὅτι πᾶν τὸ τηροῦν μεῖζον τοῦ τηρουμένου ἐστί, καὶ ὁ ποιῶν μείζων ἐστὶ τοῦ ποιουμένου. Εἰ γὰρ ἀδυνατοῦσι οἱ θεοὶ αὐτῶν περὶ τῆς ἰδίας σωτηρίας, πῶς ἄλλοις σωτηρίαν χαρίσονται; Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ [Χαλδαῖοι], σεβόμενοι ἀγάλματα νεκρὰ καὶ ἀνωφελῆ.

3. Und es geschieht mir, daß ich staune, o König, in Betreff ihrer Philosophen, daß auch sie also geirrt haben und haben Götter genannt die Bilder, welche gemacht worden zu Ehren der Elemente und nicht haben die Weisen

3. *Καὶ θαυμάζειν μοι ἐπέρχεται, ὦ βασιλεῦ, πῶς οἱ [λεγόμενοι] φιλόσοφοι αὐτῶν*

1—3 Ep. Jerem. 18.

οὓς καὶ G, vermutlich echt | 1 mit großer Sorgfalt: ἀσφαλῶς G | 2 ihre Götter: om. G., wol nur zur Verdeutlichung beigefügt | 4 die Barbaren: om. G; wol nur zur Verdeutlichung hinzugesetzt | 10 nun (ܗܟܝܠ): γὰρ G | 13 bringen: χαρίσονται G echt | 15 Barbaren: Χαλδαῖοι G | 17 für sie: om. G, in Übereinstimmung mit dem Original.

§ 3. 18 Und es geschieht mir, wörtlich: und es kommt mir = ἐπέρχεται G | 19 in Betreff ihrer Philosophen: πῶς οἱ λεγόμενοι φιλόσοφοι αὐτῶν G. πῶς wol echt; λεγόμενοι dagegen wird für unecht anzusehen sein. Arist. selbst hätte so schreiben können, aber S hatte keinen Grund, es fortzulassen: wol aber lag für G ein Grund vor, es einzuschieben, da er gern das Christentum als die „ware Philosophie" verherrlicht (922 D. 993 D. 1017 D) | 21 daß — Elemente 22: om. G, vgl. aber zu S. 336 Z 13. | 22 gemacht worden: Cod. ܐܬܥܒܕ für ܐܬܥܒܕܘ, indem das stumme ܘ, wie auch sonst in Hss., ausgelassen wurde (vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. S. 34). Ebenso S. 338 Z. 12 | 22 und

begriffen, daß auch diese Elemente vergänglich und auflösbar sind.

*οὐδ' ὅλως συνῆκαν, ὅτι καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα φθαρτά * * ἐστι.*

Denn wenn ein kleiner Teil von einem Element aufgelöst oder vernichtet wird, so ist das Ganze aufgelöst oder vernichtet. Wenn nun diese Elemente aufgelöst und vernichtet werden und gezwungen werden, sich einem Anderen zu unterwerfen,

*Εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα * * φθαρτά ἐστι καὶ ὑποτασσόμενα κατά ἀνάγκην,*

das fester ist denn sie, und nicht in ihrer Natur Götter sind, wie nennt man denn die Bilder, welche ihnen zu Ehren gemacht wurden, Gott? 4. Groß ist also der Irrtum, welchen ihre Philosophen über ihre Anhänger gebracht haben.

IV. Wenden wir uns nun, o König, den Elementen selbst zu, um hinsichtlich derselben

Ἔλθωμεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, ἐπ' αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ὅπως ἀποδείξωμεν περὶ αὐτῶν, ὅτι οὐκ

---

nicht (ܘܠܐ): *οὐδ' ὅλως* G, wol echt | 2 und auflösbar: om. G ܡܬܫܪܝܢܐ ist *φθαρτά*; für ܡܬܚܒܠܝܢ wird das Original vielleicht *καταλύτεα* (vgl. Hebr. 7, 16), oder wol *διαλυτά* (Athenagor. Suppl. 20 init. Plat. Tim. 57 B. Phaed. 80 B. Stob. Florileg. I, 61 ed. Wachsmuth I, 274 l. 27. 276, 15. 20), oder *λυόμενα* (vgl. 2 Petr. 3, 11) gehabt haben. Das Wort hinzuzufügen, war durchaus unveranlaßt, die Fortlassung neben dem umfassenden *φθαρτά* sehr verständlich | 4 denn — vernichtet 5: om. G. „Aufgelöst oder vernichtet“ = *διαλύεται ἢ φθείρεται* (ܡܬܫܪܐ ܐܘ ܡܬܚܒܠܐ) | 6 aufgelöst und: om. G | 8 gezwungen werden etc., wird im Griechischen im ursprünglichen Wortlaut vorliegen | 9 einem Anderen: om. G. ist ursprünglich, da durch das Folgende erfordert | 10 das fester — Gott 12: *πῶς εἰσὶ θεοί; Εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ θεοί, πῶς τὰ ἀγάλματα, ἃ γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν, θεοὶ ὑπάρχουσιν;* G. Der Wortlaut ist verändert, die Wörter fast durchweg beibehalten. Arist. schrieb etwa: *Εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα φθαρτά ἐστι καὶ ὑποτασσόμενα κατὰ ἀνάγκην ἄλλῳ τινὶ σκληροτέρῳ* (so ܩܫܐ Mtth. 25, 24; Joh. 6, 60) oder *ἰσχυροτέρῳ* (so Mtth. 14, 30) *αὐτῶν, οὐδὲ φύσει θεοὶ ὑπάρχουσι* (Plur. vgl. S. 339 Z. 1)· *πῶς τὰ ἀγάλματα, ἃ γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν, θεοὺς καλοῦσιν;*

§ 4. 12 Groß — haben 13: om. G. Die Echtheit des Satzes ist zweifellos.

IV. § 1. 14 Wenden: *ἔλθωμεν* G. Ursprünglich, von S one Absicht verändert, one daß die LA *ἐπανέλθωμεν* anzunehmen nötig wäre

zu zeigen, daß sie nicht Götter sind, sondern [eine vergängliche und veränderliche Kreatur], welche ist nach dem Bilde des Menschen, Gott aber ist unvergänglich und unveränderlich und unsichtbar, wärend er selbst Alles sieht und wandelt und verwandelt.

εἰσὶ θεοὶ ἀλλὰ φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα

. . . .

[*Ὅς*] *ἐστιν ἄφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος· αὐτὸς δὲ πάντα ὁρᾷ καὶ* [*καθὼς βούλεται*] *ἀλλοιοῖ καὶ μεταβάλλει.*

2. Die nun, welche hinsichtlich der Erde meinen, daß sie Gott sei, haben alsbald geirrt,

2. *Οἱ* [*δὲ*] *νομίζοντες τὴν γῆν εἶναι* [*θεὰν*] * * *ἐπλανήθησαν.*

da sie zerschnitten wird und bepflanzt und durchgraben wird und da sie empfängt den Unflat des Schmutzes von Menschen und wilden und zamen Tieren, und zu Zeiten wird sie nutzlos,

5. Röm. 1, 23.

(gegen Robinson S. 57). | 4 Kreatur (ܒܪܝܬܐ): om. G; von S nur zur Verdeutlichung hinzugefügt | 5 nach dem Bilde des Menschen (ܒܕܡܘܬܗ ܕܒܪܢܫܐ): om. G. Dafür hat G: *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως θεοῦ*. Auch hier ist der schlichtere Ausdruck von S jedenfalls der ursprüngliche, er lautete wol *ἐν ὁμοιώματι* (Röm. 1, 23) oder *καθ' ὁμοίωσιν* (vgl. Genes. 1, 27) *τοῦ ἀνθρώπου*. G verstand die Meinung offenbar nicht. | 9 sieht und: *καθὼς βούλεται* add. G. | 7 *μεταβάλλει*: *τί οὖν λέγω περὶ τῶν στοιχείων;* add. G. — Hier schiebt G den Abschnitt über den Himmel ein (vgl. S. 176): *Οἱ νομίζοντες τὸν οὐρανὸν εἶναι θεὸν πλανῶνται. Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν τρεπόμενον καὶ κατὰ ἀνάγκην κινούμενον καὶ ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται. Κόσμος δὲ κατασκευή ἐστι τινὸς τεχνίτου· τὸ κατασκευασθὲν δὲ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει. Κινεῖται δὲ ὁ οὐρανὸς κατὰ ἀνάγκην σὺν τοῖς αὐτοῦ φωστῆρσι· τὰ γὰρ ἄστρα τάξει καὶ διαστήματι φερόμενα ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, οἱ μὲν δύνουσιν, οἱ δὲ ἀνατέλλουσι, καὶ κατὰ καιροὺς πορείαν ποιοῦνται τοῦ ἀποτελεῖν θέρη καὶ χειμῶνας, καθὰ ἐπιτέτακται αὐτοῖς παρὰ τοῦ θεοῦ, καὶ οὐ παραβαίνουσι τοὺς ἰδίους ὅρους κατὰ ἀπαραίτητον φύσεως ἀνάγκην σὺν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ. Ὅθεν φανερόν ἐστι μὴ εἶναι τὸν οὐρανὸν θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.*

§ 2. 11 nun: *δέ* G | 11 hinsichtlich der Erde (ܥܠ ܐܪܥܐ): ist nur als Freiheit des Übersetzers anzusehen, nach S. 338, 16 | 13 Gott: *θεάν* G (aber V 71: *θεόν*, so Schubart), bei G ist *θεάν* echt; Arist. schrieb *θεόν*. | 13 alsbald (ܡܚܕܐ = *ἤδη, εὐθέως*): om. G | 15 da sie — nutzlos 17:

denn, wenn sie gebrannt wird, wird sie tot, denn aus einer Scherbe sproßt nicht das Geringste hervor. Und wiederum, wenn Wasser sich auf ihr sammeln, so geht sie mitsammt ihren Früchten zu Grunde. Und siehe, sie wird getreten von Menschen und dem Vieh und empfängt die Verunreinigung des Blutes der Ermordeten, und sie wird zerschnitten und wird angefüllt mit Toten und wird ein Behälter den Leichen (Leibern).

ἐὰν γὰρ ὀπτηθῇ, γίνεται νεκρά· ἐκ γὰρ τοῦ ὀστράκου φύεται οὐδέν. Ἔτι δὲ καὶ ἐὰν ἐπὶ πλέον βραχῇ, φθείρεται καὶ αὐτὴ καὶ οἱ καρποὶ αὐτῆς. Καταπατεῖται δὲ ὑπό τε ἀνθρώπων καὶ τῶν λοιπῶν ζώων, αἵμασι φονευομένων μιαίνεται, διορύσσεται, γεμίζεται νεκρῶν, θήκη γίνεται σωμάτων.

3. Das ist unmöglich, daß diese heilige und herrliche und selige und unvergängliche Natur eines hievon annehme. Und deshalb hielten wir dafür, daß die Erde nicht Gott, sondern ein Geschöpf Gottes ist.

ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὑβριζομένην καὶ κατακυριευομένην, σκαπτομένην καὶ φυρομένην καὶ ἄχρηστον γινομένην G. Hier ist der ursprüngliche Text von G aus naheliegenden Rücksichten modificirt: „zerschnitten“ (ܡܬܦܣܩܐ, das Griech. hatte *διορύσσεσθαι* vgl. S. 340 Z. 9), erschien überflüssig neben *σκάπτεσθαι*, daher das allgemeine *ὑβρίζεσθαι*, neben welchem das „bepflanzt werden“ keinen Platz hatte und daher einem allgemeineren Begriff wich. Die „Excremente“ etc. fielen fort als nicht ästhetisch (cf. V, 2), dafür nur *φυρομένην*. Die drei unterstrichenen Ausdrücke standen jedenfalls bei Arist. | 3 nicht das Geringste (ܘܠܐ ܡܕܡ): spontane Verstärkung des echten *οὐδέν* | 5 wenn Wasser etc.: wol nur freiere Übersetzung von *βραχῇ* (vgl. Jes. 34, 3 *βραχήσεται*). Sonst repräsentirt G hier den Urtext | 7 siehe: G *δέ* | 9 Vieh (ܒܥܝܪܐ): wesentlich entsprechende Übersetzung des von G bewarten ursprünglichen *τῶν λοιπῶν ζώων* | 14 den Leichen (ܦܓܪ̈ܐ): *σωμάτων* G.

§ 3. 16 Das ist — annehme 17: om. G | 19 ein Geschöpf: Cod. ܒܪ̈ܝܬܗ | 17 Und — ist 19: *Τούτων οὕτως ὄντων, οὐκ ἐνδέχεται τὴν γῆν εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον θεοῦ εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων* G. *Τούτων οὕτως ὄντων* ist wol echt als Original zu ܡܢܗ ܕܗܘܐ, im Fol-

V. Und gleicherweise wiederum haben diejenigen geirrt, welche meinten hinsichtlich des Wassers, daß es Gott sei, denn das Wasser ist zum Gebrauch des Menschen [erschaffen] worden und ist in vielerlei Weisen ihm unterworfen

* * *Οἱ δὲ νομίζοντες τὸ ὕδωρ εἶναι θεόν, ἐπλανήθησαν. [Καὶ αὐτὸ] γὰρ εἰς χρῆσιν [τῶν ἀνθρώπων] γέγονε καὶ κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν* * *

denn es verändert sich und nimmt Schmutz an, und vergeht und verliert seine Natur, indem es mit mancherlei Dingen gekocht wird und Farben annimmt, welche es nicht hatte.

Auch wird es von der Kälte festgemacht,

καὶ ὑπὸ τοῦ κρύους πηγνύμενον,

---

genden geben Wendungen mit ܡܛܠ nur *διό* wieder (V, 2. 5; VI, 2; VII, 2 ist es ausgelassen). Also scheint G hierin mit der Vorlage von S übereinzukommen. *Οὐκ ἐνδέχεται* ist der Vorlage entnommen, stand aber in derselben in dem von G ausgelassenen Stück Z. 16. Der Ausdruck gehört Arist. an und von ihm auch später (X, 1. 2) gebraucht. Für *θεάν* wird *θεόν* zu lesen sein. Über die Unechtheit von *εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων* kann kein Zweifel bestehen. Arist. hat den Ausdruck gebraucht (V, 1. 3, SG), und G hat demgemäß, seiner Neigung zur Gleichgestaltung entsprechend, hier und VI, 1. 3 (letztere Stelle ist von G erfunden), den Ausdruck eingefügt. Auch der Ausdruck *ἔργον θεοῦ* ist auf Grund des Folgenden von G gebildet (V, 2. 5; VI, 2 bei GS; V, 3; VI, 3 von G hinzugefügt). S hat hier ܒܪܝܬܗ ܕܐܠܗܐ (*κτίσις* oder *κτίσμα θεοῦ*), an den andern Stellen ܥܒܕܗ ܕܐܠܗܐ (*ἔργον θεοῦ*). Dieser Unterschied ist fraglos ursprünglich.

V. § 1. 1 gleicherweise: om. G, aber echt, weil einzig | 1 wiederum: om. G, der Satz wird griechisch gelautet haben: *Ὁμοίως δὲ πάλιν οἱ νομίζοντες τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἐπλανήθησαν.* | 3 hinsichtlich: der Unterschied der Struktur bei S und G geht, weil bei beiden regelmäßig, wol auf S zurück, vgl. zu S. 339, 11 | 4 Gott: S Plural, dem Plural ܡ̈ܝܐ entsprechend | 5 Wasser: *καὶ αὐτό* G gemäß seinem Schluß von c. 4 | 6 erschaffen: *γέγονε* G echt | 6 des Menschen: *τῶν ἀνθρώπων* G. S richtig, weil V, 3 der Plural | 8 in vielerlei Weisen: om. G | 8 ihm: *ὑπ' αὐτῶν* G cf. 6 | 10 denn es — hatte 12: *μιαίνεται καὶ φθείρεται καὶ ἀλλοιοῦται ἑψόμενον καὶ ἀλλασσόμενον χρώμασι* G; nach dem Original bei

und mit Unrat von Menschen und Tieren und mit dem Blut Ermordeter vermischt und vermengt. 2. Und es wird von den Handwerkern zusammengedrängt, damit es durch die Enge der Kanäle ströme und gezogen werde one seinen Willen, und zu den Gärten komme und zu anderen Örtern, um den Mist der Menschen zu sammeln und herauszufüren

und allen Schmutz abzuwaschen und zu erfüllen das Bedürfnis des Menschen an es.	*καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλύσιν.*
Deswegen ist es nicht möglich, daß das Wasser Gott sei, sondern [es ist] ein Werk Gottes und ein Teil der Welt.	*Διὸ ἀδύνατον τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ* * * *
3. Und so haben auch diejenigen, welche hinsichtlich des Feuers meinten, daß es Gott sei, nicht wenig geirrt, weil auch dieses zum Gebrauch der Menschen [erschaffen] worden ist und in vielerlei Weisen ihnen unterworfen ist,	3. * * *οἱ δὲ νομίζοντες τὸ πῦρ εἶναι θεόν,* [*πλανῶνται*], **, *τὸ γὰρ πῦρ ἐγένετο εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων καὶ κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν* * * *

im Dienst der Speisen und der [Arten] ‹Kunst› von Geschmeiden und von Anderem, welcher Dinge Ew. Majestät kundig ist,

---

S zusammengefaßt | 1 und mit — vermengt 2: *καὶ αἵμασι μολυνόμενον* G.

§ 2. 2 Und es wird — an es 9 : nur Z. 7 bei G, mit Hinzufügung von *ἀγόμενον*, G sehr stark abkürzend | 12: es ist: om. G, Zusatz von S | 13 und ein Teil der Welt: om. G, dem Parallelismus der Darstellung zu Liebe, cf. § 5 fin. VI, 2 fin.

§ 3: und so: S ist sicher echt, etwa: *Οὕτως δὲ καὶ οἱ* etc. | 15 hinsichtlich: nur vom Übersetzer herrürend cf. IV, 2; V, 1 | 17 geirrt: *πλανῶνται* G der Text hat wol *ἐπλανήθησαν*, da G durch Weglassung des „nicht wenig“ auch hier die ändernde Hand verrät, G bleibt von nun an bei dem Präs., wärend er bisher zweimal den Aor. brauchte; in den von ihm erfundenen Himmels- und Mondabschnitten steht das Präs. | 19 erschaffen worden ist: *ἐγένετο* G ursprünglich cf. S. 341 Z. 6 | 20 „vielerlei Weisen“: ließ G auch hier fort. Griechisch lauteten die Worte: *κατὰ πολλοὺς τρόπους*, wie G gleich darauf hat (zu Z. 22 u. VII, 2) | 23 im Dienst — zerstört wird S. 343, 2: *περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς τόπον εἰς ἕψησιν*

indem dieses auf vielerlei Weisen ausgelöscht und zerstört wird.

καὶ ὄπτησιν παντοδαπῶν κρεῶν, ἔτι δὲ καὶ νεκρῶν σωμάτων· φθείρεται δὲ καὶ κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων σβεννύμενον. Διὸ οὐκ ἐνδέχεται τὸ πῦρ εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ G. Zunächst macht hier G einen frischeren und unmittelbareren Eindruck als S. Und doch wird die Ursprünglichkeit bei letzterem zu suchen sein. „Im Dienst (ܒܬܫܡܫܬܐ) der Speisen" kann griech. kaum anders gelautet haben als *ἐν δουλείᾳ τῶν κρεῶν* (letzteres Wort hat bekanntlich auch die allgemeinere Bedeutung: Fleischspeisen). Wie jemand, der diesen Ausdruck nicht verstand oder doch für schwer verständlich ansah, ihn in „kochen und braten" verwandelte, ist ebenso naheliegend als das Umgekehrte unbegreiflich wäre. Daher vermag ich mir auch nicht die Emendation von Sachau (bei Raabe S. 6 Anm.) anzueignen, wonach für das fragliche Wort ܒܘܫܠܐ = *ἕψησις* soll gelesen werden. Erstens liegt die Korrektur graphisch nicht nahe und zweitens hätte der Übers. wenn überhaupt jener Text ihm vorlag, *ὄπτησις* auch wiedergegeben. Ebenso lag im Ausdruck: der Arten oder der Kunst von Geschmeiden eine Schwierigkeit. S. liest: ܘܦܘܪ̈ܣܐ ܕܚܫܡܠܬܐ: „und der Arten von Geschmeiden". Es liegt auf der Hand, daß der Ausdruck: im Dienst der Arten von Geschmeiden kaum möglich ist. Harris proponirt daher mit Recht für das fragliche Wort den Singular ܦܘܪܣܐ zu lesen, was gleich *μέθοδος* wäre (Thes. syr. col. 3273). So ergibt sich der Gedanke: und im Dienst der kunstvollen Herstellung von Geschmeiden (Sachau schlägt vor ܢܣܟܐ a. a. O. S. 6). Das erschien als zu speziell nicht recht zu passen, G ließ es daher fallen. Oder sollte S diesen Gedanken erfunden haben und sich dafür die Leichenverbrennung haben entgehen lassen? Das ist nicht glaublich. Oder erschien der widerliche Ausdruck, welcher für die Leichenverbrennung angewandt ist (der Ausdruck erlaubt nur an Leichenverbrennung zu denken, und nicht etwa an Menschenfresserei), S anstößig und ließ er deshalb dieselbe fort, ja gab selbst das „Kochen und Braten" der Speisen preis und fürte dafür sein Beispiel aus der Goldschmiedekunst ein? Das wird niemand glauben, denn so war er das „Kochen und Braten" beibehalten hätte, wenn es ihm vorgelegen hätte, so sehr konnte er doch blos die Erwänung der Leichen auslassen; eine Ergänzung war auch nicht nötig, da er ja mit einem „und von Anderem" schließt. Die Einschiebung der Leichen bei G geschah in Erinnerung an IV, 2. Auch hier hat S den ursprünglichen Text bewart. — „Aus-

4. Und wieder gibt es solche, welche meinten hinsichtlich des Wehens der Winde, daß es Gott sei.	οἱ [δὲ] νομίζοντες τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν εἶναι [θεάν]...
Auch diese haben geirrt.	
Und das ist uns klar, daß die Winde einem anderen dienstbar sind,	Φανερὸν γάρ ἐστιν, ὅτι * * δουλεύ[ει] ἑτέρῳ,

denn bald nimmt ihr Wehen zu und bald nimmt es ab und hört auf nach dem Befehl dessen, der sie dienstbar gemacht hat,

denn wegen des Menschen sind sie von Gott [erschaffen] worden,	[καὶ] χάριν τῶν ἀνθρώπων κατεσκεύα[σται] ὑπὸ τοῦ θεοῦ,

damit sie erfüllen das Bedürfnis der Bäume und der Früchte und der Samen, und

fortzutragen die Schiffe	πρὸς μεταγωγὴν πλοίων.

im Meer, welche bringen den Menschen den Bedarf [und] <an> Dinge <n> von dort, wo sie gefunden werden, dorthin,

---

gelöscht und zerstört wird" coordinirt S, wärend G φθείρεται . . . σβεννύμενον, wie ursprünglich ist, verbindet. Der Zusatz ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων verrät auch hier den Bearbeiter, der G gewesen ist. Die Schlußworte sind nach Analogie der übrigen Abschnitte, von G erfunden. Dem Ar. haben die unterstrichenen griechischen Wörter angehört. Die Wendung περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς τόπον könnte ursprünglich sein, indem S den Ausdruck als müßig fortließ; aber warscheinlich ist es doch, daß G, welcher mancherlei in diesem Abschnitt nach Analogie geändert und den Schlußsatz hinzugefügt hat, die Worte nach dem, was S. 342 Z. 2 ff. vom Wasser gesagt war, erfand: wie wenig das Feuer Gott ist, ergibt sich daraus, daß er nicht einmal die freie Bewegung hat.

§ 4. 1 und — solche 1: om. G | 5 Auch — geirrt: πλανῶνται G. | 6 uns: om G | 7: die Winde: om. G, indem πνοή Subjekt bleibt, falsch nach Z. 9 | 7 dienstbar sind: richtig G, nur daß der Plural stand. Das Eschthaphal ܐܫܬܥܒܕ = δουλεύειν z. B. Gal. 4 9; 5, 13 | 9 denn bald — hat 11: om G | 12 denn: καὶ G | 12 des Menschen: τῶν ἀνθρώπων G. kaum zu entscheiden | 13 erschaffen: κατεσκεύασται G. Arist. hatte den Plural. Des Verbum aber hat G richtig beibehalten, S hat nicht genau übersetzt. | 15 damit — und 16: om. G | 18 im Meer — Welt S. 345, 2: καὶ συγκομιδὰς τῶν σιτικῶν καὶ εἰς λοιπὰς αὐτῶν χρείας G | 19 und S. 345, 1: gefunden werden: ܕܡܫܬܟ̈ܚܝܢ recte Harris, Cod. ܕܡܫܬܟܚܝܢ

wo sie nicht gefunden werden, und versorgen die Teile der Welt.

5. Dieses, indem es zu Zeiten zu- und abnimmt, *αὔξει τε καὶ λήγει,* bringt an dem einen Ort Gewinn und an dem anderen Verlust gemäß dem Winke dessen, der es leitet. Und auch die Menschen vermögen vermittelst bekannter Werkzeuge es zu fesseln und einzuschließen, damit es ihnen erfülle das Bedürfnis, welches sie von ihm verlangen. Und über sich selbst hat es nicht Gewalt, auch nicht die geringste.

Deshalb ist es nicht [möglich], *διὸ οὐ νενόμισται,* daß die Winde Götter genannt werden, sondern ein Werk Gottes.

VI. So haben auch diejenigen, welche gemeint haben hinsichtlich der Sonne, daß *Οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἥλιον εἶναι θεόν, [πλανῶνται]. Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν κινούμενον*

Masc. | 18 und Dinge: ܘܨܒܘ̈ܬܐ Cod.; es ist wol mit Harris (p. 57) zu lesen ܕܨܒܘ̈ܬܐ? = den Bedarf an Dingen etc. | und: vielleicht: um zu, indem für ܘ der Hs. ܕ zu lesen wäre.

§ 5. 3 Dieses — geringste 10: om. G. Zu dem oben angefürten *αὔξει τε καὶ λήγει* fügt G: *κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ;* das wird das Wort sein, welches S erst etwas später (Z. 6) bringt: gemäß dem Wink | 11 Deshalb — Gottes 13: *διὸ οὐ νενόμισται τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον θεοῦ* G. Das dem Anfang des Abschnittes entsprechende *ἀνέμων πνοήν* ist natürlich Correktur von G. Anders steht es mit *οὐ νενόμισται.* Das Wort steht in einem eigentümlichen Gegensatz zu dem immer wiederkehrenden *νομίζοντες,* das speziell einen Gott anerkennen bedeutet (Beispiele bei Passow, Wörterb. II, 357 f.), und besagt, daß es nicht Sitte und Brauch geworden ist, die Winde als Götter anzuerkennen. Dieses kann, angesichts des einleitenden *νομίζοντες* nur vom christlichen oder griechisch-römischen Standpunkt aus gelten. Das ist eine eigentümliche Argumentation. Der Ausdruck kehrt wieder in dem folgenden Abschnitt über die Sonne sowie in dem von G erdichteten Mondabschnitt. Wie G zu ihm kam, läßt sich nicht warscheinlich machen, wol aber, daß S ihn durch das deutliche und bereits gebrauchte: ܠܐ ܡܬܚܫܒܐ ersetzte. Oder schrieb S vielleicht ursprünglich ܠܐ ܝܐܝܐ (non decet)? *νενόμισται* ist also sicher ursprünglich. „Werkzeuge“ 7 = Segel.

VI. § 1. 14 haben — geirrt: *πλανῶνται* G | 14 auch: om G. Der Anfang hat gelautet: *καὶ οἱ νομίζοντες* | 16 hinsichtlich: om. G, wie

sie Gott sei, geirrt. Denn, siehe, wir sehen sie, daß sie nach der Notwendigkeit [eines Anderen] bewegt und gewandt wird und läuft und geht von [Stufe zu Stufe], [täglich] aufgehend und untergehend, damit sie erwärme

κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεπόμενον καὶ μεταβαίνοντα * * *ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, δύνοντα καὶ ἀνατέλλοντα τοῦ θερμαίνειν . . .*

die Keime der Pflanzen und Gewächse und hervorgehen lasse in der Luft, welche vermengt ist mit ihr, alles Kraut, was auf Erden ist. — 2. Und sie hat in der Berechnung Teil mit den übrigen der Sterne *ἔτι δὲ καὶ μερισμὸν ἔχοντα*

überall Zutat des Übersetzers | 2 siehe: om. G | 3 eines anderen: om. G; wol mit Recht cf. I, 2 init. Der Übersetzer wollte auch hier verdeutlichen | 5 läuft: om. G. echt, nach Ps. 19, 6 | 6 Stufe zu Stufe: *ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον* G. Sicherlich ist hier der ursprüngliche Ausdruck von G beibehalten worden (cf. zu IV, 1; VI, 3). Entweder war *σημεῖον* im Sinn der Himmelszeichen des Tierkreises dem Übersetzer nicht geläufig, oder er nahm Anstoß an dem „sehen". Daß die Sonne sich stufenweise bewege, schreibt er, s. Thes. syr. 945 | 6 täglich: om. G, ist wol Zusatz von S. | 6 aufgehend und untergehend: G in umgekehrter Reihenfolge, vielleicht echt und Ersteres nach dem Sprachgebrauch (vgl. Eccl. 1, 5) verbessert | 9 die Keime etc. *τὰ φυτὰ καὶ βλαστά* G, mit Hinzufügung von: *εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων* nach V, 4 und § 2 uns. Kap. | 9 und hervorgehen — ist 11: om. G | 10 in der L: vielleicht: durch die oder: an die | 11 in der Berechnung (ܒܡܢܝܢܐ): om. G | 12 *ἔτι δὲ καὶ*: add. G, vielleicht echt | 12 Teil etc.: so mit Harris: ܡܢܬܐ ܐܝܬ ܠܗ statt des sinnlosen: ܡܝܬܐ ܐܢܬ ܠܗ (tot bist du ihm) des Cod. Auffallend ist das Wort *μερισμός* bei G (*μερισμόν* W., divisionem Lat., Robinson; *μερισμούς* MP Boissonade), da für dasselbe m. W. nur die hier durchaus unpassende Bedeutung Teilung, Einteilung, Scheidung, Verteilung nachweisbar ist (z. B. Hebr. 4, 12; 2, 4). An der Echtheit des Wortes (auch S tritt dafür ein) wird nicht zu zweifeln sein. Entweder ist dasselbe im Sinn von *μέρισμα* (s. Orph. hymn. 11, 16 ed. Abel p. 64: *ἠέριόν τε μέρισμα τροφῆς*; nicht echt wird das Wort hymn. 5, 2 sein) oder *μέρος* gebraucht oder in dem ursprünglichen Text stand etwa das seltene *μέρισμα*, das zu dem bekannteren *μερισμός* wurde. Jedenfalls hat S in seinem Text ein Wort gelesen, das er durch „Teil" wiedergab. Hätte ihm statt dessen nur *λογισμὸν ἔχοντα μετὰ* etc. (Raabe S. 8 Anm.) vorgelegen, so wäre die spontane Einfürung des „Teils" bei S

in ihrem (der Sonne) Lauf. *μετὰ τῶν λοιπῶν ἀστέρων** *. Und obgleich sie eine in ihrer Natur ist, so ist sie vielen Teilen beigemengt gemäß dem Nutzen des Bedürfnisses der Menschen und nicht nach ihrem Willen, sondern nach dem Willen dessen, der sie fürt.

Und deshalb ist es nicht möglich, daß die Sonne Gott sei, sondern ein Werk Gottes.

Διὸ οὐ νενόμισται τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.

3. Und in gleicher Weise auch der Mond und die Sterne.

VII. Diejenigen aber, welche gemeint haben [hinsichtlich der Menschen der Vorzeit, daß von ihnen (einige) Götter waren], haben sehr geirrt.

Οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεὸν [πλανῶνται].

Wie du zugestehen wirst, auch

---

wie G geradezu wunderbar. G hat also die echten Worte des Arist. aufbewart, hat aber ein denselben vorausgehendes *ἐν τῷ λογισμῷ* ebenso unberücksichtigt gelassen, wie das denselben folgende *ἐν τῇ φορᾷ αὐτοῦ*. G scheint den Gedanken (s. S. 313 Anm. 2) nicht verstanden und daher mit Weglassung der beiden entscheidenden Ausdrücke einen Gemeinplatz geschaffen zu haben. | 1 in ihrem Lauf: om. G vgl. z. S. 346 Z. 12 | 2 Und — fürt 5: *καὶ ἐλάττονα ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πολὺ καὶ ἐκλείποντα τοῦ φωτὸς καὶ μηδεμίαν αὐτοκράτειαν ἔχοντα* G | 6 Und: om. G | 6 nicht möglich: *οὐ νενόμισται* G cf. zu S. 345 Z. 10.

§ 3. 9 Und — Sterne: *Οἱ δὲ νομίζοντες τὴν σελήνην εἶναι θεὰν πλανῶνται. Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν κινουμένην κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεπομένην καὶ μεταβαίνουσαν ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, δύνουσάν τε καὶ ἀνατέλλουσαν εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐλάττονα οὖσαν τοῦ ἡλίου, αὐξομένην τε καὶ μειουμένην καὶ ἐκλείψεις ἔχουσαν. Διὸ οὐ νενόμισται τὴν σελήνην εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον θεοῦ* G. Auch hier kann angesichts der sklavischen Abhängigkeit von dem vorhergehenden Abschnitt über die Sonne, die Unechtheit dieses Stückes nicht zweifelhaft sein. Vgl. S. 175 f.

VII. § 1. 10. Diejenigen — geirrt 14: S hat richtig *ἐπλανήθησαν*. Dagegen wird *τὸν ἄνθρωπον* bei G das Ursprüngliche sein. Die euhemeristische Auffassung, welche S deutlich ausspricht, war freilich dem 2. Jarhundert wol bekannt (vgl. Athenagor. Suppl. c. 26. 28—30; Theophil. ad Autol. I, 9; Pseudomelito 4. 5; Clem. Al. Protr. 4 p. 47 sq. Potter; Tertull. Apol. 10. Minuc. Fel. Oct. 20., vgl. schon Sap. Sal. 14, 15; Sibyll. III, 722 sq. Cic. de nat. deor. III, 21 ff.) und doch hat sich Ar. hier nicht so ausgedrückt wie S, wie käme sonst G zu seiner LA? Was für einen Grund konnte G haben, welcher selbst schrieb:

du, o König, besteht der Mensch aus den vier Elementen und aus Seele und Geist,

und deshalb wird er auch Welt genannt, — *διὸ καὶ κόσμος καλεῖται,*

und one einen von diesen Teilen besteht er nicht.

Er hat Anfang und Ende — *ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει*

und er wird geboren und vergeht. Gott aber, wie ich gesagt habe, hat nicht Eines von diesen in seiner Natur, sondern er ist nicht gemacht und nicht vergänglich. — 2. Und deshalb ist es nicht möglich, daß wir den Menschen, als von Gottes Natur (seiend) schätzen, welchen zuweilen, wenn er Freude erwartet, Bedrängnis trifft, und (wenn) Lachen, so trifft ihn Weinen,

---

οἱ δὲ ἀνθρώπων τινῶν αἰσχρῶν καὶ εὐτελῶν μορφώματα ἀνετυπώσαντο καὶ τούτους θεοὺς ἐκάλεσαν (p. 909 B), die LA von S zu verändern? Wol aber ist begreiflich, wie S dazu kam, bona fide den nicht verständlichen Gedanken, daß der Mensch für Gott ausgegeben werde, so zu umschreiben, wie er es getan hat. Dazu kommt, daß S im Verlauf des Abschnittes selbst nur vom Menschen im Singular spricht und so auch seine Betrachtung beschließt. Der Irrtum, welchen er widerlegt, ist nicht der, daß einige historische Größen der Vergangenheit Götter gewesen sein sollen, sondern der, daß man den Menschen Gott zu nennen sich unterfängt. So erhält der sogleich folgende Appell an den König, er, sogar er (ܐܢܬ ܐܦ ܐܢܬ) wisse, daß die Menschen nur aus den Elementen beständen, erst seine Pointe. Ar. will sagen, daß es vorgekommen, daß man *τὸν ἄνθρωπον* (generischer Artikel) für Gott angesehen habe, daß also solche, die Menschen waren, so verehrt wurden, und diese Fassung gibt ihm Gelegenheit, nebenbei die Torheit des Cäsarenkultus dem Kaiser fülbar zu machen (vgl. hiezu Justin. Ap. I, 17. 21. Tat. Orat. ad Graec. 4. 10; Theophil. ad Autol. I, 11. Pseudomelito 4.; Tert. ad nat I, 10; II, 7; auch Cels. b. Or. c. Cels. VIII, 67. 63) | S. 347, 14 Wie — nicht 5: om. G. Ein Stück findet sich in dem von G erdichteten Stück über den Himmel: *ὁρῶμεν . . . ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται* vgl. S. 176 f. | 6 Er hat — vergänglich 9: om. G. Dafür hat G: *Ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν κινούμενον κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεφόμενον καὶ γηράσκοντα, καὶ μὴ θέλοντος αὐτοῦ.* Das Meiste ist herübergenommen aus dem Bisherigen: das wenig passende *κινούμενον κατὰ ἀνάγκην* VI, 1; III, 2; und im Himmel- und Mondabschnitt; *μὴ θέλοντος* V, 2. Übrigens ist auch hier ein griechisches Frg. in dem Himmelsabschnitt bei G erhalten. Dort heißt es: *Τὸ κατασκευασθὲν δὲ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει.*

§ 2. 9 Und deshalb — Weinen 13: *καὶ ποτὲ μὲν χαίρει, ποτὲ δὲ*

3. welcher ist zornig und eifrig und [neidisch] und der Reue fähig sammt dem Rest der anderen Mängel. [Und] in vielerlei Weisen wird er vernichtet von den Elementen und auch von den Tieren.

3. *εἶναι δὲ αὐτὸν ὀργίλον καὶ ζηλωτὴν καὶ ἐπιθυμητὴν καὶ μεταμελόμενον καὶ ἐλαττώματα πολλὰ ἔχοντα. Φθείρεται δὲ κατὰ πολλοὺς τρόπους ὑπὸ στοιχείων καὶ ζώων.*

4. Und daher, o König, steht es uns zu, zu erkennen den Irrtum der Barbaren. Dadurch, daß sie nicht gesucht haben hinsichtlich des waren Gottes, sind sie von der Warheit abgefallen und sind nachgegangen der Lust ihres Sinnes,

11 (Röm. 1, 24.)

λυπεῖται, δεόμενος βρώματος καὶ ποτοῦ καὶ ἐσθῆτος G. Warum sollte S diese concreten Gedanken gestrichen haben?

§ 3. 1 Welcher: *εἶναι* etc. G. Da S und G in diesen Zeilen gut übereinstimmen, so ist auch die Construktion bei G für ursprünglich anzusehen; vgl. zu derselben Kühner, Ausfürl. Gramm. d. griech. Sprache II, 2[3] § 591 Anm. 1, S. 1050. G hat ein *δὲ*, das echt ist | 2 neidisch: *ἐπιθυμητήν* G. Für ܡܬܚܣܡܢܐ finde ich nur die Bedeutung: invidus (Thes. Syr. col. 1333). Daß aber das Original *φθονητικόν* oder *φθονοῦντα* (Gal. 5, 26) bot und G das veränderte, ist nicht anzunehmen; die Übersetzung wird ungenau sein | 3 sammt dem Rest etc. Das echt syrische ܫܪܟܐ hat im Original kein entsprechendes Substantivum gehabt. G hat den ursprünglichen Text aufbewart. | 4 Und: *δὲ* G, belanglose Änderung des Übersetzers | 6 von den Elementen etc. Am nächsten liegt die Übersetzung: Und in vielerlei Weisen ist er verderbter als die Elemente und auch als die Tiere (ܡܚܒܠܐ ܡܢܗܘܢ ܐܣܛܘܟܣܐ?). So Harris p. 40. Da aber ܡܢ auch statt ܠ im Sinne von *ὑπὸ* bei dem Passiv steht (vgl. Nöldeke, Syrische Gramm. S. 172), so hat man sich nach G zu richten | 17 Tieren: *καὶ τοῦ ἐπικειμένου θανάτου* add. G, wenig passend. Darauf hängt G den formelhaften Schlußsatz an: *Οὐκ ἐνδέχεται οὖν εἶναι τὸν ἄνθρωπον θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.* Derselbe ist natürlich nicht echt.

§ 4. 8 Daher — Sinnes 11: *Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ Χαλδαῖοι ὀπίσω τῶν ἐπιθυμημάτων αὐτῶν* G. Der Anfang des Satzes ist aus III, 1 herübergenommen. *Ὀπίσω τῶν ἐπιθυμημάτων* wird Abkürzung eines *ὀπίσω τῆς ἐπιθυμίας τοῦ νοὸς αὐτῶν* des Originals sein | S. 350, 1 indem: bei S das Part. ܡ ܒܥܝܢ, so warscheinlich auch das Original. Also etwa: *Μὴ ἐκζητήσαντες τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς ἀληθείας*

indem sie [dienten] den auflösbaren Elementen und toten Bildern,	*σέβονται γὰρ τὰ [φθαρτὰ] στοιχεῖα καὶ τὰ νεκρὰ ἀγάλματα,*

und wegen ihres Irrtums erkennen sie nicht, welches der ware Gott ist.

VIII. Laßt uns nun auch zu den Griechen zurückkehren, damit wir erkennen, [welche] Meinung sie haben von dem waren Gott.	*[Ἔλθωμεν] οὖν ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας, ἵνα ἴδωμεν, εἴ τι φρονοῦσι περὶ * * θεοῦ.*

2. Die Griechen nun, weil sie weiser als die Barbaren waren, haben mehr denn die Barbaren geirrt,

da sie aufstellten viele [ge-	*παρεισάγοντες θεοὺς πολλοὺς*

καὶ ἦλθον ὀπίσω τῆς ἐπιθυμίας τοῦ νοὸς (vielleicht: *τῆς καρδίας* Röm. 1,24) *αὐτῶν, σεβόμενοι τὰ διαλυτὰ στοιχεῖα* etc. | 1 dienten: *σέβονται* G, dasVerbum echt. | 1 auflösbaren: *φθαρτά* G, unecht; *διαλυτά, λυόμενα* oder änlich (vgl. zu S. 338 Z. 2) | 4 und — ist 5: *καὶ οὐκ αἰσθάνονται ταῦτα θεοποιούμενοι* G. Echt ist das unterstrichene Wort. Nicht sicher bin ich, ob nicht auch die Schlußworte die echten sind und S sich eine das Resultat der Erörterung aussprechende Änderung erlaubt hat.

VIII. § 1. 6 Laßt — zurückkehren 7: *ἔλθωμεν* für ܢܗܦܘܟ (*ἐπανέλθωμεν*) bei G ist notwendige Correktur | 6 auch: om. G | 8 erkennen: *ἴδωμεν* G, echt vgl. II, 1; III, 1 | 8 welche: *εἴ τι* G. Dieses ist ursprünglich, da es für den Gedanken von G durchaus nicht besonders paßt, sodann aber auch, weil, wie nicht zweifelhaft, *περὶ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ* zu lesen ist, denn nicht, welche Meinung sie von dem waren Gott, sondern ob überhaupt sie eine Meinung von demselben haben, war die Frage, cf. VII, 4 | 10 waren: om. G. Das Wort ist echt, weil es einen Gegensatz zu dem Schluß des vorhergehenden Kapitels (VII, 4 extr.) bildet; da G jenen Schluß strich, konnte er auch dieses Wort fallen lassen.

§ 2. 11 Die Griechen — geirrt 12: *Οἱ οὖν Ἕλληνες σοφοὶ λέγοντες εἶναι ἐμωράνθησαν χεῖρον τῶν Χαλδαίων* G. Umschreibung des Paradoxons bei S und in dem Original, wobei G den Anklang an Röm. 1, 22 geschaffen hat. Arist. hat nach S nicht *ἐμωράνθησαν*, sondern *ἐπλανήθησαν* geschrieben, denn, da für das *λέγοντες* (Röm. l. c. *φάσκοντες*) von G, keine Analogie bei S vorliegt, so hat G erst die Beziehung zu Pauli Wort eingefürt und nicht etwa S *ἐμωράνθησαν* frei übersetzt. Zur Sache vgl. Epiph. Ancor. 105 s. S. 290 Anm. | 13 da sie aufstellten: G Partic. wol echt. *παρεισάγοντες* oder

machte] Götter und einige von diesen hielten sie für männlich und die anderen für weiblich.	*γεγενῆσθαι, τοὺς μὲν ἄρρενας τὰς δὲ θηλείας.*

Und zwar so, daß einige von ihren Göttern erfunden wurden

als Ehebrecher und Mörder und Irrende und Leidenschaftliche und Zürnende und Wütende und Elternmörder * * * und Diebe und Räuber. 3. Und von einigen von ihnen heißt	[*μοιχοὺς εἶναι καὶ φονεῖς* ** *ὀργίλους καὶ ζηλωτὰς καὶ θυμαντικούς, πατροκτόνους καὶ ἀδελφοκτόνους, κλέπτας καὶ ἅρπαγας* ***. 3. *** *χωλοὺς καὶ κυλλοὺς* — — *καὶ*

παρεισήγαγον sind die Wörter für die von nun ab sehr häufig gebrauchten Formen ܡܥܒܕܝܢ oder ܐܥܒܕܘ. Vgl. zum Ausdruck in der Bedeutung von VIII, 5: 2 Petr. 2, 1; Hippol. Refut. I, 25; V, 17 fin.; Heges. b. Eus. h. e. IV, 22, 5; in der Anwendung auf Götter: Plut. Alex. fort. 1, 5, Mor. p. 328 D; Polyb. hist. III, 47, 7; Diodor. Sic. I, 96, 5; III, 2, 3 und das in gleichem Sinn und Zusammenhang von den Clement. Hom. gebrauchte *εἰσηγεῖσθαι* z. B. IV, 12. 13. 15, ebenso *εἰσάγειν* bei Eus. Praep. ev. I, 10, 3; III, prooem. 4; II, 2, 6; III, 4, 3. | 1 gemachte: *γεγενῆσθαι* G. Dieses wird sicher ursprünglich sein. Übrigens kann sich die Differenz zwischen S und G hier als reine Differenz der LA erklären. S las *γεγενημένους*, und gab dieses durch ܥܒܝܕܐ, wie Jac. 3, 9 *γεγονότας* mit ܥܒܝܕܝܢ übersetzt ist | 1 und einige von diesen hielten sie: om. G | 5 als Ehebrecher — Tieren S. 352, 19: *παντοίων παθῶν καὶ παντοδαπῶν δημιουργοὺς ἀνομημάτων* G. Diese Phrase bildete G, weil er die vorliegende Liste von Schlechtigkeiten der Götter bereits früher ausgiebig verwertet hat, s. Vita Barl. p. 909 B und oben S. 168. Die Z. 5 ff. mitgeteilten griech. Wörter haben Wert, weil sie die Vokabeln, welche Ar. gebraucht hat, uns aufbewart haben | 6 Irrende: om G. Für ܘܛܥܝܢ (Irrende) proponirt Harris: ܘܛܢܝܢ; schwerlich mit Recht. Zwar ist Gal. 1, 4 ܛܢܢܝܢ = *ζηλωταί*. Aber dasselbe wird auch durch das darauffolgende ܚܣܡܝܢ ausgedrückt (1 Cor. 13, 4). Es bedurfte also des Wortes nicht; und sollte es *φθονοῦντες* bedeuten, so ist das Wegfallen bei G auffällig (vorausging *φονεῖς*, nicht etwa *φονεύοντες*), dagegen ist dasselbe ganz verständlich bei einem nicht sonderlich in den Zusammenhang passenden: *πλανώμενοι* | 6 Leidenschaftliche und Zürnende: *ὀργίλους καὶ ζηλωτάς* G umgekehrt | 8 Elternmörder: *καὶ ἀδελφοκτόνους* add. G. warscheinlich mit Recht, es wird ein Versehen von S vorliegen, wie es auch die Pembroke-Handschrift von G begangen

es, sie seien lam und gelämt gewesen und einige Zauberer und einige haben gerast und einige haben [φαρμάκους καὶ μαινομένους] auf Cithern gespielt und einige sind auf Bergen umhergezogen und einige sind gestorben, und einige durch Blitze erschlagen, und einige wurden sogar Menschen dienstbar und einige wandten sich zur Flucht [καὶ τούτων τινὰς μὲν τετελευτηκότας, τινὰς δὲ κεκεραυνωμένους καὶ δεδουλευκότας ἀνθρώποις καὶ φυγάδας γενομένους * * * * *] und einige wurden von Menschen gestolen und einige, siehe, [wurden] beweint und betrauert [κοπτομένους καὶ θρηνομένους] [von Menschen] und einige, heißt es, sind hinabgegangen zum Hades, und einige wurden durchbort.

4. Und einige verwandelten sich in die Gestalt von Tieren, [καὶ εἰς ζῷα μεταμορφουμένους] damit sie Ehebruch trieben mit dem Geschlecht der sterblichen Weiber und einige wurden wegen Beischlafes mit Männern geschmäht und einige, sagt man, waren mit ihren Müttern und Schwestern und Töchtern verheiratet. Und von ihren Göttern sagen

---

hat (vgl. den Apparat bei Robinson p. 104) | 2 Zauberer, ܚܪܫܐ kann auch der „Taube“ heißen. G zeigt, was gemeint ist | 14 von Menschen: om G. Hiemit hängt zusammen, daß „beweint und betrauert“ bei G als Medium, bei S als Passiv zu verstehen sind. Überblickt man den Zusammenhang der Stelle und denkt an die Klagen der Götter, die im Folgenden erwänt werden (XI, 3. 5), so ist kaum zweifelhaft, daß S jene Verba irrtümlich für Passiva nahm und durch den Zusatz „von Menschen“ hat erklären wollen. Übrigens kann das Original hier wie im Vorhergehenden sich auch des Particips bedient haben. Ein genauerer Apparat ist bei dieser von G in so ganz anderem Zusammenhang verwerteten Stelle zwecklos | 15 durchbort: wörtlich: ein durchbort werden durchbort, nach bekanntem syrischen Sprachgebrauch, wobei übrigens durch die Hinzufügung des Infinit. absol. keine besondere Betonung bewirkt wird (vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. § 295).

§ 4. 16: einige: om. G | 19 damit sie — Weiber 20: *ἐπὶ πονηραῖς καὶ αἰσχραῖς πράξεσιν* (Boissonade: *μίξεσιν*) G | 21 und einige — verheiratet 22: om. G | 22 Und von — kamen S. 353, 5: om. G. |

sie, daß sie mit Menschentöchtern Ehebruch getrieben haben und von diesen wurde ein gewisses Geschlecht geboren, das auch sterblich war. Und von einigen (Göttinen) sagen sie, daß sie wegen <Schönheit> gestritten haben und vor Menschen zum Urteil kamen. —

5. Gottloses und Gespött und Torheit, o König, haben die Griechen aufgebracht hinsichtlich ihrer Götter und	5. [῞Οθεν] γελοῖα καὶ μωρὰ καὶ ἀσεβῆ παρεισήγαγον οἱ ῞Ελληνες, βασιλεῦ, ῥήματα,

ihrer selbst, dadurch, daß sie diese, welche so beschaffen sind,

Götter genannt haben, welche nicht Götter	[τοὺς] μὴ ὄντας ** προσαγορεύοντες θεούς.

sind. 6. Und von hier haben die Menschen die Antriebe hergenommen, die Ehe zu brechen und zu huren und zu rauben und alles Schlechte und Hassenswerte und Verabscheuungswürdige zu tun, denn, wenn diejenigen, welche ihre Götter genannt werden, alles dieses, was oben geschrieben ist, getan haben: um wieviel ܠ

1 Ehebruch treiben: zur Form ܓܘܪܘ vgl. Robinson p. 58 | 2 diesen: ܡܢܗܝܢ Femin., auf Göttinnen bezogen | 3 von einigen: ܘܥܠ ܡܢܗܝܢ, Fem. also von Göttinnen gemeint | 4 Schönheit, Cod. ܫܝܦܘܪܐ (tuba), richtig Harris: ܫܘܦܪܐ (pulchritudo) | 5 kamen: ܐܬܬ Cod. ܐܬܝ̈ Harris recte.

§ 5. 6 ῞Οθεν G, zu streichen nach S | 6 Gottloses und Gespött und Torh.: γελοῖα καὶ μωρὰ καὶ ἀσεβῆ G | 8 hinsichtlich etc. om. G | 7 ῥήματα: om S, ist ursprünglich | 10 und ihrer selbst: om. G | 10—12 Griechisch dürfte der Satz gelautet haben: Τοιούτους μὴ ὄντας θεοὺς προσαγορεύοντες θεούς.

§ 6. 14 Von hier — tun 17: κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πονηράς, ἵνα τούτους συνηγόρους ἔχοντες τῆς κακίας, μοιχεύωσιν, ἁρπάζωσι, φονεύωσι καὶ τὰ πάνδεινα ποιῶσιν G, hier wieder frei abkürzend. In der Rede Barlaams col. 909 B ist, abhängig von unserer Stelle, der Ausdruck: λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι ἀφορμάς erhalten; ܥܠ̈ܠܬܐ = ἀφορμή Röm. 7, 8. 11; 2 Cor. 5, 12 etc. Zum Gedanken vgl. Tat. Or. ad Gr. 8, oben S. 287; Justin Ap. II, 12; p. 234 extr. Athanas. c. gent. 25. 26, überhaupt vgl. S. 287 | 17 denn — getan haben 18: εἰ γὰρ οἱ θεοὶ αὐτῶν τοιαῦτα ἐποίησαν, πῶς καὶ αὐτοὶ οὐ τοιαῦτα πράξουσιν; G. Wie-

mehr werden die Menschen es tun, als die an diejenigen glauben, welche solches getan haben! 7. Und wegen der Gottlosigkeit dieses Irrtums, siehe, haben betroffen

die Menschen andauernde Kriege und große Hungersnöte und bittere Gefangenschaft	*συνέβη τοῖς ἀθρώποις πολέμους ἔχειν συχνοὺς [καὶ σφαγὰς] καὶ αἰχμαλωσίας πικράς.*

und Beraubtsein von Allem. Und, siehe, sie erdulden es, und es trifft sie dieses Alles lediglich aus diesem Grunde. Und indem sie es erdulden, merken sie nicht in ihrem Sinn, daß wegen ihres Irrtums sie dieses trifft.

IX. Lasset uns nun kommen zu einer Darstellung ihrer Götter, damit wir sorgfältig den Nachweis füren hinsichtlich alles dessen, was oben gesagt worden ist.

2. Vor Allem [füren die Griechen] als Gott den Kronos ein, [das ist übersetzt Kewan] und die Verehrer dieses opfern ihm ihre Kinder,	2. ‹Ὁ πρῶτος› *παρεισάγεται αὐτοῖς πρὸ πάντων θεὸς Κρόνος καὶ τούτῳ* * * * *θύουσι τὰ ἴδια τέκνα.*

---

der eine Abkürzung, z. B. für „alles dieses, was oben geschrieben“ blos *τοιαῦτα*, weil jener erste Ausdruck wegen der großen Auslassung, welche G an dieser Stelle vollzogen hat (§ 2. 3 waren ja einer anderen Stelle entnommen), nicht paßte.

§ 7. 2 Und wegen — Irrtums 3: *ἐκ τούτων οὖν τῶν ἐπιτηδευμάτων τῆς πλάνης* G. Für ܪܘܫܥܐ setzte G *ἐπιτηδεύματα*, auch so den Ausfall § 2. 3 deckend | 3 betroffen die Menschen: *συνέβη τοῖς ἀνθρώποις .. ἔχειν* G, dieses wird echt sein, der Übersetzer erlaubte sich nur eine geringe Freiheit | 5 große Hungersnöte: *καὶ σφαγάς* G, welches Wort zwischen Krieg und Kriegsgefangenschaft besser zu passen schien, vgl. S. 274 | 6 Gefangenschaft: Plural G | 7 Beraubtsein: om G | 7 Und siehe bis: trifft 10: om G | 8: dieses Alles: Cod. ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ: ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ recte Harris.

IX. § 1. 11 Lasset — ist 13: *Ἀλλὰ καὶ καθ' ἕκαστον τῶν θεῶν αὐτῶν εἰ θελήσομεν ἐλθεῖν τῷ λόγῳ, πολλὴν ὄψει τὴν ἀτοπίαν* G. Die ersten Worte könnten sehr gut echt sein, das Original bot etwa: *ἔλθωμεν οὖν καθ' ἕκαστον τῶν θεῶν αὐτῶν τῷ λόγῳ, ἵνα* etc.

§ 2. 14 *ὁ πρῶτος*: *ὅπως* Codd. Die Vorlage von S hat das Wort nicht gelesen; *ὁ πρῶτος* conjicirt Boissonade, cf. *δεύτερος* § 6 | 14 füren: *παρεισάγεται* G. Die passive Construction ist sicher die ursprüngliche cf. § 6 | 15 die Griechen: *αὐτοῖς* G, echt | 16 das — Kewan: om. G | 17 die Verehrer: om. G | S. 355, 1 und — verbrennen: om G.

und es gibt solche, welche sie lebendig verbrennen. 3. Von diesem sagen sie, daß er sich zum Weibe die Rhea genommen hat und von ihr viele Söne erzeugte. Von ihr erzeugte er auch den [Dios, welcher Zeus genannt wird] Zeus. Zuletzt wurde er wansinnig, und aus Furcht vor einer Weissagung, die ihm gesagt worden war, fing er an, seine Kinder zu essen. 4. Ihm wurde Zeus gestohlen und er merkte es nicht. Welchen zuletzt band Zeus und schnitt ab seine Mannheit und warf (sie) in das Meer.

Von dorther wurde, wie sie in der Sage erzälen, Aphrodite geboren	Ὅθεν Ἀφροδίτη μυθεύεται γεννᾶσθαι.

ܒ.

[welche genannt wird Esthera], und er warf Kronos, gefesselt, in die Finsternis. 5. Groß also ist der Irrtum und ein Spott, welchen die Griechen hinsichtlich des Hauptes ihrer Götter eingefürt haben dadurch, daß sie dieses Alles von ihm gesagt haben, o König. Nicht ist es möglich, daß ein Gott gebunden und entmannt werde. Sonst ist er sehr elend.

---

§ 3. 1 Von diesem — erzeugte 3: ὃς ἔσχε παῖδας πολλοὺς ἐκ τῆς Ῥέας G, wieder stark zusammenziehend. Die unterstrichenen Wörter sind ursprünglich | 3 Von — wird 4: om. G | 4 Zuletzt — essen 7: καὶ μανεὶς ἤσθιε τὰ ἴδια τέκνα G.

§ 4. 7 Ihm — nicht: om G | 8 Welchen zuletzt — Meer: 9: φασὶ δὲ τὸν Δία κόψαι αὐτοῦ τὰ ἀναγκαῖα καὶ βαλεῖν εἰς τὴν θάλασσαν G, die Construction, welche S vorfand, war eine andere, wie das Fehlen des bei S so beliebten [illegible] zeigt. Wertvoll sind auch hier die angewandten Vokabeln. Die Sache ist gegen die gewönliche Tradition (z. B. Athenag. Suppl. 20; Apollodor. Bibl. I, 1, 3), s. aber die orphische Tradition bei Porphyr. de abstin. II, 16, vgl. auch Just. Ap. I, 21 p. 68. | 13 und er — Finsternis 14: δήσας οὖν τὸν ἴδιον πατέρα ὁ Ζεὺς ἔβαλεν εἰς τὸν Τάρταρον G. Die Erwänung des Sonesverhältnisses, weil G bisher davon nichts gesagt.

§ 5. 14 Groß also — König 17: Ὁρᾷς τὴν πλάνην καὶ ἀσέλγειαν, ἣν παρεισάγουσι κατὰ τοῦ θεοῦ αὐτῶν G, rhetorisch gestaltend | 15 Hauptes: Cod. ܪ̈ܫܐ Plural | 17 Nicht ist — elend 18: ἐνδέχεται οὖν θεὸν εἶναι δέσμιον καὶ ἀπόκοπον; ὢ τῆς ἀνοίας· τίς τῶν νοῦν ἐχόντων φήσειεν; G. Den bei S. oft wiederkehrenden Schlußsatz (Z. 18) läßt G hier, wie überall, fort. „Sonst" wörtlich: und wenn aber nicht. Griechisch etwa: εἰ δὲ μή, ταλαίπωρος σφόδρα ἐστίν.

6. Und nach Kronos [füren sie] einen anderen Gott ein, den Zeus, und hinsichtlich dieses sagen sie, daß er die Oberhoheit erhalten habe und der König aller Götter geworden sei. Und sie sagen von ihm, daß er sich in ein Rind und in manches Andere verwandelt habe, zum Ehebruch zu verfüren sterbliche Weiber,

6. * * *δεύτερος παρεισάγεται* * *ὁ Ζεύς, ὃν φασὶ* * * *βασιλεῦσαι* * *τῶν θεῶν αὐτῶν.*

* * *καὶ μεταμορφοῦσθαι εἰς* [*ζῶα*], *ὅπως μοιχεύσῃ θνητὰς γυναῖκας.*

und sich von ihnen Kinder aufzustellen. 7. So habe er einst, sagen sie, sich in einen Stier verwandelt wegen seiner Liebe zu der Europa und der Pasiphaë. Und wieder verwandelte er

---

Εἰ δὲ μὴ = ܘܐܢ ܕܝܢ ܠܐ z. B. Apoc. 2, 5. 16, vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. S. 272.

§ 6. 1 Und nach Kronos: om. G | stellen: *παρεισάγεται* G. Es ist fraglos gewiß, daß Arist. hier wirklich das Passiv gebraucht hat, denn S hat den Genet. *Διός* S. 327 Z. 1 wie den Acc. *Δία* S. 355, 4 durch Dios wiedergegeben. Dagegen den Nominat. *Ζεύς* durch Zeus (S. 355 Z. 7. 8). Hier nun braucht er wieder „Zeus", also bot das Original den Nominativ, somit ist die Construction von G die ursprüngliche | 2 Gott: om G | 5 Oberhoheit etc. om. G; etwa *ἡγεμονία* oder durch *κεφαλή*. | 6 König geworden sei: ist eine gute Übersetzung des Aoristes *βασιλεῦσαι* (vgl. 1 Cor. 4, 8; Apoc. 11, 17; 19, 6) | 7 Und — ihm 8: om. G, kaum Zutat des Übersetzers | 8 in ein Rind etc.: *εἰς ζῶα* G. Lehrreich für die Ursprünglichkeit von S, daß jemand, angesichts der Reihe von Tieren § 7, *εἰς ζῶα* für passender hielt als etwa *εἰς ταῦρον καὶ ἄλλά τινα*, ist sehr begreiflich, das Umgekehrte durchaus unverständlich | 13 und sich — aufzustellen: om. G, da sogleich von den Kindern die Rede ist.

§ 7. Vgl. zum Folgenden bes. Clement. Hom. V, 12—14; Epiphan. Ancorat. 105 und Raabe, die Ap. des Arist. S. 78 ff. — 13 So habe — Europa 15: *παρεισάγουσι γὰρ τοῦτον μεταμορφούμενον εἰς ταῦρον πρὸς Εὐρώπην* G | 15 und der Pasiphaë: om. G, bewußte Korrektur, denn daß jener Stier, welcher der Pasiphaë beiwonte, Zeus war, ist nicht berichtet (z. B. Apollodor. Bibliotheca III, 1, 13; 16, 19; II, 5, 7 ed. Heyne p. 177. 283. 125, vgl. auch Preller, Griech. Mythol. II[3], 120 ff.) | 15 Und wieder — Danae 357, 2: *καὶ εἰς χρύσον πρὸς Δανάην*

sich in die Gestalt des Goldes wegen seiner Liebe zu der Danae, und in einen Schwan wegen seiner Liebe zur Leda, und in einen Mann wegen seiner Liebe zur Antiope und in einen Blitz wegen seiner Liebe [zum Mond] <zur Semele>, sodaß er von diesen viele Kinder erzeugte, denn sie sagen, daß er von Antiope den Zethos und den Amphion erzeugt habe und von [dem Monde] <Semele> den Dionysos, von Alkmene den Herakles und von Leto den Apollon und die Artemis und von Danae den Perseus und von Leda den Kastor und den Polydeukes und die Helena [und den Paludos].

G | 2 und — Leda: *καὶ εἰς κύκνον πρὸς Λήδαν* G | 3 und — Antiope: *καὶ εἰς σάτυρον πρὸς Ἀντιόπην* G, der gewönlichen Vorstellung gemäß, Robinson hält „Mann“ für ein attempt to render *σάτυρον* (p. 59), sicherlich mit Unrecht. Die gewönliche Vorstellung ist zwar die, daß Zeus Antiope als Satyr nahte (s. z. B. Ovid, Metam. VI, 110 f.; Clem. Recogn. X, 22; Hom. V, 13, vgl. Preller a. a. O. II, S. 31), dem steht aber die Tradition gegenüber, daß ein Mann aus Zeus Geschlecht sie schwängerte (Belege in Roscher's Lexicon der griech. und röm. Mythol. I, 2 Sp. 381 f.). Es ist gewiß das Warscheinliche, daß Arist. dieser Tradition gefolgt ist. | 3 und — Mond 4: *καὶ εἰς κεραυνὸν πρὸς Σεμέλην* G. Für letzteres Wort hat S ܣܗܪܐ (Mond), indem *Σεμέλη* mit *Σελήνη* verwechselt ist, vgl. Genaueres S. 198 Anm. | 5 sodaß — erzeugte: *εἶτα γενέσθαι ἐκ τούτων τέκνα πολλά* G | 5 denn sie — Ganymedes 358, 5: *Διόνυσον καὶ Ζῆθον καὶ Ἀμφίονα καὶ Ἡρακλῆν καὶ Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν καὶ Περσέα, Κάστορά τε καὶ Ἑλένην καὶ Πολυδεύκην, καὶ Μίνωνα καὶ Ῥαδάμανθυν καὶ Σαρπηδόνα, καὶ τὰς ἐννέα θυγατέρας, ἃς προσηγόρευσαν Μούσας. Εἶθ' οὕτως παρεισάγουσι τὸ κατὰ τὸν Γανυμήδην* G. Hier sind die Mütter fortgelassen. Sonst ist als Abweichung zu notiren, daß S den Dionysos an zweiter, G an erster Stelle nennt, vermutlich unwillkürlich an die eben genannte Semele anschließend. Ferner sind bei S die Kinder der Europa nach den Musen, bei G vor denselben genannt, um durch den Relativsatz: *ἃς προσηγόρευσαν* M, die Aufzälung nicht zu unterbrechen, oder um mit den neun Götterkindern einen effektvollen Schluß zu gewinnen. Auch hier spricht Alles für die Ursprünglichkeit von S | 7 vgl. zu 4 | 8 Alkmene: ܐܠܩܡܢܐ Cod., wofür ܐܠܩܡܝܢܐ zu lesen ist | 8 Herakles: ܗܪܩܠܘܣ Cod., dafür wol das übliche ܗܪܩܠܝܣ | 10 Helena: ܐܠܢܐ Cod.: ܗܠܢܐ recte Harris | 10: und den Paludos: ܦܠܘܕܘܣ: ist eine Unform, und von einem Bruder der drei Geschwister weiß die

Und von < Mnemosyne > erzeugte er neun Töchter, welche [er] Musen [nannte] *ἃς προσηγόρευσαν Μούσας* und von Europa den Minos und den < Rhadamanthys > und den Sarpedon. Schließlich aber verwandelte er sich in die Gestalt eines Adlers wegen seiner Liebe zu dem Hirten Ganymedes.

8. Wegen dieser Geschichten, o König, hat großes Übel die Menschen, welche in dieser Zeit sind, betroffen, indem sie nachamen ihren Göttern und Ehebruch treiben und sich verunreinigen mit ihren Müttern und mit ihren Schwestern und mit Schlafen mit Männern, und einige von ihnen wagen sogar ihre Eltern zu ermorden, denn, wenn der, welcher Haupt und König ihrer Götter genannt wird, dieses getan hat, um wie viel mehr werden ihm seine Anbeter nachamen? 9. Und groß

Mythologie nichts. Die Entstehung des Wortes zeigt G an. Der ursprüngliche Text hatte *Κάστορά τε καὶ Ἑλήνην καὶ Πολυδεύκην*. Der Übersetzer oder ein Schreiber schrieb nun mechanisch den Polydeukes neben Kastor hin, nach der üblichen Verbindung (z. B. Apollod. Bibl. I, 8, 2; III, 11, 12; die umgekehrte Reihenfolge der Namen, III, 10, 7). Die Schreiber haben da aus dem zweiten Polydeukes notgedrungen etwas Anderes machen müssen, vgl. auch Robinson S. 59. Übrigens ist eigentlich Tyndareus Vater des Kastor (Apollodor. III, 10, 7), anders die spätere, dem Namen „Dioskuren" entsprechende Tradition, s. Preller, Griech. Myth. II[3], S. 92 | 1 Mnemosyne: ܦܢܡܘܣܘܣ Cod. Dieses Wort kann nur eine Verstümmelung von *Μνημοσύνης* darstellen = ܡܢܡܘܣܘܢܝܣ (Thes. Syr. col. 2173) | 2 Musen: S liest: ܡܘܣܣ one Pluralzeichen. Nun aber hat G den Accus. *Μούσας*. Darnach hat S geschrieben ܡܘ̈ܣܣ, zugleich aber geht hieraus evident hervor, daß die Ausdrucksweise: *ἃς προσηγόρευσαν Μούσας* bei G die ursprüngliche ist. Übrigens stand in der Vorlage von S *προσηγόρευσεν*, das kaum ursprünglich ist | 3 und Rhadamanthys: ܘܪܕܡܘܢܬܐ Cod. ebenfalls verderbte Form, Harris | 5 Ganymedes: ܓܢܘܕܡܘܣ Cod.: ܓܢܘܡܕܘܣ Harris | 5 Adlers: zur Sache vgl. Lucian Dial. deor. 4, 1; 20, 6; anders Apollod. Bibl. III, 12, 2.

§ 8. 9. 7—359, 5: *συνέβη οὖν, ὦ βασιλεῦ, τοῖς ἀνθρώποις μιμεῖσθαι ταῦτα πάντα καὶ γίνεσθαι μοιχοὺς καὶ ἀρρενομανεῖς καὶ ἄλλων δεινῶν ἔργων ἐργάτας κατὰ μίμησιν τοῦ θεοῦ* (*τῶν θεῶν* alii) *αὐτῶν. Πῶς οὖν*

ist der Wansinn, welchen die Griechen aufgebracht haben durch ihre Erzälung über ihn, denn nicht ist es möglich, daß ein Gott Ehebruch treibe oder hure oder sich nahe zum Beilager mit Männern oder daß er seine Eltern ermorde. Sonst aber ist er viel schlimmer, als ein verderblicher Dämon.

X. Und wieder füren sie einen anderen Gott ein, den Hephästos, und sie sagen von ihm, daß er lam ist und einen Helm auf seinem Haupt trägt und in seiner Hand eine Zange und einen Hammer hält und das Schmiedehandwerk ausübt, damit er davon den Bedarf seiner Narung finde.

2. Wie ist denn dieser Gott [ganz] bedürftig? Dieses ist nicht möglich, daß ein Gott bedürftig oder lam sei. Sonst ist er sehr schwach.

*Ἆρα ἐπενδεής ἐστιν * * *; ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται, θεὸν εἶναι χωλὸν οὐδὲ προσδεόμενον [ἀνθρώπων].*

3. Und wieder füren sie

3. *Εἶτα τὸν Ἑρμῆν παρεισ-*

ἐνδέχεται θεὸν εἶναι μοιχὸν ἢ ἀνδροβάτην ἢ πατροκτόνον; G | 5 verderblicher Dämon: griech. vielleicht: *κακοδαίμων*, cf. Aristoph. Equit. 113. Aet. plac. I, 7 bei Diels Doxogr. p. 300.

X. 1. 6 Und — finde 10: *Σὺν τούτῳ δὲ καὶ Ἥφαιστόν τινα παρεισάγουσι θεὸν εἶναι καὶ τοῦτον χωλὸν καὶ κρατοῦντα σφῦραν καὶ πυρόλαβον καὶ χαλκεύοντα χάριν τροφῆς* G. Auch hier ist die abkürzende Tendenz deutlich. Das „sagen“ neben „aufbringen“ fällt hier, wie in den folgenden Abschnitten, weg, der „Helm“ wird fortgelassen, weil es die Einfürung eines weiteren Participiums bedingt hätte, der letzte Finalsatz ist in zwei Wörter zusammengezogen. Dagegen wird *χαλκεύοντα* ursprünglich sein. Zur Veranschaulichung des Verfarens von G versuchen wir den Urtext zu reconstruiren: *Καὶ εἶτα (εἶτα* = ܬܘܒ X, 3) *ἕτερον θεὸν παρεισάγουσιν Ἥφαιστον, λέγοντες αὐτὸν χωλὸν εἶναι καὶ περικείμενον κυνῆν ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ κρατοῦντα ἐν τῇ χειρὶ πυρόλαβόν τε καὶ σφῦραν καὶ χαλκεύοντα, ἵνα διὰ τούτου τροφῆς τὴν χρείαν εὕρηται.*

§ 2. 11 Wie denn (ܐܪܐ ܟܡ): *ἆρα* G, recte | 12 ganz (ܟܠܗ): om. G, wol nur Zutat von S | 11 dieser Gott: om. G | *ἐπενδεής*: so alle Hss. außer W. Boissonade: *ἐπιδεής*; Schubart, Robinson: *ἐπενδεής*. Diese Form ist m. W. sonst nicht zu belegen. Arist. hat sie sicher gebraucht. Es ist ein verstärktes *ἐνδεής*. | 12 bedürftig oder lam: *χωλ. οὐδὲ προσδ.* G | 14 sei: *ἀνθρώπων* add. G., als Pointe | 14 Sonst — schwach 15: om G.

einen anderen Gott ein [und nennen ihn] Hermes und sagen, daß er einer sei, der den Geiz

ἄγουσι θεὸν εἶναι * * * ἐπιθυμητὴν [καὶ κλέπτην] καὶ πλεονέκτην καὶ μάγον καὶ κυλ-

---

§ 3. S. 359, 16 Und: om G | 1 anderen: om. G | 2 nennen: om. G, wol richtig | 2 sagen: om. G; S ursprünglich. | 3 den Geiz — Gewinnsten 2: ἐπιθυμετὴν καὶ πλεονέκτην G, also umgekehrt | 3 einer: Cod. ܓܒܪܐ, dafür ܓܢܒܐ (Dieb), Robinson, schwerlich mit Recht. Daß G κλέπτης hat, ist kein Beweis für die Konjektur, da G den Begriff ebenso gut bilden konnte wie etwa ἀρρενομανεῖς (IX, 9), dagegen spricht stark wider jene Korrektur, daß auch in § 4 der „Dieb“ bei S fehlt, wärend alle anderen Begriffe wiederkehren. Dann las das Original nicht κλέπτην. Dem ܓܒܪܐ hat übrigens im Griech. kein Wort entsprochen. Es ist pleonastisch im Sinn von „jemand, einer“ vom Übersetzer angewandt wie z. B. 2 Cor. 12, 16: ܓܒܪ ܢܟܠܐ πανοῦργος, Act. 25, 27: ܓܒܪܐ ܐܣܝܪ δέσμιος | 3 κυλλὸν: κυλὸν W, versipellem Lat., δόλιον Boissonade. G wie S haben also κυλλόν gelesen (ܟܡܝܫܐ vgl. Thes. syr. 3315). Sehr merkwürdig, weil allen mythologischen Vorstellungen in das Gesicht schlagend, ist die Aussage, Hermes sei κυλλός gewesen. Robinson (p.59. 105) hat deshalb dieses Wort für unecht erklärt, mit der Vermutung, es sei aus dem Hephästusabschnitt hereingekommen. Und in der Tat scheint eine Irrung anzunehmen fast unvermeidlich. Man könnte etwa an den Beinamen Κυλλήνιος als Quelle derselben denken. Und doch kann mit Gewißheit behauptet werden, daß Arist. wirklich κυλλός geschrieben hat. In der Schrift Plutarchs De Iside et Osir. findet sich nämlich eine genau entsprechende Parallele: ἱστοροῦσι γὰρ οἱ Αἰγύπτιοι τὸν μὲν Ἑρμῆν τῷ σώματι γενέσθαι γαλιάγκωνα (c. 22 ed. Parthey p. 37, cf. Euseb. Praep. ev. III, 3, 16). Das Wort γαλιάγκων bezeichnet einen, der einen durch frühe Verrenkung zu kurzen Arm hat (Hippocr. u. A.; Stephan. Thesaur. II, 504). Hier in der Verbindung mit τῷ σώματι dürfte das Wort nur einen von κυλλός nicht wesentlich verschiedenen allgemeinen Sinn haben. Die Stelle bei Plut. schützt Arist. und umgekehrt. An der Echtheit des Wortes kann hier wie dort nicht gezweifelt werden. Die Entstehung dieser Vorstellung vermag ich, trotz mehrfachen Suchens, nicht mit Sicherheit zu erklären. Ein Kenner hat die Güte, mir mitzuteilen, daß auch für den ägyptischen Hermes (Thoth) ihm nichts Entsprechendes bekannt sei. An der Vermutung Raabe's, daß Arist. durch den Anblick der Hermen zu dem κυλλός gekommen (a. a. O. S. 81), wird man kaum Gefallen finden, denn dem als lebendig gedachten Gott und nicht den ἀψύχοις Ἑρμαῖς, welche die

liebt und Begehr trägt nach Gewinnsten und ein Magier und ein Gelämter und ein Athlet und ein Hermeneut von Worten.	*λὸν * * καὶ λόγων ἑρμηνεύτην.*

4. Dieses ist nicht möglich, daß ein Gott sei ein Magier oder ein Geiziger oder ein Gelämter oder einer, der nach etwas, was nicht sein ist, Begehr trägt oder ein Athlet. Sonst ist er one Nutzen.

5. Und nach diesem füren sie einen anderen Gott ein, den Asklepios, und sagen, daß er

ein Arzt sei und Heilmittel und * * Pflaster bereite,	*ἰατρὸν [ὄντα] καὶ κατασκευάζοντα φάρμακα καὶ σ ύ ν θ ε σ ι ν ἐμπλάστρων,*

um zu erfüllen den Bedarf seiner Narung. Ist denn dieser Gott bedürftig?

Schließlich wurde er von Zeus durch einen Blitz erschlagen wegen des Lacedämoniers Tyndareos und starb so.	*ὕστερον δὲ κεραυνοῦσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ Διὸς διὰ Τυνδάρεων [Λακεδαίμονος υἱὸν] καὶ * * ἀποθανεῖν.*

Sibyllinen z. B. den *λιθίνοισι θεοῖσι* beiordnen (Sib. V, 356), gilt die Erörterung. Ich komme daher auf meinen ursprünglichen Gedanken zurück, daß die Vorstellung, die uns hier bezeugt ist, sich aus volksetymologischem Misverständnis des Epithetons *Κυλλήνιος* erklärt. Die Brücke dazu könnte die von Stephan. Byz. bezeugte Form *Κύλλιος* bilden (de urb. s. v. *Κυλλήνη* p. 488: *καὶ Κύλλιος λέγεται Ἑρμῆς κατὰ συγκοπὴν τοῦ Κυλλήνιος*). Vgl. noch das Wortspiel zwischen *Κυλλήνη* und *κυλλὴ χείρ* bei Aristoph. Equit. 1083. | 3 Und ein Athlet: om. G. Vgl. hiezu überhaupt Lucian Dial. deor. 24, 1: *ἐν παλαίστραις εἶναι . . . καὶ ῥήτορας ἐκδιδάσκειν.*

§ 4. 6—9: *ὅ π ε ρ ο ὐ κ ἐ ν δ έ χ ε τ α ι θ ε ὸ ν ε ἶ ν α ι τοιοῦτον* | 8 sonst: wörtlich: Wenn es aber nicht gefunden wird.

§ 5. 10 Und — Asklepios: *Τὸν δὲ Ἀσκληπιὸν π α ρ ε ι σ ά γ ο υ σ ι θεὸν εἶναι* G, vgl. oben Z. 12 | 11 und sagen: om G zur Kürzung vgl. z. S. 360, Z. 2 | 12 sei: *ὄντα* G. Vielleicht im Original *εἶναι* mit folgenden Participien, wie wir zu S. 359 Z. 6—10 annahmen | 13 Pflaster: *σ ύ ν θ ε σ ι ν ἐμπλάστρων* G. Sicher echt, von S als unnütz fortgelassen. Vgl. *συνθέσεις φαρμάκων* die Zusammensetzung der Arzenei, s. Passow Wörterbuch III, 1726 | 15 um — Narung: *χάριν τροφῆς* G, cf. *κεραυνοῦται ῥυπαρᾶς ἕνεκεν αἰσχροκερδείας* Eus. Praep. ev. III, 13, 19; Clem. Protr, 2 | 15 ist — bedürftig 16: *ἐ π ε ν δ ε ὴ ς γ ὰ ρ ἦ ν* G | 17 Schließ-

6. Wenn nun Asklepios ein Gott war, und, da er von dem Blitz erschlagen wurde, nicht vermochte sich selbst zu helfen, wie vermochte er es, Anderen zu helfen?

6. Εἰ δὲ Ἀσκληπιὸς θεὸς ὢν καὶ κεραυνωθεὶς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι, πῶς ἄλλοις [βοηθήσει];

Es ist nicht möglich, daß die göttliche Natur bedürftig sei oder vom Blitz erschlagen werde.

7. Und wieder füren sie einen anderen Gott ein und nennen ihn Ares und sagen, daß er sei ein Krieger und ein Eifersüchtiger und begierig nach Scha-

πολεμιστὴς καὶ ζηλωτὴς καὶ ἐπιθυμητὴς θρεμμάτων καὶ

---

lich — so S. 361, 20: G noch abhängig von παρεισάγουσι. Im Original war ein φασί eingeschoben. | S. 361, 17 Schließlich: add. δὲ G, ὕστερον gibt S hier wie weiter durch „schließlich" ܚܪܬܐ | 19 des Laced.: Λακεδαίμονος υἱόν G. Unter den Toten, deren Wiederbelebung Anlaß zu der Bestrafung des Asklepios wurde, wird auch Tyndareos genannt (Roscher, Ausfürl. Lexicon d. griech. und röm. Mythol. I, 1, 619). Derselbe gilt nun aber für einen Son entweder des Perieres oder des Oibalos (Preller, Griech. Mythol. I[3], 90 Anm. 1). Die Meinung, daß er ein Son des Lakedämon gewesen, ist also unrichtig. Nun war S schwerlich in der Lage, diesen Irrtum zu corrigiren. Also hat der ursprüngliche Text wol nur Λακεδαίμονα gelesen. Dieses erschien G unpassend, weil zu allgemein und mit Erinnerung daran, daß Lakedämon Stammvater der spartanischen Könige gewesen, machte er aus dem Lakedämonier einen Son des Lakedämon. | S. 361, 19 Tyndareos: Cod. ܕܛܘܢܡܪܐܘܣ, wofür mit Harris zu lesen: ܕܛܘܢܕܪܐܘܣ. G: τυνδάρεω, τυνδάρεως, τοιδάρεως codd.; Τυνδάρεων recte Boissonade | 20 so: om G; wird echt sein, vgl. καὶ οὕτως ἀποθανεῖν zu S. 365 Z. 6 ff.

§ 6. 1: nun: δέ G | 5 vermochte etc. βοηθήσει G., wofür βοηθῆσαι ἠδυνήθη las oder vielleicht nur ἐβοήθησε | 7. 8: om. G.

§ 7. 9 Und — sei 10: Ἄρης δὲ παρεισάγεται θεὸς εἶναι G, wol nach IX, 2. 6 umgestaltet | 11 Eifersüchtiger, ܛܢܢܐ: ζηλωτής G. Beide Wörter entsprechen einander genau (s. Thes. Syr. 1488 sq.), nur fragt es sich, ob „Eiferer" oder „eifersüchtig" zu übersetzen ist. Da ersteres neben πολεμιστής recht müssig wäre, und da letzteres durch die Mythologie von Ares bezeugt wird (s. Roscher a. a. O. I, 481), so wird man sich dafür zu entscheiden haben. Vgl. ζηλόω und ζήλωσις in dieser Bedeutung Sir. 9, 1; Genes. 30, 1; Num. 5, 14 sowie die Be-

fen und Dingen, [die ihm nicht gehören] und Besitz erwerbend vermöge seiner Bewaffnung. Zuletzt habe dieser, sagen sie, einen Ehebruch begangen mit Aphrodite und wurde gefesselt von einem kleinen Knaben, dem Eros, und von Hephästos, dem Ehemann der Aphrodite. Nicht ist es möglich, daß ein Gott ** ein Krieger oder ein Gefesselter oder ein Ehebrecher sei.

8. Wiederum sagen sie von Dionysos, das er fürwar ein Gott sei, der Feste begeht in der Nacht und die Trunkenheit lehrt und Weiber raubt, [die ihm nicht gehören]. Und schließlich, sagen sie, sei er wansinnig geworden und habe

ἑτέρων τινῶν, Ὕστερον δὲ αὐτὸν μοιχεύοντα τὴν Ἀφροδίτην δεθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ νηπίου Ἔρωτος καὶ ὑπὸ Ἡφαίστου * * * * * ܣܘ [ὁ] ἐπιθυμητὴς καὶ πολεμιστὴς καὶ δέσμιος καὶ μοιχός.

8. Τὸν δὲ Διόνυσον [παρεισάγουσι] θεὸν εἶναι, νυκτερινὰς ἄγοντα ἑορτὰς καὶ διδάσκαλον μέθης καὶ ἀποσπῶντα τὰς τῶν πλησίον γυναῖκας. * * * καὶ μαινόμενον * * * * καὶ φεύγοντα * *.

---

zeichnung Gottes als ζηλωτής z. B. Ex. 20, 5. | 1 Dingen, die ihm nicht gehören: ἑτέρων τινῶν G, sicher ursprünglich, S hat ἑτέρων als Genet. possessoris gefaßt. | 3 und etc. om. G, weil im Vorhergehenden enthalten | 4 sagen sie: om. G | 7 kleinen Knaben: νηπίου G = ܛܠܝܐ ܙܥܘܪܐ | 9 Ehemann d. A.: om. G | 9 Nicht — sei 12: Πῶς οὖν θεὸς ἦν ὁ etc. Da die Einschaltung von ἐπιθυμητής sich schwerer erklärt als die Auslassung, so ist zu vermuten, daß das Wort im Text gestanden hat, vgl. § 3 und 4. Das Original las übrigens den Accusativ mit vorhergehendem οὐκ ἐνδέχεται, wie X, 2 | 11. 12 oder: καί G, wol echt.

§ 8. 13 Wiederum: om. G, wie überall außer X, 3 | 13 sagen: παρεισάγουσι G, sicher nicht echt, da (außer XI, 3) überall bei G | 14 fürwar (ܟܝܬ): om G. stand nicht im Urtext, vgl. z. B. Pesch. Col. 2, 21 | 16 Trunkenheit: ܕܘܝܘܬܐ Cod. für: ܪܘܝܘܬܐ 17 raubt: ἀποσπῶντα G, echt; zur Sache Apollodor. Bibl. III, 5, 1 fin. | 18 die ihm nicht gehören: τὰς τῶν πλησίον G, als nicht recht passend von S corrigirt 18 Und schließlich — geflohen S. 364, 2: von G sehr stark verkürzt, zu μαινόμενον s. Theophil. ad Autol. I, 9. Ob „sagen sie“ echt ist, kann

seine Dienerinnen verlassen und sei in die Wüste geflohen. Und in seinem Wansinn aß er Schlangen, und wurde schließlich von [Titanos] getötet. Wenn nun Dionysos ein Gott war und, da er getötet wurde, nicht sich selbst zu helfen vermochte, wie vermochte er es, Anderen zu helfen?

*Ὕστερον δὲ αὐτὸν σφαγῆναι ὑπὸ τῶν Τιτάνων. Εἰ οὖν Διόνυσος * * σφαγεὶς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι,*

---

fraglich sein, alles Übrige sicherlich; „schließlich“ fiel bei G fort, weil es gleich darauf wieder vorkommt | 3 Und — Schlangen: om. G. Schwierigkeit bereitet hier die Sache, indem die von S überlieferten Züge, soweit mir bekannt, sich sonst in der Litteratur nicht nachweisen lassen. Zwar kann man sich für die *μανία* sowie für ein *περιπλανᾶσθαι* des Dionys. auf Apollodor. Bibl. III, 5, 1 init. berufen (vgl. weitere Stellen bei Raabe S. 84), aber obwol der Schlangen im Dionysoskultus Erwänung geschieht (vgl. Roscher, Lexikon des Mythol. I, Sp. 1036. 1042. 1086), so erwänt doch erst Nonnus eines Tötens von Schlangen durch Dionys. (Dionysiaca XXXII, 139 ff.), one daß er aber des Essens der Schlangen gedächte. Immerhin weist dieses Zeugnis auf die Möglichkeit der durch S. vorausgesetzten Überlieferung. Daß wirklich ein auffälliger sonst nicht bekannter Zug an dieser Stelle des Arist. vorgelegen hat, beweist die Auslassung desselben durch G. An eine Ergänzung durch S ist bei der ganzen Weise der Behandlung der mythologischen Partieen durch ihn schlechterdings nicht zu denken. Oder liegt ein Fehler eines Abschreibers an unserer Stelle vor? Ist etwa für ܐܟܠ zu lesen ܣܟܠ? oder ist für ܚܘ̈ܘܬܐ (Schlangen) zu lesen: ܚܝܘ̇ܬܐ (*ζῶα*) und zu denken an das Verschlingen des rohen Fleisches der Opfertiere, nach dem der Gott die Beinamen *Ὠμάδιος* oder *Ὠμηστής* (s. Roscher a. a. O. I Sp. 1037) fürte? In beiden Fällen wäre die Auslassung bei G begreiflich. Indessen läßt sich wider beide Conjekturen Erhebliches sagen, gegen die zweite besonders, daß die Worte die Sache nur sehr undeutlich bezeichneten. Daher wird man bei dem überlieferten Text zu bleiben haben. | 4 und: *δὲ* G | 5 getötet: *σφαγῆναι* G, echt | 4 von Titanos ܡܢ ܛܝܛܢܘܣ: *ὑπὸ τῶν Τιτάνων* G. Da m. W. nur von Titanen in der Mehrzal erzält wird (z. B. Clem. Al. Protr. c. 2 p. 15 Potter, Orig. c. Cels. III, 23. vgl. Lobeck, Aglaopham. p. 557 f.), so ist hier ein Fehler in der S vorliegenden griechischen Hs. anzunehmen, denn diese bereits las, wie die syrische Form des Wortes zeigt: *Τιτᾶνος*. | 6 ein Gott war: om. G | 9 wie vermochte

9. Wiederum füren sie den Herakles ein und sagen von ihm, daß er ein Gott sei, der Hassenswertes haßt, ein Tyrann und ein Krieger und der die Elenden tötet. Und von ihm sagen sie, daß er schließlich

wansinnig wurde und seine Kinder tötete,	*καὶ μανῆναι καὶ τὰ ἴδια τέκνα σφάξαι,*

und sich selbst in das Feuer warf und starb. Wenn nun Herakles ein Gott ist und in allen diesen Übeln nicht vermochte, selber sich aufzurichten, wie haben Andere Hilfe

---

— helfen: *ἀλλὰ καὶ μαινόμενος ἦν καὶ μέθυσος καὶ δραπετής, πῶς ἂν εἴη θεός;* G. Dieser Schluß ist auffallend, weil G ausfürlicher ist als S und weil S genau übereinstimmt mit § 6 (Asklepios). Da nun aber G überhaupt diesem Stück eine etwas andere Wendung gab als das durch S repräsentirte Original, so ist zu urteilen, daß auch das Plus der letzten Worte sein Werk ist; es waren besonders pikante Züge, die er mehrmals hervorheben wollte, wie das Original es auch an anderem Orte getan hatte (vgl. IX, 9; X, 2. 4. 7).

§ 9. 1 Wiederum — tötet 3: *Τὸν δὲ Ἡρακλῆν παρεισάγουσι μεθυσθῆναι.* Das Übrige bis zu dem Z. 5 Mitgeteilten fehlt. G ist mit dem Text wieder frei umgegangen durch Änderung der Construktion, Auslassung (Tyrann, Krieger) und Zusetzung des erst zu Schluß bei S begegnenden *μεθυσθῆναι.* Wie hätte S, der die Breite warlich nicht scheut, dieses auslassen können? | 2 Hassenswertes haßt (ܣܢܐ ܣܢܝ̈ܬܐ), könnte auch übersetzt werden: „der die Laster haßt“ (vgl. Thes. Syr. 2669). Aber die Identität des Stammes von Verbum und Nomen, sowie der Gedanke entscheiden für die im Text gegebene Übersetzung; zur Sache s. S. 172, auch Epiphan. Ancor. 106: *Ἡρακλῆς ὁ λεγόμενος παρ' αὐτοῖς ἀλεξίκακος*, vgl. ܣܢܐ VIII, 4 und unten | 3 die Elenden, ܡܣܟ̈ܢܐ: gewönlich = mali, was hier unmöglich ist | 3 Und von — schließlich 4: om. G | 6 und sich — starb 7: *εἶτα πυρὶ ἀναλωθῆναι καὶ οὕτως ἀποθανεῖν* G | 7 Wenn — erbeten 366, 1: *Πῶς δ' ἂν εἴη θεός . . .* (folgt S. 366 Z. 3 4.) *ἢ πῶς ἄλλοις βοηθήσει, ἑαυτῷ βοηθῆσαι μὴ δυνηθείς;* G nach X, 6. 8 | 9 aufzurichten (ܕܢܩܘܡ ܠܢܦܫܗ) eigentlich: sich aufzurichten (convaluit z. B. Kirsch-Bernstein, Chrestom. syr. I, 81, 4; 96, 8) in Bezug auf sich selbst (vgl. Uhlemann, Syr. Gramm. S. 219). Im griech. Original wird dafür *ἀνίστασθαι* gebraucht worden sein, z. B. Ilias XV, 287 und oft. |

von ihm erbeten? Es ist nicht möglich, daß ein Gott wansinnig sei oder betrunken oder Mörder seiner Kinder oder daß er vom Feuer vernichtet wird.

μέθυσος καὶ τεκνοκτόνος καὶ κατακαιόμενος.

XI. Und nach diesem füren sie einen anderen Gott ein und nennen ihn Apollon. Und sie sagen von ihm, daß er sei eifersüchtig und veränderlich, und bald einen Bogen und Köcher hält, bald aber eine Cither und [eine Schelle (?)] < einPlektron >, und er weissagt den Menschen, damit er von ihnen

*ζηλωτὴν * * [ἔτι δὲ καὶ] τόξον καὶ φαρέτραν κρατοῦντα, ποτὲ δὲ [καὶ] κιθάραν καὶ [ἐπανθίδα], καὶ μαντευόμενον τοῖς ἀνθρώποις χάριν μισθοῦ. Ἄρα ἐπενδεής ἐστιν;*

---

1. Es ist — sei 2: om. G. | 5 vom Feuer etc. Verdeutlichung des von G conservirten Originals, oder wol wörtliche Übersetzung des zu S. 365, 6—7 mitgeteilten *πυρὶ ἀναλωθῆναι.*

XI. § 1. 6 Und — sei 7: *Τὸν δὲ Ἀπόλλωνα παρεισάγουσι θεὸν εἶναι* G | 9 eifersüchtig s. zu S. 362, 11, vgl. die Gesch. mit Marsyas. | 8 veränderlich: om. G, und zwar, weil G den Zusammenhang mit dem Folgenden nicht verstand, wie die Zerstörung des Parallelismus durch das *ἔτι δὲ καί*, so wie die Einfügung des *καὶ* vor *κιθάραν* deutlich zeigen. Der Gedanke des Originals, wie ihn S aufbewart, war, daß die Veränderlichkeit des Apollo sich in der Doppelheit der ihm beigelegten Attribute zeigt. Der Text lautete somit: *λέγοντες ζηλωτὴν αὐτὸν εἶναι καὶ ἀλλοίωτον* (so IV, 1) *ποτὲ μὲν τόξ. καὶ φαρ. κρατοῦντα, ποτὲ δὲ κιθ.* etc., vgl. Lucian Dial. deor. 16, 1: *καὶ τοξεύειν καὶ κιθαρίζειν*; Maxim. Tyr. Diss. 10, 8 | 9 und: nicht ursprünglich vgl. zu 8 | 10 aber: *καὶ* add. G | 11 Schelle: *ἐπανθίδα* G. Dieses Wort kommt im Griech. nicht vor, ebensowenig wie *ἐπαντίδα* und *ἐπαυλίδα*, wie andere Hss. haben, nach letzterem Lat. tibiam (so auch Schubart). Boissonade conjicirt: *πηκτίδα*. S hat ܢܩܘܫܐ. ܢܩܫ ist das Wort für das Schlagen der Saiten des Instrumentes. Unser Wort bezeichnet darnach zuerst den Schläger, den מְנַגֵּן oder *ψάλτης*. Es ist aber dann auch gleich crepitaculum, tintinnabulum und endlich, wie das arab. ناقوس Bezeichnung eines Instrumentes zum Zusammenrufen der Gemeinde (vgl. Thes. Syr. 2466). Ich glaube kaum, daß S an eines dieser Instrumente dachte. Vielmehr las S in seiner Vorlage *πληκτῆρα* (vom seltenen *πληκτήρ* = *πλῆκτρον*) und versuchte dasselbe wörtlich genau durch ܢܩܘܫܐ (Schläger) wiederzugeben. | 13 damit etc.: *χάριν μισθοῦ* G, eine Abkürzung, wie X, 1: *χάριν τροφῆς*. Zur Sache vgl. Lucian Dial. deor. 16, 1. |

Lon empfange. Ist denn nun des Lones bedürftig dieser Gott? Es ist schimpflich, daß dieses Alles gefunden wird in einem Gott. ܥܐ

2. Und nach ihm füren sie ein Artemis, eine Göttin, die Schwester des Apollon, und sagen, daß sie eine Jägerin gewesen ist, und einen Bogen und Pfeile trug

und auf den Bergen umherstreifte, die Hunde fürend, um entweder die Hirsche zu jagen oder Wildeber.	*καὶ ταύτην ῥέμβεσθαι κατὰ τῶν ὄρεων [μόνην] μετὰ τῶν κυνῶν, ὅπως θηρεύσῃ ἔλαφον ἢ κάπρον.*

Es ist schimpflich, daß ein jungfräuliches Mädchen allein umherstreift auf den Bergen und auf Tiere Jagd macht. Und deswegen ist es nicht möglich, daß Artemis eine Göttin sei.

3. Wiederum sagen sie von Aphrodite, daß sie fürwar eine Göttin sei, und bald fürwar wont sie mit ihren Göttern (und) bald aber verfürt sie zum Ehebruch Menschen (und)

bald [aber] war Ares ihr Lieb-	*ποτὲ γὰρ ἔσχε [μοιχόν] τὸν*

---

2 des Lones: om. G, dadurch der Redeweise einen allgemeineren philosophischen Charakter gebend, wie X, 2. 5. | 2 dieser Gott: om G | 3 Es — Gott: *ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι ἐνδεῆ* (sic) *καὶ ζηλωτὴν καὶ κιθαρῳδόν* G, änlich wie der Schluß von X, 8 bei G.

§ 2. 4 Und — Pfeile 6: *Ἄρτεμιν δὲ παρεισάγουσιν ἀδελφὴν αὐτοῦ εἶναι, κυνηγὸν οὖσαν καὶ τόξον ἔχειν μετὰ φαρέτρας* G. Wieder verkürzt, *μετὰ φαρέτρας* für „Pfeile“ nach § 1. Da hier von S das Präteritum gebraucht wird, so ist anzunehmen, daß abweichend z. B. von dem vorhergehenden Abschnitt, hier wie in den folgenden Sätzen auch im Original die Vergangenheit irgendwie angedeutet war | 7 Bergen: *μόνην* add. G, ein Zusatz nach Z. 12; *ῥέμβεσθαι* Theoph. ad Autol. I, 9, zur Sache z. B. Euseb. Praep. ev. V, 7, 5. | 8 fürend: *μετὰ τῶν κυνῶν* G. Das wird ursprünglich sein | 9. 10 Hirsche . . Wildeber: Singular G, ebenfalls ursprünglich | 11—13: *πῶς οὖν ἔσται θεὸς ἡ τοιαύτη γυνὴ καὶ κυνηγὸς καὶ ῥεμβομένη μετὰ τῶν κυνῶν;* G. „Allein“ 11 hat G vorweggenommen; *θεόν* ist echt, wärend Z. 4 *θεάν* gestanden haben wird; vgl. diesen Wechsel bei S Kap. XI, 6; bei G unsere Stelle mit § 3 unseres Kapitels Anm. zu Z. 15 und vgl. z. B. Euseb. Praep. ev. III, 13, 13 *σέβειν ὡς θεὸν τὴν Ῥέαν ἢ τὴν Δήμητρα.*

§ 3. 14 Wiederum — Menschen 16: *Ἀφροδίτην δὲ λέγουσι καὶ αὐτὴν θεὰν εἶναι μοιχαλίδα* G, wie gewönlich verkürzend. — 15 (und) bald (bis): vgl. Beispiele zu ܐܦ — ܘܐܦ Thes. Syr. 1078. | 17 Lieb-

haber * *, bald aber Adonis [welcher ist Tammus].	Ἄρην, ποτὲ δὲ Ἀγχίσην, ποτὲ δὲ Ἄδωνιν.

Und bisweilen fürwar weheklagte und weinte Aphrodite um den Tod des [Tammus] Adonis.

Und sie sagen, daß sie hinabgestiegen sei zu dem Hades, damit sie loskaufe den Adonis von Persephone,	Ἥν λέγουσιν καὶ εἰς Ἅιδου καταβαίνειν, ὅπως ἐξαγοράσῃ τὸν Ἄδωνιν ἀπὸ τῆς Περσεφόνης.

welche eine Tochter des Hades ist. Wenn nun Aphrodite eine

---

haber: *μοιχὸν* G. *ἔσχε* ist jedenfalls echt (S wörtlich: war ihr), *μοιχὸν* wird nicht ursprünglich sein, da S es sonst bewart hätte. Das Original las *ἐραστής*, das G ein paar Zeilen weiter hat. | S. 367, 17 aber war Ares: *γάρ* G ursprünglich | 1 bald — Tammus 2: die Identificirung von Adonis und Tammus gehört natürlich S an (Z. 7 hat S: Adonis). *Ποτὲ δὲ Ἀγχίσην* halte ich für ursprünglich; da Adonis zu den Göttern gerechnet wird, so verlangte der Zusammenhang die Erwänung eines menschlichen Liebhabers (Anchises und Adonis nennt Lucian, Dial. deor. 12, 1), S ließ den ihm unbekannten Anchises fallen | 1 Adonis: ܐܕܘܡܣ Cod. für ܐܕܘܢܝܣ | 3 Und — Tammus 4: *οὗτινος καὶ τὸν θάνατον κλαίει ζητοῦσα τὸν ἐραστὴν αὐτῆς* G. Das Wort für „weheklagen" im Original war *θρηνεῖν*, wie G zum Schluß hat. | 5 sagen: *λέγουσιν* (sic), hier bewart G das bei S so häufige und meist ursprüngliche: ܐܡܪܝܢ | 6 zu dem Hades: ܠܫܝܘܠ | 8 Persephone ܦܝܣܦܘܢܝܣ Cod., zu lesen: ܦܪܣܦܘܢܝܣ | 9 welche — ist: om. G. Es liegt nahe anzunehmen, daß diese Worte Zusatz von S sind, da der griechische Leser einer solchen Erklärung doch nicht bedürftig war. Die Tradition weiß freilich nichts davon, daß Persephone Tochter des Hades war, also hätte S sich auf das Raten gelegt. Irre hieran muß machen, daß S sehr deutlich durch den Ausdruck „Scheol" den Hades als Ort gefaßt sehen will. Es muß daher etwas im Text vorgelegen haben, was ihn zu der merkwürdigen Ausdrucksweise: Tochter der Unterwelt drängte. Nun wird, wenn auch vereinzelt, P. als Tochter der Styx bezeichnet (Apollodor. Bibl. I, 3, 1). Las S in seiner Vorlage etwa: *ἥπερ Στυγὸς θυγατήρ*, so ist verständlich, daß er oder wol erst ein Abschreiber, welcher zwar von dem berümten Fluß Styx, nicht aber von der Tochter des Okeanos dieses Namens gehört hatte, aus der Tochter des Stromes der Unterwelt eine Tochter der Unterwelt glaubte machen zu sollen. | Wenn — helfen S. 369, Z. 2: om. G. S argumentirt änlich wie X, 5. 8, cf. 9. Wie

Göttin ist und nicht zu helfen vermochte ihrem Liebhaber in seinem Tode, wie vermag sie Anderen zu helfen? Und es ist nicht möglich, daß gehört werde, daß die göttliche Natur zum Weinen und Weheklagen und zum Ehebruch komme.

4. Und wieder sagen sie von [Tammus] Adonis, daß er ein Gott sei. Und er ist fürwar ein Jäger [und ein Ehebrecher]. Und sie sagen,

daß dieser * getötet wurde von dem Stoß eines Wildebers und nicht [sich selbst] zu helfen vermochte.

καὶ τοῦτον βιαίως ἀποθανεῖν, πληγέντα ὑπὸ συὸς ἀγρίου καὶ μὴ δυνηθέντα βοηθῆσαι τῇ ταλαιπωρίᾳ αὐτοῦ.

---

an diesen Stellen G sich nicht genau an das Original hielt, so hat er das Argument hier unterschlagen. | 2 Und es — komme 4: *Εἶδες, ὦ βασιλεῦ, μείζονα ταύτης ἀφροσύνην· θεὰν παρεισάγειν τὴν μοιχεύουσαν καὶ θρηνοῦσαν καὶ κλαίουσαν;* G. Mit Verwendung des häufigen *παρεισάγειν* von G frei gebildet. Die *θεία φύσις* ließ G hier wie X, 6 extr. fort.

§ 4. 5 Und — Ehebrecher 6: *Ἄδωνιν δὲ παρεισάγουσι θεὸν εἶναι κυνηγὸν* G. Wie zu Schluß des vorigen Paragraphen G *παρεισάγουσι* von sich aus einfürte, so auch hier. Das Original hat das Wort in § 3 und hier nicht mehr gebraucht. G hat hier nicht die Worte „und ein Ebebrecher", erst am Schluß des Abschnittes begegnen sie ihm. Die Worte erscheinen mir zweifelhaft, einmal ist es Gewonheit des Ar., daß Ende und Anfang seiner Darlegung sich entsprechen, eine Ergänzung lag also nahe, zumal das bloße *κυνηγός* kal dazustehen schien, Arist. wollte damit sagen, was Adonis in dieser Welt vorgestellt hat (vgl. Roscher, Mythol. Lex. I, 1, S. 73), S verstand das Wort „Jäger" als Bezeichnung einer gelegentlichen Tätigkeit, daher der Zusatz; sodann ist nicht erfindlich, weshalb G die Worte sollte fortlassen sollen, wol aber ist denkbar, daß S dem syrischen Tammus besondere Aufmerksamkeit widmete. | 7 Und sie sagen: om. G, vielleicht mit Recht | 8 getötet wurde: *βιαίως* add. G; sicher echt, neben „Stoß" erschien das Wort S müssig und fiel aus. Übrigens wird auch *ἀποθανεῖν* echt sein | 9 *συὸς ἀγρίου*: V 102. S (ܚܙܝܪܐ ܕܒܪܐ); *ὑπὸ τοῦ ὑός* V 71. 54, *υἱὸς* W; *ὑπὸ τοῦ υἱοῦ* D. Boissonade, Robinson lesen *ὑπὸ τοῦ ὑός*. Vgl. Apollodor. Bibl. III, 14, 4: *ὑπὸ συὸς πληγεὶς ἀπέθανεν*, Lucian, de dea syr. 6. Theophil. ad Autol. I, 9: *ὑπὸ τοῦ συός*. | 10 sich selbst: *τῇ ταλαιπωρίᾳ αὐτοῦ* G. Da G den bei S folgenden Gegensatz fortließ, so könnte die Änderung auf seine Rechnung zu setzen sein, warscheinlich ist es aber, daß die folgenden Worte S Anlaß zur Änderung geworden sind |

Und wenn er sich selbst zu helfen nicht vermochte, wie vermag er sich des Menschengeschlechtes anzunehmen? Und das ist nicht möglich, daß ein Gott sei

Ehebrecher oder Jäger oder sterbe durch eine Gewalttat. — [*ὁ*] *μοιχὸς* [*καὶ*] *κυνηγὸς* [*καὶ*] *βιαιοθάνατος*.

5. Wiederum sagen sie von Rhea, daß sie fürwar sei die Mutter ihrer Götter. Und sie sagen von ihr, daß sie einst den Attis zum Liebhaber hatte und ihre Freude an vergänglichen Männern hatte, schließlich aber eine Klage erhob und wehklagte um ihren Liebhaber Attis. Wenn nun die Mutter ihrer Götter nicht vermochte ihrem Liebhaber zu helfen und ihn dem Tode zu entreißen, wie ist es möglich, daß sie anderen helfe? Es ist also schimpflich, daß eine Göttin trauert und weint und daß sie Freude an Vergänglichen habe.

6. Wiederum bringen sie die Kore herbei und sagen, daß sie eine Göttin sei. Und diese wurde von Pluton geraubt und nicht vermochte sie sich selbst zu helfen. Wenn sie nun eine Göttin ist und sich selbst nicht zu helfen vermochte, wie ist es möglich, daß sie Anderen helfe? Denn ein Gott, der geraubt wird, ist sehr schwach.

7. Dieses Alles nun, o König, haben die Griechen hinsichtlich ihrer Götter aufgebracht, und es erlogen und gesagt von ihnen, — *Ταῦτα πάντα ..... παρεισήγαγον οἱ Ἕλληνες, βασιλεῦ, περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν,*

---

1 Und — sei 3: *πῶς οὖν τῶν ἀνθρώπων φροντίδα ποιήσεται ὁ μ.* etc. 4 Ehebrecher etc.: *ὁ* G wegen der anderen Constr. | 4 oder: *καὶ* G | 5 *βιαιοθάνατος*: so die Oxf. Hs. statt des sinnlosen *βιοθάνατος* der übrigen Zeugen.

§ 5. 6 Diese beiden Abschnitte fehlen bei G, vgl. oben S. 177 ff.

§ 5. 6 Rhea: Cod. ܗܪܐܐ für ܪܗܐܐ | 7 ihrer = eorum | 8 Attis = ܐܬܘܣ, entweder Abschreibefehler oder aus Unkenntnis des Übersetzers zu erklären. | 8 zum L. hatte: Cod ܗܘܐ ܠܗ für ܠܗ | 14 Vergänglichen: Plural.

§ 6. 16 Pluton: eigentlich von Plutonos: ܡܢ ܦܠܘܛܘܢܘܣ | 19 ein Gott: *θεός* nicht *θεά*.

§ 7. 21 *πάντα*: *καὶ πολλὰ τοιαῦτα καὶ πολλῷ πλεῖον αἰσχρότερα καὶ πονηρὰ* add. G. Diese Worte sind unecht, da eine Auslassung derselben durch S nicht begreiflich ist. Im Übrigen hat G hier den Text gut bewart | 24 und — ihnen: *ἃ οὔτε λέγειν θέμις οὔτ' ἐπὶ μνήμης*

[Und] hievon haben [alle] Menschen den Antrieb genommen zu tun alle Schlechtigkeiten und alle Unreinheiten.	Ὅθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι ἀφορμὴν . . . ἔπραττον πᾶσαν [ἀνομίαν καὶ] ἀσέλγειαν καὶ ἀσέβειαν.

Und dadurch ist verderbt worden die ganze Erde.

XII. Die Ägypter aber, weil sie [schlechter] und un-	Αἰγύπτιοι δὲ ἀβελτερώτεροι καὶ ἀφρονέστεροι [τού-

---

ὅλως φέρειν G. Die einfacheren Worte bei S sind natürlich die ursprünglichen. Griechisch lauteten dieselben etwa: καὶ πλασάμενοι (s. Thes. syr. s. v. ܩܪܐ u. vgl. 2 Petr. 2, 3) εἶπον περὶ αὐτῶν. | 1 Und: om. G, mit Recht | 1 alle Menschen: οἱ ἄνθρωποι G, wol richtig. | 3 zu tun, wörtl.: daß sie tun: ἔπραττον G, ursprünglich | 3 Schlechtigkeiten: ἀνομίαν G. Das betr. syr. Wort (ܪ̈ܘܫܥܐ) entspricht gewönlich ἀσέβεια (vgl. Jud. 15. 18. Tit. 2, 12; 2 Tim. 2, 16, auch Röm. 1, 18, wo die syr. Übersetzung aber ἀδικίαν (ܥܘܠܗܘܢ) vor ἀσέβειαν gestellt hat, wie der Schluß des Verses zeigt; anders Röm. 11, 26.) Darnach stand mit größter Warscheinlichkeit ἀσέβεια an der Spitze. Warscheinlich stand im Original der Plural wie Röm. 11, 26, den G in den bräuchlicheren Singular umsetzte | 4 Unreinheiten (ܛ̈ܢܦܘܬܐ): ἀσέλγειαν G. Das syr. Wort dient im N. T. meist zur Übersetzung von ἀκαθαρσία (Mtth. 23, 27; Röm. 6, 19; 2 Kor. 12, 21; Gal. 5, 19; 1 Thess. 2, 3; 3, 4), aber auch von ἀσέλγεια (2 Petr. 2, 2. 7; Jud. 4). Auch hier wird der Plural echt sein (z. B. 2 Petr. 2, 2; Röm. 13, 13) | 3 ἀνομίαν: om. S, sicherlich mit Recht. Außer diesem Zusatz hat G die Wörter umgestellt. Der griech. Text hieß somit ursprünglich: πάσας ἀσεβείας καὶ ἀσελγείας. | 5 Und — Erde: καταμιαίνοντες γῆν τε καὶ ἀέρα ταῖς δειναῖς αὐτῶν πράξεσιν G. Auch hier nimmt G, wie überhaupt in diesem allgemeineren Abschnitt, auf welchen, seiner Absicht nach, der Ton fallen mußte, den Mund etwas voll. Echt: nur das Wort γῆ und καταμιαίνειν. Der ursprüngliche Text lautete: Καὶ τούτοις κατεμιάνθη πᾶσα ἡ γῆ. Obgleich nämlich ܐܬܚܒܠ regelmäßig φθείρεσθαι entspricht, ist es doch auffallend, daß hier wie XII, 1 dem syr. Verb. bei G καταμιαίνεσθαι oder μιαίνεσθαι gegenübersteht, dieses ist daher doch ursprünglich.

XII. § 1. 6 schlechter: ἀβελτότεροι PW[2] A. V 102. 104[2]; ἀβελτώτεροι DW* V 71. ἀβέλτεροι V 12. Syr. ἀβελτέστεροι V 54[1]. ἀβελτερώτεροι M. So mit Recht Boissonade und Robinson; S las entweder einen verderbten Text oder hat, wie einige der erwänten Zeugen, sich durch

verständiger waren mehr denn alle Völker, welche auf der Erde sind, haben mehr denn jedermann geirrt. Denn nicht hat ihnen die Religion der Barbaren und der Griechen genügt, sondern sie haben eingeführt auch einige von der Natur der Tiere und haben von ihr gesagt, daß es Götter seien und sogar von dem Gewürm, welches gefunden wird im Trockenen und im Wasser, und von Pflanzen und dem Gras haben sie gesagt, daß

των] * * *ὄντες, χεῖρον πάντων [τῶν ἐθνῶν] ἐπλανήθησαν. Οὐ γὰρ ἠρκέσθησαν τοῖς τῶν [Χαλδαίων] καὶ Ἑλλήνων σεβάσμασιν, ἀλλ' [ἔτι] καὶ [ἄλογα] ζῶα παρεισήγαγον θεοὺς εἶναι* * * * * * *χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα καὶ τὰ φυτὰ καί βλαστά*

* * *

---

die Änlichkeit mit *βέλτερος* irre machen lassen. Arist. schrieb natürlich: *ἀβελτερώτεροι* | 1 denn alle Völker: *τούτων* G, beabsichtigte Correktur, da es passender erschien, den Irrtum der Ägypter mit dem der anderen Völker zu vergleichen, als ihre Torheit, wie S tut (Z. 1) | 2 welche — sind 3: om. G. Der ursprüngliche Text war also etwa: *Αἰγύπτιοι — ἀφρονέστεροι πάντων τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τῆς γῆς* (vgl. S. 373 Z. 4) *ὄντες, χεῖρον πάντων ἐπλανήθησαν.* | 3 mehr: *χεῖρον*, echt | 5 Religion: *σεβάσμασιν* G, welches echt ist, *σέβασμα* = ܕܚܠܬܐ 2 Thess. 2, 4. |

5 Barbaren: *Χαλδαίων* G | 8 einige von der Natur etc.: *ἄλογα ζῶα* G. Warscheinlich bot das Original den Text von G und nicht etwa *τῆς τῶν ζώων φύσεώς τινας;* die Artikellosigkeit des Griechischen hat S so gut wiedergegeben. *Ἄλογα* ist schwerlich echt, da S es sich nicht hätte entgehen lassen | 6 *ἔτι*: om. S s. zu Z. 11 | 10 gesagt: om. G; warscheinlich stand *λέγοντες* im Original, etwa *θεοὺς εἶναι λέγοντες.* | 11 und sogar — Gewürm 12: om. G, da es ihm genug schien, von Land- und Wassertieren zu reden und er eine Unterscheidung von zwei Arten von Gewürm nicht für nötig hielt. Das „und sogar", welches S erst hier braucht, zog er an den Anfang (Z. 6). Wurde aber der Satz so zusammengezogen, so ist es sicher, daß Z. 14 f. von G gekürzt sind. So kann der ursprüngliche Text mit einiger Sicherheit reconstruirt werden: *ἔτι καὶ ἑρπετά* (cf. Röm. 1, 24, Theophil. ad Autol. I, 10; Sibyll. III, 28, bes. Athanas. Orat. c. gent. 9: *ἑρπετά, ἔνυδρά τε καὶ χερσαῖα*, auch 19 init.), *χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα καὶ τὰ φυτὰ καὶ βλαστά, λέγοντες (καὶ) τούτων τινὰς θεοὺς εἶναι* | 15 Gras: *βλαστά* G, ursprünglich, ܬܕܐܐ ist das Frühlingsgras. Zur Sache vgl. zu § 7. |

von ihnen einige Götter seien; und haben sich verderbt in all dem Wansinn und der Unreinheit mehr denn alle Völker, welche auf der Erde sind.

Καὶ ἐμιάνθησαν ἐν πάσῃ μανίᾳ καὶ ἀσελγείᾳ χεῖρον πάντων τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

2. Denn anfangs dienten sie der Isis,

2. *Ἀρχαίως γὰρ ἐσέβοντο τὴν Ἶσιν,*

und sie sagen, daß sie fürwar eine Göttin ist, welche fürwar zum Ehemann ihren Bruder Osiris hatte.

ἔχουσαν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα τὸν Ὄσιριν.

Als aber fürwar Osiris getötet wurde von seinem Bruder Typhon, [floh] Isis mit ihrem Son Horos nach Byblos in Syrien,

φεύγει ἡ Ἶσις μετὰ Ὥρου, τοῦ υἱοῦ αὐτῆς, εἰς Βύβλον τῆς Συρίας.

und war dort eine bestimmte Zeit, bis daß ihr Son groß wurde, und kämpfte mit seinem Oheim Typhon und ihn tötete. Und da fürwar kehrte Isis zurück und zog umher mit ihrem Son Horos und suchte den Leichnam ihres Mannes Osiris und beklagte bitterlich seinen Tod.

---

2 verderbt: *ἐμιάνθησαν* G, vgl. S. 371 zu Z. 5 | 3 Unreinheit: *ἀσέλγεια* G, vgl. S. 371 zu Z. 3.

§ 2. 6 *ἀρχαίως* V 54, Robinson: *ἀρχῆθεν* Boissonade | 6 dienten *ἐσέβοντο* wie S. 336 Z. 10. | 8 und — ist: om. G | 9 vgl. Diod. Sic. I, 17. *Ἶσιν ἀδελφὴν οὖσαν Ὀσίριδος καὶ γυναῖκα* | 12 Als — Typhon: *τὸν σφαγέντα ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τοῦ Τυφῶνος* G. Hier (8—11) hat G aus zwei Sätzen einen gemacht. Er ließ ein *λέγοντες* aus und drückte die Ermordung des Osiris durch das Particip aus. Dadurch ist er genötigt, mit *διὰ τοῦτο* (vor *φεύγει* Z. 13) fortzufaren. Das Fehlen dieser Wörter bei S verrät uns aber die Manipulation von G. Der Text mag also gelautet haben: *λέγοντες αὐτὴν θεὰν εἶναι, ἔχουσαν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα τὸν Ὄσιριν. Σφαγέντος δὲ τοῦ Ὀσίριδος ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, τοῦ Τυφῶνος* etc. *Σφάζεσθαι* braucht auch Athenag. Suppl. 22 in dieser Gesch. Das häufige ܟܝܬ (fürwar) ist Zutat von S. | 12 Typhon: S hat ܡܢ ܛܝܦܘܢܘܣ (= *Τυφῶνος*) und behält diese Form auch Z. 17. u. S. 375, 3.8 bei, vgl. S. 199. | 13 floh: *καὶ διὰ τοῦτο φεύγει* G. Über die drei ersten Wörter s. zu Z. 12; *φεύγει* wird echt sein, da G im Folgenden, wie S, im Präteritum erzält. | 14 in Syrien: *τῆς Συρίας* G, echt | 16 und war — Tod 20: *ζητοῦσα τὸν Ὄσιριν καὶ πικρῶς θρηνοῦσα*

3. Wenn nun Isis eine Göttin ist und nicht zu helfen vermochte Osiris, ihrem Bruder und Mann, [οὔτε οὖν ἡ Ἶσις] ἴσχυσε βοηθῆσαι τῷ ἰδίῳ ἀδελφῷ καὶ ἀνδρί, wie ist es möglich, daß sie einem Anderen helfe? Es ist nicht möglich, daß die göttliche Natur sich fürchte und fliehe oder weine und wehklage. Sonst ist sie sehr elend.

ἕως ηὔξησεν ὁ Ὧρος καὶ ἀπέκτεινε τὸν Τυφῶνα G. G ist wieder kürzer, der Hauptunterschied ist aber der, daß bei S das Suchen des Osiris von der Zeit nach der Tötung des Typhon, bei G von der Zeit vor derselben berichtet ist. Nach dem ausfürlichen Bericht des Plutarch sucht Isis die Überreste des von Typhon ermordeten Osiris zuerst in Ägypten, erfärt dann aber, daß der Sarg zu Byblos an das Land gespült sei. Mit dem Leibe des Osiris kehrte sie zurück und reiste alsdann zu ihrem Son Horos, der in Buto (im Nildelta) erzogen ward; inzwischen zerriß Typhon den Leib des Osiris in Stücke. Diese λείψανα und σπαράγματα sucht Isis nun auf (ἀναζητεῖν), dann folgen die Kämpfe zwischen Horos und Typhon, wobei letzterer aber nicht getötet wird (Plut. De Is. et Os. 13—19, vgl. 59). Genau wiedergegeben hat weder S noch G den Mythus (vgl. solche Abweichungen bei Athenagor. Suppl. 22 p. 112 Otto. Minuc. Fel. Octav. 22 init. Lactant. Epitome 23). Es ist nun wol verständlich, wie ein Autor dazu kam, jenes Suchen der Isis mit der Reise nach Byblos in Beziehung zu setzen und diese Beziehung, falls er sie nicht vorfand, zu schaffen. Dagegen ist es ganz unbegreiflich, wie ein Übersetzer, der nicht einmal den Namen des Typhon richtig kannte, dazu kam, dieses Suchen und Klagen aus der Zeit bald nach dem Morde des Osiris in eine viel spätere Zeit herabzusetzen. Aber auch eine ausschmückende Bearbeitung hätte schwerlich jenes erste Suchen völlig getilgt, sondern nur das weitere Suchen hinzugefügt. Deshalb ist G auch hier der abkürzende Bearbeiter des ursprünglichen Textes bei S. Arist. hat davon, daß die Leiche des Osiris nach Byblos gekommen, nichts gewußt. Nach ihm findet Isis dort ihr Asyl und das große Suchen fällt naturgemäß erst in die Zeit nach Überwindung des Typhon.

§ 3. 2: *Οὔτε οὖν ἡ Ἶσις* etc., von G frei gestaltet, G hat die Beurteilung der Gottheit der Isis, des Osiris und des Typhon in eins zusammengezogen (*οὔτε-οὔτε*). Aber schon die zutreffende Bemerkung, daß Osiris ein Woltäter war (§ 4, vgl. Plut. de Isid. 13 init.) beweist die Ursprünglichkeit des Textes von S. Die Gedanken des Abschnittes halten sich ganz auf der Linie der Betrachtungsweise des Arist. (*θεία φύσις* X, 5; IV, 3; der Satz Z. 1—5 vgl. S. 368 Z. 9—S. 369, 2; S. 370, 10—13), aber es ist nicht zu übersehen, daß im Verhältnis zu den so änlichen

4. Aber von Osiris sagen sie, daß er ein woltätiger Gott sei.

Und er wurde von Typhon getötet und vermochte nicht, sich zu helfen.	[Οὔτε ὁ Ὄσιρις] σφαζόμενος ὑπὸ τοῦ Τυφῶνος ἠδυνήθη ἀντιλαβέσθαι ἑαυτοῦ.

Und das ist bekannt, daß es von der Gottheit nicht gesagt werden kann.

5. Und wieder sagen sie von seinem Bruder Typhon, daß er ein Gott sei,

der seinen Bruder tötete und von dem Son seines Bruders und von seiner Schwägerin getötet wurde, indem er nicht sich selbst [zu helfen] vermochte.	(οὔτε) ὁ ἀδελφοκτόνος, ἀπολλύμενος ὑπὸ τοῦ [Ὥρου] καὶ τῆς [Ἴσιδος], εὐπόρησε ῥύσασθαι ἑαυτὸν τοῦ θανάτου.

Wie wird wol er, der sich selbst nicht half, ein Gott sein?

Abschnitten (XI. 5. 3; X, 6. 8. 9) der Schlußsatz (Z. 5—7) eigenartig gestaltet ist.

§ 4. 1 Aber — sei: om. G | 3 Und er: *οὔτε ὁ Ὄσιρις* G, wegen der anderen Verbindung. Das Original hatte einfach *καί* oder *οὐδέ* | 5 helfen: *ἀντιλαβέσθαι* G, sicher echt; das Verbum entspricht Luc. 1, 54 syr. ܥܕܪ | 6 Und — kann 7: om. G | 6 „es" ist im Syr. nicht besonders ausgedrückt | 7 werden kann: ܠܐ ܡܬܐܡܪܐ wörtlich: nicht gesagt wird.

§ 5. 8 Und — sei 9: *Οὔτε Τυφών* G | 10 der — vermochte 15: Hier ist der Text von G, auf die einzelnen Wörter gesehen, ursprünglicher als S. Es kann keine Frage sein, daß *ὁ ἀδελφοκτόνος* und *ἀπολλύμενος* im Text standen. So wenig S sich Z. 5 die Mühe nahm, für *ἀντιλαβέσθαι* ein besonderes Wort aufzusuchen, so wenig hier für *ἀπολλύμενος*. Ist aber das der Fall, so ist sicherlich auch *εὐπόρησε ῥύσασθαι ἑαυτὸν τοῦ θανάτου* echt, der Übersetzer folgte aber der Schablone. Die Namen Z. 11. 12 wird das Original nicht gehabt haben. G hat aber die Construktion verschoben, dem einmal eingefürten *οὔτε-οὔτε* zuliebe. Der Urtext lautete: *Καὶ εἶτα* oder *εἶτα δὲ λέγουσι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, τὸν Τυφῶνα, θεὸν εἶναι, τὸν ἀδελφοκτόνον, ὃς ἀπολλύμενος ὑπὸ τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, οὐκ εὐπόρησε* etc. | 12 *εὐπόρησε* Boissonade, Robinson: *ἴσχυσε* V 102 | 16: om G. Auch hier spricht die eigenartige Gestaltung des bekannten Gedankens bei S für die Echtheit der Stelle.

6. Die Ägypter nun, weil sie unverständiger waren als die übrigen Völker, so genügten ihnen nicht diese und diesen änliche Götter, sondern auch den Tieren, [in welchen allein]

---

§ 6. 1—372, 2: *καὶ ἐπὶ τούτοις ἀτυχήμασι γνωρισθέντες αὐτοὶ θεοὶ ὑπὸ τῶν ἀσυνέτων Αἰγυπτίων ἐνομίσθησαν· οἵτινες μηδ' ἐν τούτοις ἀρκεσθέντες ἢ τοῖς λοιποῖς σεβάσμασι τῶν ἐθνῶν καὶ τὰ ἄλογα ζῶα παρεισήγαγον θεοὺς εἶναι* G (*θεοὺς εἶναι*: om. MW[1] V 21. 54[1]). Der erste Satz berürt sich noch mit dem Vorhergehenden. Was den zweiten Satz anlangt, so berürt derselbe sich sowol bei S als bei G auf das engste mit § 1. Die Behauptung von § 1, daß die Ägypter durch ihren Unverstand zu schwererem Irrtum gekommen sind, als alle Völker der Erde, wird so erwiesen, daß zuerst die gemeinsamen religiösen Elemente dargelegt werden (beachte das *γάρ* § 2 init.), sodann aber in unserem Paragraphen der Übergang zum Nachweis des Überschusses an Torheit bei den Äg. gemacht wird. So ist es innerlich begründet, daß § 6 auf § 1 zurückgreift. Daß auch hier keine Erfindung von S vorliegt, beweist der Unterschied des Ausdruckes im Verhältnis zu § 1, bei allem Gemeinsamen („übrige" Völker; „Götter" nicht Religion; „haben mehr geirrt" und „Natur der Tiere" fehlt; „Namen von Göttern beilegen"). Dem gegenüber hat G hier wieder *σεβάσματα* und *παρεισήγαγον* gebraucht und hat das nicht echte *ἄλογα* wiederholt. Auch hier ist S sicher ursprünglich | 3 in welchen allein eine Seele nicht ist: ܕܒܠܚܘܕ ܢܦܫܐ ܠܝܬ ܒܗܘܢ. So wie die Worte lauten, geben sie keinen Sinn. Was soll es heißen, daß in den Tieren allein keine Seele ist? „Seele ist auch im Syrischen Bezeichnung des physischen Lebens, one Seele ist = *ἄψυχος*, exanimus (vgl. XIII, 2 und die Beispiele im Thes. syr. 2431). Es ist also nicht daran zu denken, daß etwa *ἄλογα* durch diese Worte wiedergegeben werden soll. Ebensowenig vermag ich für ܒܠܚܘܕ eine andere Bedeutung als solum, tantum, modo resp. solus zu finden (Thes. 532 f.). Ich kann deshalb die Übersetzung von Harris: which are merely soulles (p. 46) nicht billigen. Aber auch der Vorschlag von Harris zu lesen ܒܠܚܘܕ ܕܢܦܫܐ und das erste Wort zum Vorhergehenden zu ziehen (p. 61), hilft zu nichts, denn was soll es heißen: sie hätten auch nur Tiere one Seele, Götter genannt? Mit dem Wort ܒܠܚܘܕ ist, soviel ich sehe, nichts anzufangen. Beachtet man nun, daß im Folgenden nicht nur Tiere, sondern wirkliche *ἄψυχα* als Gegenstand der Gottesverehrung der Ägypter angefürt werden, und daß diese § 1 fin. besonders genannt waren, so wird man auch hier eine Erwänung derselben erwarten. Es

< und denen, in welchen > eine Seele nicht ist, legten sie den Namen von Göttern bei.

7. Denn manche von ihnen beten das Schaf an * *, andere aber das Kalb, und [einige] das Schwein und andere den Wels, und einige das Krokodil

7. *Τινὲς γὰρ αὐτῶν ἐσεβάσθησαν πρόβατον, τινὲς δὲ τράγον, ἕτεροι δὲ μόσχον καὶ τὸν χοῖρον. [Ἄλλοι δὲ τὸν κόρακα καὶ τὸν*

---

wird daher bei S zu lesen sein: ܠܚܝ̈ܘܬܐ ܕܢܦܫܐ. Außer in dem letzten ܫ, dürfte sich dieses Verlesen leicht erklären, und für jenes war vielleicht inkorrekt ܘ geschrieben worden. Las man aber einmal ܠܚܝܘܬ, so mußte das ܘ davor fallen. So ergibt sich der vernünftige Gedanke: „sondern auch den Tieren und denen, in welchen eine Seele nicht ist, legten sie den Namen von Göttern bei". Griechisch lautete dann der Text ungefär so: *Οἱ οὖν Αἰγύπτιοι ἀφρονίστεροι τῶν λοιπῶν ἐθνῶν ὄντες, τούτοις τε καὶ ὁμοίοις* (*αὐτοῖς*) *θεοῖς οὐκ ἠρκέσθησαν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ζώοις καὶ* (*τοῖς*) *ἀψύχοις θεῶν ὄνομα ἔθεντο* cf. Sap. Sal. 14, 21 oder etwa *τὰ ζῶα* etc. *θεῶν ὀνόματι προσηγόρευσαν* cf. XI, 14; XIII, 9; Aetii plac. I, 6 Diels Doxogr. p. 296, 10; Just. Ap. I, 4 p. 14 oben, oder *προσωνόμασαν* (Just. Ap. I, 9), oder einfach *ἐκάλεσαν* (Sibyll. VIII, 395). Erklärt sich vielleicht das *ἄλογα* bei G als Ersatz für *ἄψυχα*? Der Pflanzen hatte G schon einmal Erwänung getan, das berüchtigte Stück der äpyptischen Religion ist die Tieranbetung, daher spricht er nur von ihr.

§ 7. 4 beten an (ܣܓܕܝܢ): *ἐσεβάσθησαν* G, echt, so auch die Versio Harclensis Röm. 1, 25. Auch der Aorist wird echt sein, S hat das Participium | 4 Schaf an: *τινὲς δὲ τράγον* add. G. Die locale Verehrung des Schafes ist ebenso bezeugt (z. B. Herodot. II, 42 init.; Plutarch. de Isid. 74; Clem. Al. Protr. c. 2 p. 34 Potter) als die des Ziegenbockes (Herod. II, 46; Clem. Al. Protr. c. 2 p. 34; Celsus b. Orig. c. Cels. III, 17. 19; Epiphan. Ancorat. 103, vgl. die gelehrten Nachweise von Wiedemann, Herodots zweites Buch (Lpz. 1890), S. 216 ff.). Da nun G kein besonderes Interesse an der Erwänung des Bockes haben konnte, so ist hier eine wol nur versehentlich entstandene Lücke bei S anzunehmen, von den *τινὲς* glitt das Auge sofort zu den *ἕτεροι* | 5 das Kalb: *μόσχον* G one Artikel, die drei ersten Tiere hat G one Artikel angefürt, dann folgt regelmäßig der Artikel. Auch dieses entspricht dem Original | 5 und einige: om. G | 6 und — Wels: om. G. Der *σίλουρος*, den die Wörterbb. durch Wels wiedergeben (vgl. Lenz, Zoologie der Griechen und Römer S. 485 f.) ge-

und den Sperber [und den Fisch] und die Weihe und den Geier und den Adler und den Raben. Einige beten an die

ἱέρακα καὶ τὸν γῦπα καὶ τὸν ἀετὸν καὶ ἄλλοι τὸν κροκόδειλον, τινὲς δὲ τὸν αἴλουρον καὶ τὸν κύνα καὶ τὸν λύκον

---

hörte in der Tat zu den heiligen Fischen (s. Wiedemann a. a. O. S. 176). G hat ihn, wie alle Fische, gestrichen. Schon der Umstand, daß bei G überhaupt keines Fisches Erwänung geschieht, S aber nicht beide Fische nebeneinander erwänt, beweist planmäßige Änderung bei G. Entweder wußte G von der sonst vielfach bezeugten Verehrung bestimmter Fische (z. B. Herod. II, 72 init.; Plut. de Isid. 7. 72; Juvenal. Sat. XV, 7; Theophil. ad Autol. I, 10 init.; Clem. Alex. Protr. 2, p. 34; Minuc. Fel. Oct. 28; Athanas. adv. gent. 23) nichts (sie ist nicht erwänt z. B. Justin Ap. I, 24: Athenag. Suppl. 1; Celsus b. Orig. c. Cels. III, 17. 19, cf. 21; Cyrill. Catech. 6, 10; 13, 40; Epiphan. Ancor. 103), oder er wußte von der Unreinheit verschiedener Fische (s. zu S. 378 Z. 1—4), oder, was am warscheinlichsten ist, die Erwänung der einzelnen Fische ging ihm zu sehr in das Detail, und so fiel alles auf Fische Bezügliche fort | S. 377, 5 Und einige: *καὶ ἄλλοι* G | S. 377, 7 Krokodil: davor hat G: Rabe, Sperber, Geier, Adler | 1 und den — Raben 4: Abgesehen von der Umstellung des Krokodils, unterscheidet sich G hier dadurch von S, daß 1) mit dem Raben begonnen wird und daß 2) Fisch und Weihe ausgelassen werden. Es ist G passender erschienen, nicht sofort auf die Haustiere — er hatte ja den Wels gestrichen — das Krokodil folgen zu lassen, er schob die Vögel ein, indem er, um eine Steigerung zu erhalten, den Raben an den Anfang zog. Die Abweichungen von G begreifen sich also als Änderungen. Anders dürfte es mit „Fisch und Weihe" stehen. Man wird nicht leugnen, daß der „Fisch" in diesem Zusammenhang auffallend, ja unmöglich ist. Schon deshalb ist seine Erwänung hier unmöglich, weil zwischen den Vogelspecien das Genus Fisch steht, sowie weil der Fisch als solcher nie Gegenstand der Gottesverehrung in Ägypten gewesen ist. Es gab heilige Fische, aber ebenso war es Pflicht, sich des Genusses aller oder bestimmter Fische zu enthalten, weil dieselben für unrein galten (Plutarch, De Isid. 7. 18. 32. 72, vgl. Herod. II, 37; Clem. Al. Str. V, 7 p. 670 Potter, VII, 6 p. 850 vgl. Wiedemann a. a. O. S. 175; Ermann; Ägypten, Tbgn. 1885, I, 327). Auch die Conjektur ܝܘܢܐ (Taube) für ܢܘܢܐ hilft nicht (Harris p. 62), da die Taube unter die Raubvögel nicht paßt. Setzen wir nun bei dem betr. Vogel ein. ܕܝܐ entspricht Lev. 11, 14; Deut. 14, 13 dem hebr. אַיָּה und *ἴκτινος* der LXX (Hexapl. Jes. 34, 11 entspricht es *ἶβις*). Die alten

Katze und andere den Fisch Schibbuta, einige den Hund <und den Affen>, einige die

καὶ τὸν πίθηκον καὶ τὸν δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα καὶ ἄλλοι τὸ κρόμυον

Lexicogr. erklären das Wort = arab. حدأة d.i. milvus oder ἴκτινος. Das ist der Vogel, von dem hier die Rede ist. Daß derselbe, soweit ich sehe, nicht besonders unter den heiligen Vögeln nachzuweisen ist, wie Rabe, Sperber, Adler und Geier (s. das Verzeichnis bei Parthey, Plut. über Is. u. Os., Berlin 1850, S. 265 f.), tut doch nichts zur Sache. Der Verlockung, das Wort hier als Übersetzung von Ibis zu fassen, darf man nicht nachgeben, da jene eine Stelle gegen die viel bessere Bezeugung der Bedeutung ἴκτινος nicht aufkommt. Dann hat Ar. geschrieben: καὶ τὸν ἴκτινον (oder die Nebenform ἰκτῖνα) καὶ τὸν γῦπα (vgl. τὸν γῦπα καὶ τὸν ἴκτινον Lev. 11, 14; Deut. 14, 13). Wurde nun dieses Wort doppelt geschrieben, so lag es einem weiteren Abschreiber nahe, aus dem einen ἴκτινον: ἰχθύν zu machen. So oder änlich wird sich die Entstehung des im Zusammenhang unmöglichen ἰχθύν erklären. Ob G das von uns angenommene Versehen vorfand, oder ob er blos ἴκτινον las und dasselbe fortließ, ist nicht mehr auszumachen | S. 378, 4 einige beten an: om. G. Es ist warscheinlich, daß G die Worte ausfallen ließ | 1 und — Schibbuta 2: om G. Der Schibbuta, welchen auch die Araber شبّوط (s. Lane, Lex. Arab. I, 4, 1496b, vgl. Dozy, Suppl. aux dict. arabes I, 721a) sowie die späteren jüdischen Schriftsteller (שִׁיבּוּטָא s. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. IV, 496 f.) kennen, dürfte, wie das türk. قلقان بلغى (Schildfisch), der Meerbutte entsprechen (so Fleischer bei Levy a. a. O. IV, 678 f., vgl. die Schilderung des Kamus bei Lane a. a. O.), also dem ῥόμβος, rhombus der Griechen und Römer (Lenz, Zoologie d. Griech. u. Röm. S. 482). Da auf diesem Gebiet Misverständnisse des Übersetzers kaum zu vermeiden sind, so ist auf Identificirung des Schibbuta mit einem der heiligen ägypt. Fische (außer dem αἴλουρος: λεπιδωτός, μαιώτης, ὀξύρυγχος, φάγρος etc., Herod. II, 72; Plut. de Isid. 7. 18. 72; Clem. Al. Protr. 2 p. 34, vgl. Wiedemann S. 175 f.; Parthey a. a. O. 267 f.) zu verzichten. Die Stellung zwischen Katze und Hund ist auffallend, aber Beispiele für eine änliche Trennung der beiden fehlen nicht (Juvenal. Sat. 15, 7. 8: aeluros.. piscem.. canem, oder: αἰλούρους καὶ κροκοδείλους καὶ ὄφεις καὶ ἀσπίδας καὶ κύνας Athenag. Suppl. I, p. 6 Otto; αἴλουρος ἢ πίθηκος ἢ κροκόδειλος ἢ τράγος ἢ κύων Orig. c. Cels. III, 17. 21; τὸν κύνα ἢ τὸν τράγον ἢ αἴλουρον Bardesan. b. Euseb. Praep. ev. VI, 10, 46. — Wie G: Praedic. Petri bei Clem. Al. Strom. VI, 5 p. 760; Cyrill. Cat. 6, 10; 13, 40; Oracul. Sib. Frg. II, v. 27; Epiph. Ancor. 103). Schließlich

Schlange und einige die Aspis und andere den Löwen < und den Wolf > und andere den Knoblauch und die Zwiebeln und die Dornen und andere [den Panther und] anderes diesen Änliches.

καὶ τὸ σκόροδον καὶ ἀκάνθας καὶ τὰ λοιπὰ κτίσματα].

---

möchte ich noch die Möglichkeit zur Erwägung geben, daß αἴλουρος doppelt geschrieben wurde, dann zu σίλουρος wurde und der Syrer dieses ihm zum zweiten Mal begegnende Wort nun durch Schibbuta wiedergab | 1 Schlange — Aspis: bei G ursprünglich bewart, ebenso Cyrill. Cat. 6, 10: ὄφις καὶ δράκων; Athenag. Suppl. 1: ὄφεις καὶ ἀσπίδας nach richtiger LA., vgl. noch Parthey a. a. O. S. 266 | 2 andere den Löwen: om. G. Die Verehrung desselben ist bezeugt z. B. Plut. de Isid. 38 init.; Athanas. adv. gent. 23. Wol nur durch Versehen von G oder des Schreibers seines Exemplars des Arist. ausgefallen | 4 Knoblauch und die Zwiebeln: bei G in umgekehrter Folge, wol echt, und die Umstellung wie der Plur. Werk von S. Zur Sache s. Wiedemann a. a. O. S. 472, wo Cyrill. Cat. 6, 10 nachzutragen ist | 5 Dornen: Über die Verehrung der ἄκανθαι bei den Ägyptern verdanke ich der Güte des Herrn Prof. A. Wiedemann in Bonn nachstehende Belehrung: „die ἄκανθαι, unsere Mimosa nilotica Linné, aegypt. šent., ist ein in den Texten häufig genannter Baum, den die alten Ägypter besonders als Bauholz für Schiffe verwendeten, ferner machte man daraus Statuen, Brennholz, verwandte seine Bestandteile als Medicin und seine Blüten zu Totenkränzen. Endlich aber wurde der Baum in den heiligen Hainen von 24 ägyptischen Nomen gehegt, hatte in ihnen also eine religiöse Bedeutung. Direkt als Gottheit verehrt hat man die Bäume wol nicht, dagegen wol als heilig gehalten und sie in innige Beziehung zur Gottheit gesetzt. Die Anfürung der ἄκανθα unter ägyptischen heiligen Dingen ist also wol berechtigt und den Tatsachen entsprechend.“ Vgl. über die Heiligkeit des Baumes und seine sonstige Verwendung noch Moldenke, Über die in altägypt. Texten erwänten Bäume (Straßburger Diss. 1887) S. 13 ff. 74 ff. | 6 Panther: G hat den Panther nicht, ebensowenig als den Löwen (Z. 2), dafür aber nach dem Hunde: τὸν λύκον καὶ τὸν πίθηκον. Von einer Verehrung des Panthers (ܢܡܪܐ) ist m. W. nichts bekannt (den Schakal haben die Griechen mit dem Hunde verwechselt, vgl. Wiedemann S. 287 f.), wol aber wurde, wie der Löwe, so auch der Affe (Cels. b. Orig. c. Cels. III, 17. 21; Athenag. Suppl. 1, vgl. Parthey S. 261) und der Wolf (Herod. II, 47, vgl. 122; Plut. de Isid. 72; Cl. Al. Protr. 2 p. 34; Cyrill. Cat. 6, 10; Euseb.

8. Und nicht sehen die Elenden bei allen diesen (Dingen) ein, daß sie nichts sind, indem sie täglich an ihren Göttern sehen, daß sie aufgegessen und zerstört werden von Menschen, selbst von ihren Genos-

8. *Καὶ οὐκ αἰσθάνονται οἱ ταλαίπωροι περὶ πάντων τούτων, ὅτι οὐδὲν [ἰσχύουσιν]· ὁρῶντες γὰρ τοὺς θεοὺς αὐτῶν βιβρωσκομένους* * * * *ὑπὸ [ἑτέρων] ἀνθρώπων*** *καὶ καιομένους καὶ σφαττομένους καὶ*

Praep. II, 1, 42) verehrt. Wolf und Affe fehlen bei S, dafür hat er den Panther. Ich vermute, daß dieser nur falsche Übersetzung für den Wolf ist. Weiter hat er aber sicher seine ursprüngliche Stelle verloren, da er dort, wo S ihn liest, nicht gestanden haben kann. Er hat vielmehr gleich hinter dem Löwen gestanden. Der Affe wird nicht Zutat von G sein, sondern durch Versehen von S ausgefallen sein, denn die von Arist. benützte Praed. Petri hat: *αἰλούρους τε καὶ κύνας καὶ πιθήκους* Clem. Al. Strom. VI, 5 p. 760. G hat die Darstellung des Originals geordnet, dabei war es leicht möglich, daß das eine oder andere Tier ausfiel. | S. 380, 7: Änliches: *κτίσματα* G. — Wir haben den Text von G oben mitgeteilt wegen der Vokabeln. Wir können jetzt den Text des Arist. reconstruiren: *Τινὲς γὰρ αὐτῶν ἐσεβάσθησαν πρόβατον, τινὲς δὲ τράγον, ἕτεροι δὲ μόσχον καὶ τὸν χοῖρον καὶ ἄλλοι τὸν σίλουρον, τινὲς δὲ τὸν κροκόδειλον, καὶ τὸν ἱέρακα καὶ τὸν ἴκτινον καὶ τὸν γῦπα καὶ τὸν ἀετὸν καὶ τὸν κόρακα. Ἄλλοι ἐσεβάσθησαν τὸν αἴλουρον καὶ ἄλλοι τὸν λεπιδωτόν* (?), *ἄλλοι δὲ τὸν κύνα καὶ τὸν πίθηκον, τινὲς δὲ τὸν δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα καὶ ἄλλοι τὸν λέοντα καὶ τὸν λύκον, ἄλλοι δὲ τὸ κρόμυον καὶ τὸ σκόροδον* (vgl. zu S. 379, 4) *καὶ ἀκάνθας καὶ* (*ἄλλοι*) *λοιπὰ καὶ ὅμοια τούτοις.*

§ 8. 2 Dingen ܗܠܝܢ das neutrische Femininum | 3 nichts sind: *οὐδὲν ἰσχύουσιν* G; Änderung von G, da S auch zu Ende des Paragraphen dem Gedanken treu bleibt, daß diese Götter zu nichte werden | 3 indem: S hat die Construction des Satzes verändert, der bei G wesentlich ursprünglich aufbewart ist | 4 täglich: om. G, vielleicht nur ein verschärfender Zusatz von S | 5 sehen: die nächstliegende Übersetzung von ܚܝܪ̈ܝܢ ܒ ist: ihre Aufmerksamkeit richten auf etc. G zeigt an, wie zu übersetzen ist, cf. 2 reg. 2, 12 | 6 und zerstört werden: om. G, indem G nur an die Tiere dachte | 7 selbst: om. G | 6 von Menschen — Genossen 7: *ὑπὸ ἑτέρων ἀνθρώπων* G. G hat den bekannten Gedanken, daß die Verehrer des einen Gottes die Götter anderer Leute verzehren (vgl. Plutarch de Isid. 72; Juvenal. Sat. 15, 35 ff., vgl. Athanas. adv. gent. 23. 24), S fügt dem hinzu, daß auch ein Gott den andern vernichtet. Die Bemerkung, daß S. *ἑταίρων* las (Robinson S. 62), erklärt für sich noch nicht den Tatbestand. Vielmehr schrieb Arist. und las S *ὑπὸ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἑταίρων αὐτῶν.*

sen. Und einige von ihnen werden verbrannt und einige getötet und einige vermodern und werden zu Mist. Und nicht begreifen sie, daß sie auf viele Weisen zerstört werden.

σηπομένους * * οὐ συνῆκαν [περὶ αὐτῶν, ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί].

9. Und nicht haben daher die Ägypter begriffen, daß die diesen gleichen, nicht Götter sind, in welcher Händen ihre (eigene) Rettung nicht ist. Und wenn sie denn zu ihrer eigenen Rettung zu schwach sind, woher wird wol zur Rettung ihrer Anbeter in ihnen die Kraft sein, zu helfen?

XIII. Einen großen Irrtum also haben die Ägypter geirrt

Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ [τε] Αἰγύπτιοι

mehr denn alle Völker, welche auf der Oberfläche der Erde sind.

2. Wunderbar aber ist es, o König, hinsichtlich der Griechen, da sie sich vor allen übrigen Völkern durch ihre Sitten und durch ihre Vernunft auszeichnen, wie sie in die Irre gegangen sind, den toten Götzen und den Bildern one Seele nach,

---

Indem G αὐτῶν auf die Menschen bezog, kam er um das Verständnis des Sinnes und zu seiner Ausdrucksweise | 2 getötet: σφαττομένους G, echt wie S. 375 Z. 3, cf. Z. 13 | 3 und — Mist 4: om. G, indem er auch hier (cf. S. 381 Z. 6) nur an Tiere dachte | 5 daß — werden 6: περὶ αὐτῶν, ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί G, unecht, vgl. Z. 7. 8, wo S denselben Gedanken nach dem Original bietet.

§ 9. 7—11: om. G, weil bereits § 4. 5 ausgesprochen und von früher her sattsam bekannt.

XIII. § 1. 13 geirrt: καὶ οἱ Χαλδαῖοι καὶ οἱ Ἕλληνες add. G, gemäß der Veränderung des Planes vgl. S. 179 ff. | 14 mehr — sind 15: om G., die Worte auch S. 373 Z. 4 f., aber one „Oberfläche“.

§ 2. 16 Wunderbar — nach 20: τοιούτους παρεισάγοντες (auf alle 3 Völker bezogen) θεοὺς καὶ ἀγάλματα αὐτῶν ποιοῦντες καὶ θεοποιούμενοι τὰ κωφὰ καὶ ἀναίσθητα εἴδωλα. Καὶ θαυμάζω etc. G. Ist nun aber die Beziehung des Stückes auf die Griechen ursprünglich, so ist a priori deutlich, daß G mit dem Text Änderungen vorgenommen hat. Das Elogium der Griechen paßte nicht in sein Schema, es fiel daher aus; wozu hätte S, er mag gelebt haben wann er will, dasselbe erfinden sollen? Sodann spaltete G den Gedanken des den Götzen Nachgehens in ein Machen und in ein Vergöttern von Götzen (vgl. denselben Gedanken z. S. 350 Z. 1—3), und endlich setzte er θαυμάζω zu

indem sie sehen ihre Götter, daß sie von ihren Verfertigern zersägt, behauen, kürzer gemacht und klein geschnitten und gebrannt und geformt und in jede Gestalt von ihnen verändert werden.

[πῶς] ὁρῶντες τοὺς θεοὺς αὐτῶν ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πριζομένους καὶ πελεκουμένους καὶ κολοβουμένους,

Und da sie alt werden [und] wegen der Länge der Zeit < und > aufhören und da sie gegessen und da sie klein gemacht werden, wie haben sie wol nicht eingesehen hinsichtlich ihrer, daß sie nicht Götter sind? [Und diese,] welche ihre eigene Rettung nicht vermögen, wie werden sie für die Menschen Fürsorge zu erweisen vermögen?

Παλαιουμένους τε ὑπὸ τοῦ χρόνου καὶ ἀναλυομένους καὶ χωνευομένους **** οὐκ ἐφρόνησαν περὶ αὐτῶν, ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί; ὅτε γὰρ περὶ τῆς ἰδίας σωτηρίας οὐδὲν ἰσχύουσι, πῶς τῶν ἀνθρώπων πρόνοιαν ποιήσονται;

3. Aber auch die Dichter und Philosophen bei ihnen haben irrend aufgebracht von denselben, daß sie Götter sind als solche Dinge, welche gemacht sind zur Ehre des allmächtigen Gottes. Und irrend wollten sie, daß sie änlich seien dem Gott,

---

den Worten, zu welchen es gehört. Echt ist ἀναίσθητα (cf. Ep. ad Diogn. 2, 5, daselbst wie auch Just. Ap. I, 9: ἄψυχα). Griechisch lautete dann der Satz etwa: Θαυμαστὸν δέ, ὦ βασιλεῦ, περὶ τῶν Ἑλλήνων, τῶν διαφερόντων τὰ ἔθη καὶ τὸν νοῦν πάντων τῶν λοιπῶν ἐθνῶν, πῶς ἐπλανήθησαν ὀπίσω τῶν νεκρῶν ἀγαλμάτων (vgl. S. 350 Z. 2) καὶ τῶν ἀναισθήτων εἰδώλων, ὁρῶντες etc. s. oben Z. 1. | 4 und klein — werden 6: om. G | 7 Und: Richtig beginnt hier S einen neuen Satz; diese Abteilung deutet vielleicht das von G aufbewarte τε an | 8 und wegen etc.: zieht G zu παλαιουμένους und das wol mit Recht. S brachte eine nahe liegende logische Verbesserung an | 10 und da — werden 11: om G. G mußte das Wort auslassen, da er die Participia von einem Hauptsatz abhängig macht und ganz Änliches bereits Z. 4. 5 gesagt war. | 11 wie: om. G wegen der Zusammenziehung in einen Satz. | 12 eingesehen: Cod. ܐܣܬܟܠܘ für ܐܣܬܟܠܘܢ | 14 Und diese: ὅτε γάρ G. Hier ist G ursprünglich wie in dem ganzen Satz.

§ 3: om. G vgl. oben S. 189 f.

§ 4 S. 384: om. G vgl. oben S. 187 f.

von welchem niemals jemand gesehen hat, wem er gleich sei, noch ihn zu sehen vermag.

4. Und dabei bringen sie hinsichtlich der Gottheit auf, als wenn ein Mangel sich bei ihr fände, dadurch (nämlich), daß sie sagen, daß sie annehme das Opfer und fordere das Brandopfer und die Sprengung und Tötungen von Menschen und Tempel. Gott aber ist nicht bedürftig, und von diesen (Dingen) ist keines ihm nötig. Und es ist deutlich, daß die Menschen darin geirrt haben, was sie gedacht haben.

ܒܐ 5. Ihre Dichter aber und Philosophen bringen auf und sagen, daß die Natur aller ihrer Götter e i n e sei, und sie haben nicht erkannt Gott unseren Herrn, der, wärend er einer ist, in Allem ist. Sie irren also, denn wenn, indem der Körper des Menschen durch die Teile eine Vielheit bildet, sich nicht ein Glied vor dem anderen fürchtet, sondern, indem es ein zusammengesetzter Körper ist, jedes gleich (übereinstimmend) ist mit jedem: so nun kommt auch Gott, der einer ist in seiner Natur, e i n e Wesenheit zu, indem er gleich ist in seiner Natur und Wesenheit und sich nicht vor sich fürchtet.

---

1. 2: 1 Timoth. 6, 16.

---

§ 5. 10 Ihre — fürchtet 19: *Ἀλλ' οἱ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι τῶν τε Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Αἰγυπτίων θελήσαντες τοῖς ποιήμασιν αὐτῶν καὶ συγγραφαῖς σεμνῦναι τοὺς παρ' αὐτοῖς θεούς, μειζόνως τὴν αἰσχύνην αὐτῶν ἐξεκάλυψαν καὶ γυμνὴν πᾶσι προῦθηκαν. Εἰ γὰρ τὸ σ ῶ μ α τ ο ῦ ἀ ν θ ρ ώ π ο υ π ο λ υ μ ε ρ ὲ ς ὂ ν οὐκ ἀποβάλλεταί τι τῶν ἰδίων μ ε λ ῶ ν, ἀλλὰ πρὸς πάντα τὰ μέλη ἀδιάρρηκτον ἕνωσιν ἔχον ἑαυτῷ ἐστὶ σ ύ μ φ ω ν ο ν, πῶς ἐν φύσει θεοῦ μάχη καὶ διαφωνία ἔσται τοσαύτη;* G. In diesen Sätzen ist sowol die Erwänung der Chaldäer und Ägypter als der Satz vom Offenbaren der Schande, welcher verkürzte Wiedergabe von § 3. 4 ist, als auch die Verbindung im Einzelnen nicht echt, vgl. oben S. 189. | 10 Dichter: Cod. ܠܗ̈ܘܢܗܘܢ für ܡܫܘܟ̈ܠܗܘܢ | 14 durch die Teile eine Vielheit: ܣܓܝ ܒܗܕ̈ܡܘܬܐ ist Übersetzung des bei G aufbewarten *πολυμερὲς ὂν* | 18 Wesenheit: ܐܝܬܘܬܐ ist Übersetzung von *οὐσία, ὑπόστασις*. — Da bei G nur so wenig von diesem Stück erhalten, so kann eine Rückübersetzung nur mit allem Vorbehalt versucht werden. Die Worte mögen etwa so gelautet haben: *Ἀλλ' οἱ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι παρεισάγουσι τὴν πάντων τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν φύσιν μίαν εἶναι (λέγοντες)· ἀλλ' οὐκ ἐπιγνόντες θεὸν τὸν*

Wenn [nun] die Natur der Götter eine [ist], so [ist] es nicht in der Ordnung, daß ein Gott den anderen verfolgt, auch nicht daß er (ihn) tötet, auch nicht, daß er ihm etwas Böses tut. 6. Wenn nun Götter von Göttern verfolgt und durchbort wurden und einige geraubt und [einige] durch Blitze erschlagen wurden, so ist deutlich, daß

Εἰ γὰρ μία φύσις τῶν θεῶν ὑπῆρχεν, οὐκ ὤφειλεν θεὸς θεὸν διώκειν οὔτε σφάζειν οὔτε κακοποιεῖν.

6. *Εἰ δὲ οἱ θεοὶ ὑπὸ θεῶν ἐδιώχθησαν καὶ ἐσφάγησαν καὶ ἡρπάγησαν καὶ ἐκεραυνώθησαν,* *** *οὐκ ἔτι μία* [*φύσις ἐστίν.*]

κύριον ἡμῶν, ὃς εἷς ὑπάρχων ἐν παντί ἐστιν, πλανῶνται. Εἰ γὰρ τοῦ σώματος τῶν ἀνθρώπων τοῦ πολυμεροῦς μέλος οὐ φοβεῖται μέλος, ἀλλ' ὡς μέλη συγκρίματος (vgl. z. B. Aetii plac. I, 12. 15 Diels Doxogr. 311ᵃ, 7; 314ᵇ, 4; Euseb. Praep. ev. II, 6, 18, oder: *συνθέτου σώματος*) *ἕκαστον ἑκάστῳ σύμφωνόν ἐστιν* (so G) oder *ὁμοιοῦται* (vgl. z. B. Aetii plac. I, 6 Diels Doxogr. p. 293, 12: *τοῦτο τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσιν ὁμοιοῦται*)· *καὶ τῷ θεῷ ἑνὶ ὄντι ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει, μία οὐσία προσήκει ὡς ὁμοιουμένῳ ἐν τῇ φύσει καὶ οὐσίᾳ μηδὲ φοβουμένῳ ἑαυτόν* | 1 wenn — ist 2: Der Zusammenhang entscheidet über die Differenzen. Arist. sagt, die Dichter behaupten zwar die Einheit der *θεία φύσις*, aber da sie den christlichen Gottesbegriff nicht haben, irren sie; Gott ist nämlich *μία οὐσία* und kann sich daher vor sich selbst nicht fürchten. Hier nun färt S mit einem realen Bedingungssatz fort, wärend G den Fall der irrealen Hypothese anwendet (über das in diesem Fall correkte Fehlen des *ἄν* im Nachsatz s. Kühner's Griech. Gramm. § 392ᵇ, 4). Allein das war ja keineswegs erwiesen, daß die Natur der vielen Götter eine sei, sodaß mit *οὖν* daraus eine Folgerung gezogen werden könnte, sondern nur von der Einheit des christlichen Gottes war die Rede und diese steht im Gegensatze dazu, daß die Philosophen irren, obgleich sie die Einheit Gottes behaupten. Dann wird sowol das *γάρ* bei G als die irreale Fassung des Bedingungssatzes echt sein. Das *γάρ* begründet den Grundgedanken des Vorhergehenden: die Philosophen irren trotz ihres theoretischen Monotheismus, indem sie den christlichen Gott nicht kennen, denn, bildeten die vielen Götter wirklich eine Natur, so wäre unmöglich, was die Mythologie erzält. Hieran schließt sich das Folgende trefflich an. Indem S Z. 1 als Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden faßte, kam er zu seiner Änderung | 3 den anderen: ܠܐܠܗܐ = *θεόν* G | 6 ihm: natürlich Zutat des Übersetzers.

§ 6. 7 nun: *δέ* G | 8 durchbort (ܐܬܢܟܣܘ, anders als S. 333 Z. 2): *ἐσφάγησαν* G, wird echt sein vgl. Z. 3 S. 375 Z. 3, S. 381 Z. 7, S. 365 Z. 6 | 10 einige: om. G, kaum echt | 11 so ist — Götter 386, 2: da die

nicht eine ist die Natur ihrer Götter.

7. Und daher ist es deutlich, o König, daß es Irrtum ist, was sie < denken von der Natur > ihrer Götter [und ihnen eine Natur geben].

7. *Φανερὸν οὖν ἐστιν, ὦ βασιλεῦ, πλάνην εἶναι πᾶσαν τὴν περὶ τῶν θεῶν φυσιολογίαν.*

Wendung *φανερόν ἐστι* sofort wiederkehrt, so hat G sie fortgelassen, und im Zusammenhang damit den Satz etwas verkürzt; vielleicht ist *ἔτι* ursprünglich (vgl. S. 372 Z. 6 und die Anm.) Der Satz lautete ursprünglich: *φανερόν ἐστιν, ὅτι οὐκ ἔτι μία ἡ φύσις τῶν θεῶν αὐτῶν*, damit ist die Behauptung von § 5. 6 erwiesen | 1 Natur ihrer Götter: *ἀλλὰ γνῶμαι διῃρημέναι, πᾶσαι κακοποιοί, ὥστε οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἐστὶ θεός* add. G. Es liegt hier wieder sicher ein Zusatz von G vor, dem es in diesem Zusammenhang auf eine möglichst energische Verwerfung des Heidentums ankam. Die Unechtheit verrät sich übrigens noch an dem Umstand, daß die mit *ὥστε* ausgesprochene Folgerung ganz aus dem Zusammenhang fällt.

§ 7. 3 daher: *οὖν* G, echt | 5 denken von der Natur: dieser Sinn ist durch Emendation des überlieferten Textes gewonnen. Da für das Pael von ܚܫܒ nur die Bedeutung zälen, rechnen überliefert ist (vgl. z. B. Apoc. 13, 18 und s. Thes. syr. I, 1394 f.), so ist fraglos hier, wie auch Jer. 18, 11 (wo übrigens auch handschriftl. Bezeugung es verlangt), für ܡܚܫܒܝܢ zu lesen das Part. Ethpael: ܡܬܚܫܒܝܢ, ferner ist das Ribui über ܟܝ̈ܢܐ zu tilgen und vor diesem Wort ein ܥܠ einzufügen (vgl. *περί* bei G). So ergibt sich für die sinnlose wörtliche Übersetzung: „daß dieses ein Irrtum ist, daß sie zälen die Naturen ihrer Götter" der oben mitgeteilte Text. Die Verschreibung des Ethpael in das Pael wird Schuld an der Verwirrung sein. War das „Zälen" einmal in den Text gekommen, so meinte man dadurch einen Sinn zu gewinnen, daß das Zälen der vielen Naturen der einen Natur gegenübergestellt wurde. — Der Text, welchen G an uns. Stelle bietet, ist als ursprünglich anzusehen. Das Wort *φυσιολογία* ist schon deshalb echt, weil es bei flüchtiger Betrachtung nicht in den Zusammenhang zu passen scheint, S hat es offenbar nicht verstanden und als die Lehre von der Natur der Götter wiedergegeben (zur Sache vgl. S. 291 ff., zum Ausdruck: *τῆς.. περὶ θεῶν φυσιολογίας* Euseb. Praep. ev. III prooem. 5) | 6 und — geben 7: om. G. Es wird hier ein Zusatz von S. vorliegen. Indem S die Stelle frei wiedergab, glaubte er die Gelegenheit warnehmen zu sollen, nochmals zu betonen, was der Grundgedanke des Abschnittes gewesen ist.

Wenn es nun in der Ordnung ist, daß wir über einen Gott staunen, welcher gesehen wird und nicht sieht, wieviel mehr ist das des Staunens würdig, daß jemand an eine Natur glaubt, die nicht sichtbar ist und Alles sieht. Und wenn wiederum es sich ziemt, daß man aufmerksam die Werke eines Künstlers anschaue, um wieviel mehr ziemt es sich, daß der Mensch den Schöpfer des Künstlers lobe!

8. Denn siehe! da die Griechen Gesetze eingefürt haben, haben sie nicht bemerkt, daß sie durch ihre Gesetze ihre Götter verdammen,

denn wenn ihre Gesetze gerecht sind, sind ihre Götter ungerecht, welche Übertretung des Gesetzes begangen haben, indem sie einander töteten und

εἰ γὰρ οἱ νόμοι δίκαιοί εἰσιν, ἄδικοι [πάντως] οἱ θεοὶ αὐτῶν εἰσι, παράνομα ποιήσαντες, ἀλληλοκτονίας καὶ φαρμακείας καὶ μοιχείας καὶ κλοπὰς

Die Wiederholung (vgl. S. 386 Z. 1) ist auch zu empfindbar, als daß sie vom Autor herstammen könnte, zumal da die betr. Worte den Übergang zum Folgenden bilden. | 1—7: om. G. G ließ hier diese Betrachtung ausfallen, weil er den Zusammenhang nicht verstand. Mit dem vorhergehenden Satz schloß er eine Gedankenreihe ab, wärend derselbe zugleich einen neuen Gedanken einleitet: Nichts ist es mit der physiologischen Gotteslehre, denn nicht sowol über die sichtbaren Götter als über den unsichtbaren Gott, nicht über die Werke, sondern den Schöpfer des Künstlers soll man anbetend staunen, vgl. zur Sache S. 293. G hat erst am Ende des ganzen Abschnittes diese Gedanken verwertet: *οὐ χρὴ γὰρ* (so Schubart, Robinson; *οὖν* Boissonade) *θεοὺς ὀνομάζειν ὁρατοὺς καὶ μὴ ὁρῶντας, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον καὶ πάντα ὁρῶντα καὶ πάντα δημιουργήσαντα δεῖ θεὸν σέβεσθαι*. So c. XIV init.

§ 8. 8 Denn — verdammen 10: *Πῶς δὲ οὐ συνῆκαν οἱ σοφοὶ καὶ λόγιοι τῶν Ἑλλήνων, ὅτι νόμους θέμενοι* (so A, die Wiener Hss. Schubart S. 183, Robinson; *καὶ νόμους* D. *καὶ οἱ* Boissonade), *κρίνονται ὑπὸ τῶν ἰδίων νόμων* G. Fraglos ist auch hier wieder die Ursprünglichkeit auf Seiten von S. G gab den Gedanken eine schärfere Spitze, indem er sie letzlich wider die Menschen richtete, vgl. S. 190 und Neue kirchl. Ztschr. 1891, S. 953. | 9 bemerkt: Cod. ܐܣܬܟܠܘ für ܐܣܬܟܠܘܗ vgl. S. 383 Z. 12 u. 6. | 12 ungerecht: *πάντως* add. G, der im Übrigen das Ursprüngliche bietet; *ἀλληλοκτονία* bei Pseudojustin Orat. ad gentil. c. 3 fin., vgl. *ἀλληλοφονία* Stob. Floril. I, 49 p. 406 (Wachsm.), auch Just. Ap. I, 14. 39.

Zauberei trieben und Ehebruch begingen und raubten und stahlen und mit Männern schliefen sammt dem Rest ihrer anderen Taten. Wenn aber ihre Götter gut, und so, wie sie es beschreiben, dieses Alles getan haben, so sind ungerecht die Gesetze der Griechen, weil sie nicht gemäß dem Willen ihrer Götter gegeben sind.

* * *καὶ ἀρσενοκοιτίας,*

9. Und hierin hat die ganze Welt geirrt. Denn von den Geschichten über ihre Götter sind einige Sagen, einige natürlich und einige Hymnen und Lieder. Die Hymnen nun und Lieder sind leere Worte und Schall. Die natürlichen aber, wenn es geschehen ist, wie sie es sagen,

---

2 raubten: om. G | 4 sammt — Taten: om. G, schwerlich unecht | 4 Wenn — sind 7: *εἰ δὲ καλῶς ἔπραξαν ταῦτα, οἱ νόμοι ἄρα ἄδικοί εἰσι, κατὰ τῶν θεῶν συντεθέντες* G. Jedes Wort ist hier echt, nur hat G wieder abgekürzt. Das „beschreiben“ Z. 5 war nicht notwendig, G ließ es fort. Die Folgerung, daß die Gesetze nicht nach dem Willen der Götter gegeben sind, spitzte G dahin zu, daß sie wider die Götter gegeben sind. Er nimmt damit den Gedanken, welchen er S. 387 Z. 9 f. fallen ließ, auf. Hieran hat G eine Betrachtung geschlossen, welche bei S fehlt: *Νυνὶ δὲ οἱ νόμοι καλοί εἰσι καὶ δίκαιοι, τὰ καλὰ ἐπαινοῦντες καὶ τὰ κακὰ ἀπαγορεύοντες· τὰ δὲ ἔργα τῶν θεῶν αὐτῶν παράνομα· παράνομοι ἄρα οἱ θεοὶ αὐτῶν καὶ ἔνοχοι πάντες θανάτου καὶ ἀσεβεῖς οἱ τοιούτους θεοὺς παρεισάγοντες.* Unzweifelhaft stammen die Worte von G. Das Dilemma 387 Z. 11—388 Z. 7 zu entscheiden, überläßt Ar. dem Leser. G hat es sich nicht versagt, die Folgerung, welche S. 387 Z. 10 bereits angedeutet hat, breit auszufüren. Den Gedanken, daß die Götter vom Gesetz verdammt werden, bespricht er in einer Weise, die an den Wortlaut von Röm. 7, 12. 16 f. anklingt, er fügt dem den ihm angehörenden Gedanken, der oben zu S. 387, 8—10 erwänt wurde, an.

§ 9. 8 Und — geirrt: om. G. Vielleicht sind die Worte von G c. XIV init. das Äquivalent für diesen Satz: *Ἀποδέδεικται τοίνυν, ὦ βασιλεῦ, ταῦτα πάντα τὰ πολύθεα σεβάσματα πλάνης ἔργα καὶ ἀπωλείας ὑπάρχειν.* — Die Worte von S haben keinen rechten Sinn, wenn man sie mit der Hs., Harris, Raabe, Schönfelder das Vorhergehende abschließen läßt. Sie leiten vielmehr eine kurze Schlußbetrachtung über das gesammte Heidentum ein, vgl. S. 294. Griechisch etwa: *Καὶ ἐν τούτοις πᾶσα ἡ οἰκουμένη ἐπλανήθη*, *οἰκουμένη*, nicht *κόσμος* wird das Original gelesen haben, auch II, 8 hat S *οἰκουμένη* durch ܥܠܡܐ wiedergegeben, und nicht durch ܥܡܘܪܬܐ (cf. Thes. syr. 2921). | 8 denn — ist 390, 2: G hat

so sind sie nicht Götter, weil sie solches getan und solches gelitten und ertragen haben, * * * * * * * *.

οὐκ ἔτι θεοί εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες· εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι.

---

diese ganze Betrachtung in einen anderen Zusammenhang gestellt, nämlich hinter die zu S. 388, 4—7 mitgeteilten Worte. Dort soll dieselbe den Gedanken, daß die Weisen der Griechen gottlos sind, indem sie die Götter einfürten, begründen. Aber jener Gedanke hat in jenem Zusammenhang ja eine ganz andere Begründung erhalten. Wie passend dagegen fügen sich die Worte als Schlußbetrachtung dem Zusammenhang ein. Alle Welt hat geirrt, sagt Arist., denn nichts als eitler Schall oder denn innerlich unmögliche Sagen sind ihre Göttergeschichten. Gemäß der Umstellung hat G den Text verkürzt: *εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν ἱστορίαι, οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυσικαὶ* etc. (hier folgt Z. 1—4). — Die Frage nach dem ursprünglichen Text hängt auf das engste mit der Auslegung der Stelle zusammen. Die Geschichten (*ἱστορίαι* = ܫܘܥܝ̈ܬܐ über die Götter (*ἱστορία* in diesem Sinn z. B. Athenag. Suppl. 20 ed. Otto p. 94 extr. 26 init. Theophil. ad Autol. II, 2. 34; *ἱστορεῖν* Justin Ap. I, 21 med. p. 66; Athenag. Suppl. 30 p. 160) sind also *μῦθοι* d. h. Erdichtungen der Poeten. Auch dieser Gedanke ist in der zeitgenössischen Litteratur sehr häufig (vgl. Justin. Ap. I, 24 init. 53 init. 54 init. Dial. 67, cf. Pseudojust. Cohort. 3 p. 26 B, cf. 17 init.; Tatian 21 p. 92; Theophil. ad Autol. II, 2; Athenag. Suppl. 17 ff., vgl. noch hiezu wie zum Folgenden Aetii plac. I, 6 Diels Doxographi p. 295: *οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν διὰ τριῶν ἐξέθηκαν ἡμῖν εἰδῶν, πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ, δεύτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ, τρίτον δὲ τοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων εἰληφότος. [Διοκεῖσθαι] δὲ τὸ μὲν φυσικὸν ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, τὸ δὲ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν* etc. Ebenso Euseb. Praep. ev. IV prooem. 2). Sie sind zum Anderen *φυσικαί*, damit kann nur die seit den Stoikern so übliche Betrachtung der Götter gemeint sein, welche in den Erzälungen einen *λόγος φυσικός* oder die physica ratio nachzuweisen sich bemühte (z. B. Cicero de nat. deor. I, 15, 41; II, 24, 3; cf. interpretationes physicae August. de civ. Dei VII, 5 init.). Das Mittel, dessen man sich zu diesem Zweck bediente, war die *ἀλληγορία* (vgl. Zeller, Philos. der Griechen III, 1[3] S. 323 ff.). *Μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε* ruft Tatian den Griechen zu. Sie sollen das sein *ὁποῖοι καὶ λέγονται* dagegen: *ἢ μεταγενόμενοι* (*μεταγόμενοι* Schwartz) *πρὸς τὸ φυσικώτερον, οὐκ εἰσὶ οἷοι καὶ λέγονται*. Dem gegenüber hat Metrodor: *πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων*, den Homer erklärt (Tat. Oratio 21 ed. Otto p. 92 sq.). So auch Clement. Hom. VI, 11 init. und 9. 10; 19. 20: *οἱ . . φυσιολογήσαντες περὶ θεῶν καὶ τὸ εἶναι θεοὺς αὐτοὺς ἀνῃρήκασιν, τὰ εἴδη αὐτῶν διὰ τῆς ἀλληγορίας εἰς τὰς τοῦ κόσ-*

Und die Sagen sind leere Worte, in welchen ganz und gar keine Kraft ist.

μου οὐσίας διαλύσαντες. Ebenso Euseb. Praep. ev. IV, 1, 4: *διὰ τῆς τῶν μύθων φυσικωτέρας ἀλληγορίας* cf. III prooem. 4; 13, 13. Athenagoras von den Mythen: *φυσικὸς δέ τις ἐπ' αὐτοῖς.. λόγος* (Suppl. 22 init.), *φυσιολογεῖν* nennt er diese natürliche Erklärung der Mythen (Suppl. 22 p. 108 A). *Φυσικαί* werden also die *ἱστορίαι* sein, sofern sie sich auf die Natur beziehen (cf. *φυσικῶς λαμβάνειν τὸν μῦθον* Euseb. Praep. ev. III, 1, 4), wie etwa *φυσικοὶ ὕμνοι* Gesänge über Gegenstände der Natur, oder *φυσικὸς λόγος* einen Vortrag, der sich mit der Natur beschäftigt, bezeichnen (vgl. Passow, Wörterb. III, 2366). Wenn hieran *ὕμνοι* und *ᾠδαί* (cf. Eph. 5, 19) oder *μέλη* (so etwa werden ܙܡܪ̈ܐ ܩܝ̈ܢܬܐ zu übersetzen sein (vgl. *ὕμνοι καὶ ᾠδαί* b. Eus. Praep. ev. II, 6, 20; VII, 2, 4) sich schließen, so kann darunter doch nichts anders verstanden werden, als einzelne Lieder im Unterschied von den großen Darstellungen des Homer oder Hesiod, Lieder wie die *ἔνθεα καὶ ἱρὰ ᾄσματα*, von denen Lucian (de dea syr. 50) redet, oder wie die orphischen Hymnen etc., die also im Gottesdienst zur Verwendung kamen. Dieses letzte Glied fehlt bei G. Es ist nun sehr begreiflich, daß G dieses als wesentlich identisch mit den Mythen fortließ. An Stelle davon hat G als drittes Glied: *ἀλληγορικαί*. Es ist nicht möglich, dieses Wort für eine Erfindung von G zu halten. Hat auch G, wie es scheint, *φυσικαί* misverstanden, als wenn es etwa „wirklich" bedeutet, so stand er doch den Dingen schon zu fern, als daß er auf diese zutreffende Ergänzung hätte verfallen können. Nein, *ἀλληγορικαί* ist in der Kritik S. 389 Z. 3 ursprünglich, es wurde von S ausgelassen, weil er den Zusammenhang mit *φυσικαί* nicht verstand und in der Aufzälung selbst S. 388 Z. 9. 10 davon nichts zu lesen war. Die Zusammenstellung *φυσικαί* und *ἀλληγορικαί* stimmt genau mit der oben aus Tatian beigebrachten Stelle. Und es ist ebenso begreiflich, wie das Nichtverstehen von *φυσικαί* G dazu brachte, *ἀλληγορικαί* selbständig zu machen, S aber (oder vielleicht schon den Schreiber der Vorlage von S) veranlaßte, es auszulassen. Wird diese Vermutung aber nicht zu Schanden an der Kritik, welche an den *ἱστορίαι φυσικαί* geübt wird? Dieselbe mag wirklich den Hauptanlaß zu dem Misverständnis gegeben haben. Bei genauerer Betrachtung schwindet dasselbe. Arist. hat die Erzälungen, welche er als *φυσικαί* oder auf die Natur bezügliche bezeichnete, so kritisirt, daß er erstens sagte, was von ihnen gilt, wenn sie wirklich so geschehen sind, wie sie erzält werden, zweitens sagte er, was von ihnen, wenn sie allegorisirt werden, gilt. Entweder werden die Götter durch sie vernichtet oder sie laufen auf leere Worte, wie die Mythen, hinaus. Ar. schrieb fast ganz so, wie G es bewart hat:

XIV. Lasset uns nun, o König, auch zu der Sache der Juden kommen, [und] sehen, welcherlei Meinung sie von Gott haben.	Ἔλθωμεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, καὶ ἐπὶ [τοὺς Ἰουδαίους], ὅπως ἴδωμεν, τί φρονοῦσι καὶ αὐτοὶ περὶ θεοῦ.

2. Die Juden nun sagen, daß Gott einer ist, der Schöpfer von Allem und allmächtig, und daß es nicht Recht sei, daß

Αἱ δὲ φυσικαὶ ἱστορίαι, εἰ οὕτως γεγόνασιν ὡς λέγουσιν, οὐκ ἔτι etc. S. 389 Z. 1 f., *εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι.* Passend schließt sich dem die Beurteilung der *μῦθοι* an. Zu derselben vgl. z. B. Euseb. Praep. ev. I, 10, 55: *μῦθοι … ποιητῶν ἀναπλάσματα.* Es wird genügen, die Parallele aus Tatian herzusetzen: *οἱ* (wol *ἢ*) *γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες, ὁποῖοι καὶ λέγονται φαῦλοι, τὸν τρόπον εἰσὶν ἢ μεταγενόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον, οὐκ εἰσιν οἷοι καὶ λέγονται* Orat. 21, vgl. einen änlichen Zusammenhang bei Athanas. Vita Anton. 76 init.). Auf das Einzelne gesehen, hat S den ursprünglichen Wortlaut gut bewart S. 389 Z. 1 wird *ἔτι* echt sein vgl. S. 385 Z. 10. — Z. 3 „ertragen" hat G fortgelassen. Griechisch hat die Stelle etwa folgendermaßen gelautet: *Καὶ ἐν τούτοις πᾶσα ἡ οἰκουμένη ἐπλανήθη. Τῶν γὰρ περὶ τῶν θεῶν ἱστοριῶν τινες μὲν μῦθοί τινες δὲ φυσικαί τινες δὲ ὕμνοι τε καὶ ᾠδαί. Οἱ μὲν οὖν ὕμνοι καὶ ᾠδαὶ οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ κενοὶ λόγοι καὶ ψόφος* (vgl. zum Ausdruck Epict. Diss. II, 6, 19). *αἱ δὲ φυσικαὶ ἱστορίαι, εἰ οὕτως γεγόνασιν ὡς λέγουσιν, οὐκ ἔτι θεοί εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες καὶ ὑπομείναντες, εἰ δὲ ἀλληγορικαὶ* (oder: *ἀλληγοροῦνται*), *μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι. Καὶ οἱ μῦθοι οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι, ἐν οἷς οὐκ ἔστιν ὅλως οὐδὲν ἰσχύος.*

XIV. § 1. 2 Sache, ܣܘܥܪܢܐ: om. G. Die Übersetzung „history" wie S. 359 Z. 2 (Harris) ist entschieden unrichtig, da im Folgenden von „Geschichte" nichts zu hören ist, auch die unmittelbar folgenden Worte nicht auf die Geschichte, sondern die Lehre der Juden weisen. Von des Sache oder Angelegenheit der Juden ist die Rede (s. z. B. Kirsch-Bernstein, Chrestom. syr. I, p. 90 l. 5; 76 l. 1). Übrigens ist der Streit um dieses Wort um so unnötiger, als sicherlich im griechischen Original dem betr. Wort ein besonderes Wort nicht entsprochen hat. In den parallelen Stellen II, 1; IV, 1; VIII, 1, cf. III, 1 stand blos, wie G auch hier hat, *ἔλθωμεν ἐπὶ* z. B. *τοὺς Ἕλληνας.* Ich vermute, daß die Vorlage las: *ἐπὶ τὰ τῶν Ἰουδαίων* oder *ἐπὶ τὸν κατὰ τοὺς Ἰουδ. λόγον*, vgl. *τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον*, Melito b. Eus. h. e. IV, 26, 8, cf. 7: *ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία*), oder änlich | 3 und: *ὅπως* G, wol echt, cf. III, 1; VIII, 1 | 4 sie: *καὶ αὐτοί* G, vermutlich original, von S wegen des „auch" Z. 2 fortgelassen.

angebetet werde etwas, außer dieser Gott allein. Und hierin scheinen sie der Warheit näher gekommen zu sein, mehr denn alle Völker, darin daß sie vor Allem Gott und nicht seine Werke anbeten.

3. Und sie amen Gott nach durch die Menschenliebe, welche sie haben, indem sie sich erbarmen über die Armen und loskaufen die Gefangenen und die Toten begraben und Dinge tun, welche diesen änlich sind, die Gott annehmbar und auch den Menschen trefflich sind, welche sie empfangen von ihren Vorvätern.



4. Doch auch diese sind abgeirrt von der genauen Erkenntnis und meinten in ihrem Sinn, daß sie Gott dienten, aber durch die Art ihrer Handlungen gilt ihr Dienst den Engeln

---

§ 2. S. 391, 6 die — allein S. 392, 1: *σέβονται γὰρ καὶ νῦν τὸν θεὸν μόνον παντοκράτορα* G. G verkürzt; wie lehrreich ist aber die Hinzufügung des *καὶ νῦν*! Der Mönch eines späteren Jarhunderts wußte natürlich von dem Unterschied des zeitgenössischen Judentums und des alten Israels. Arist. schrieb, im Wesentlichen sich an das AT. haltend, und im Übrigen einer fremdartigen Überlieferung folgend. S weiß vom wirklichen Judentum nichts, das ist bei einem späteren griechischen oder syrischen Bearbeiter absolut undenkbar, bei dem athenischen Philosophen selbst eher verständlich, vgl. S. 296 | 1 Und — Völker 3: *κἂν ἐγγίζειν πως τῇ ἀληθείᾳ δοκῶσιν, ἧς ἑαυτοὺς ἐμάκρυναν* G, nach einem sofort anzufürenden Zwischensatz | 3 darin — anbeten: 4 om. G, der das „anbeten“ schon im vorigen Satz (s. den Anfang d. Anm. zu § 2) angebracht hat. | 3 vor Allem [illegible] = praesertim.

§ 3. 5—10: om. G; das Auslassen ist ebenso begreiflich, als die Einschaltung durch den Übersetzer oder einen Bearbeiter unmöglich ist.

§ 4. 11—15: *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (cf. Röm. 10, 2), *τὸν γὰρ χριστὸν ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (vgl. Jud. 4) *καί εἰσι παρόμοιοι τῶν ἐθνῶν, κἂν* etc. G; es folgt der zu Z. 1 ff. mitgeteilte Satz. G schließt den Abschnitt mit den Worten: *ταῦτα περὶ τῶν Ἰουδαίων.* Auch hier ist die Änderung des ursprünglichen Textes durch G handgreiflich. Für die merkwürdige und geschichtlich schwer verständliche Schilderung bei S, hat G einen Gedanken Pauli, und den Vorwurf, welchen die Christen aller Zeiten zuerst dem Judentum vorzuhalten pflegen, gesetzt | 11 genauen Erkenntnis: Griechisch etwa: *Ἀλλὰ καὶ οὗτοι ἐπλανήθησαν ἀπὸ τῆς ἀκριβοῦς ἐπιγνώσεως* (vgl. Athanas. c. gentes 30 init.: *γνῶσις καὶ ἀκριβὴς κατάληψις*); für [illegible] hat Cod. [illegible] | 13 Art ihrer Handlungen

und nicht Gott, indem sie beobachten die Sabbathe und die Neumonde und die ungesäuerten Brote und den großen < Tag > und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen, welche (Dinge) sie nicht einmal so, vollkommen beobachten.

XV. Die Christen aber, o König, da sie umhergingen und suchten, haben die Warheit gefunden. Und wie wir aus ihren

6 (Sir. 6, 26 f.)

ܒܘܠܒܐ ܕܝܢ ܕܥܒ̈ܕܝܗܘܢ: griechisch können die Worte kaum anders gelautet haben als: *τῷ τρόπῳ τῶν ἔργων* (z. B. 1 Cor. 5, 2; 1 Timoth. 6, 18) oder *τῶν πράξεων* (Röm. 12, 4) *αὐτῶν*, vgl. Ep. ad Diogn. 3, 2: *εἰ δὲ τοῖς προειρημένοις* (d. i. den Heiden) *ὁμοιοτρόπως τὴν θρησκείαν προάγουσιν* etc. Euseb. Praep. ev. VII, 6, 3 init.: *τὸν τῆς θεοσεβείας τρόπον* | S. 392 Z. 13 Dienst: oder hier wie früher *λατρεία* oder vielmehr das Verbum *λατρεύουσι* cf. *λατρεύοντες ἀγγέλοις* Praed. Petri b. Clem. Strom. VI, 5 p. 760 | 1 die Sabbathe etc.: vgl. *τὰ σάββατα καὶ τὰς ἑορτὰς πάσας* Justin. Dial. 18 p. 66 A Otto) | 2 ungesäuerten Brote (ܦܛܝܪ̈ܐ) = *τὰ ἄζυμα*, z. B. Matth. 26, 17. Luc. 22, 7 | 2 den großen Tag: Cod. ܘܨܘܡܐ ܪܒܐ d. i. das große Fasten; allein erstens ist die Stellung des großen Fastens vor dem Fasten kaum möglich, nachdem soeben der Autor in aufsteigender Linie sich bewegt, zweitens ist jener Begriff selbst unklar, drittens bietet die Vorlage, welche Arist. hier benutzt hat, deutlich etwas Anderes. In der Praed. Petri a. a. O. lesen wir: *καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι . . οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ ἑορτὴν οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν.* Dieses fürt zu der einfachen Correktur: ܝܘܡܐ (Tag) für ܨܘܡܐ (Fasten, so schon Zahn, Gesch. des ntl. Kanons II, 823 Anm.), es ist jener Tag gemeint, den die Juden יומא רבא oder blos יומא nannten, vgl. LXX Jes. 1, 13 *ἡμέραν μεγάλην.* Hieran ändert auch der Umstand nichts, daß im späteren Hebräisch צומא רבא in der Tat den Versönungstag bezeichnen kann (s. Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 179, vgl. Chald. Wörterb. 318a). Die Beziehung zur Praed. Petri stellt die Conjektur sicher und die Verschreibung bei S erklärt sich auf das einfachste aus dem folgenden Worte. Es ergibt sich (viertens) so eine schöne Klimax in der Zälung der Feste; vgl. noch Jes. 1, 13. 14 | 4 welche — beobachten 5: griechisch etwa: *ἃ οὐδὲ οὕτως τελείως φυλάττουσιν* (XV, 9), oder *τηροῦσιν.*

XV. § 1. 6 die — gefunden 7: *καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς εὑρόντες τὴν ἀλήθειαν* G. Vor diesen Worten hat G die Genealogie der Christen berichtet, vgl. S. 329. | 7 Und wie —

Schriften entnommen haben, sind sie der Warheit und der genauen Erkenntnis nahe mehr denn die übrigen Völker,

2. denn sie erkennen [und glauben an] Gott, den Schöpfer * * [Himmels und der Erde],

2. *γινώσκουσι γὰρ τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων,*

Völker 2: om. G, die übrigen „Völker“ hat G übrigens (*ὑπὲρ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς*) bereits verwertet s. zu S. 393 Z. 6 | 3 und glauben an: om. G. Da im Vorhergehenden lediglich von der Erkenntnis die Rede ist, so sind die Worte als Zusatz von S zu betrachten, vgl. zu Z. 4 | 4 Schöpfer: *κτίστην καὶ δημιουργόν* G. Diese Worte waren für S bequem übersetzbar: ܒܪܘܝܐ ܘܥܒܘܕܐ. Allein die Folgerung, daß also S etwa nur *δημιουργόν* las, wird dennoch vorschnell sein. S hat die Worte dem Beginn des ihm geläufigen Taufsymbols gemäß gestaltet (s. zu Z. 5), daher die Auslassung hier, und Z. 4 die Einschiebung des Glaubens. Es ist das dem Verfaren von S entsprechend (cf. II, 8) und jedenfalls viel warscheinlicher, als daß G etwa vorhandene Anklänge ausschied, vgl. zum Ausdruck: Theophil. ad Autol. II, 34 p. 158 Otto: *τὸν ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων*; III, 9 init.: *τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς κόσμου;* I, 4 p. 148: *δημιουργὸς δὲ καὶ ποιητής — κτίστης καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων*, cf. II, 10 fin.; ebenso *πάντων* (oder *τῶν ὅλων*) *πατὴρ καὶ δημιουργός* bei Justin Ap. I, 8 init. 63 p. 174 B, oder *γεννήτορα τῶν ἁπάντων* Ap. I, 13 fin., cf. Dial. 56 init. 60 p. 210 oder *πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης* Ap. II, 6 init. Athenag. Suppl. 10: *ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου*, auch 27 cf. noch Ps. Justin Cohort. 22 fin. Euseb. Praep. ev. I, 6, 2: *τὸν κοσμοποιὸν καὶ τῶν ὅλων δημιουργόν* cf. II, 6, 12; VII, 11, 1; auch Maxim. v. Tyr. Dissert. 8, 10: *ὁ θεὸς ὁ τῶν ὄντων πατὴρ καὶ δημιουργός* | 5 Himmels und der Erde: *τῶν ἁπάντων* G. Auch hier hat G das Ursprüngliche nach dem zu Z. 4 Bemerkten. Die morgenländischen Bekenntnisse haben sämmtlich, im Unterschied zu dem altrömischen Symbol, die Bezeichnung Gottes als des Schöpfers (vgl. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III, S. 52 ff.). Dabei wechselt *ἁπάντων* mit *οὐρανοῦ καὶ γῆς* ab. — *Ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς* heißt es im jerusalem. Taufsymbol (Lit. d. Jakobus bei Daniel, Cod. liturg. IV, 99, vgl. Cyrill. v. Jer. Cat. 5, 12; Epiphan. Ancor. 119), creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum liest das antiochen. Symbol (Cassian. c. Nestorium VI, 3 opp. ed. Petschenig I, 327, so auch das nestorian. Taufbek. bei Caspari I, S. 116), ܥܒܘܕܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ heißt es in der syr. Übersetzung des Nicänums (abweichend vom griech. Original, bei Caspari a. a. O. I, S. 101), diese Formel setzt wol auch Aphraates voraus

durch den Alles ist und von dem Alles ist, welcher nicht einen anderen Gott zum Genossen hat, 3. von welchem sie empfangen haben die Gebote, die sie eingezeichnet haben auf ihren Sinn, welche sie beobachten wegen der Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Welt.

1 Röm. 11. 36
3 (Jer. 31, 33; Hebr. 8, 10.)

(hom. 1 § 15 ed. Wright p. ܒܒ, vielleicht ist auch Ephräm c. scrutat. serm. 3, opp. VI, 198 A vergleichbar). Es ist somit gewiß warscheinlich, daß die von S. angewandte Formel die dem Übersetzer geläufige war. Wie Arist. sich nach dem echten Text bei G, haben sich auch Justin und Theophilus ausgedrückt (außer den soeben zu S. 394 Z. 4 citirten Stellen Ap. I, 26 p. 82; 13 init.; 58 init.; Dial. 7 p. 32 oben). Genau so wie bei Arist. heißt es in den apost. Const. VII, 41: *κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων*. Indessen wird man sich durch diesen zufälligen Gleichklang, angesichts der aus der apologetischen Litteratur mitgeteilten Parallelen, an der Ursprünglichkeit des von G überlieferten Textes nicht beirren lassen dürfen. | 1 durch den — hat 2: *ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἄλλον θεὸν πλὴν τούτου οὐ σέβονται* G. Die trinitarische Formulirung gehört natürlich G an. Arist. hat die Einheit Gottes auf das schroffste betont, er ist der Anschuldigung, welche Justin. Ap. I, 13 fin. erwänt, aus dem Wege gegangen, G hat zu Gunsten der Trinität seine Worte umgeformt. Arist. schrieb wol: *δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἐξ οὗ τὰ πάντα, ὃς ἄλλον* (cf. G) *θεὸν οὐκ ἔχει ἑταῖρον*. Vergleicht man den Text. der Pesch. mit unserer Stelle, so kann man auf den Gedanken kommen, daß ܒܗ durch *εἰς ὅν* zu übersetzen ist (vgl. Col. 1, 16). Dawider spricht aber entschieden die Stellung des Wortes bei S; sollte jenes die Bedeutung sein, so mußte ܒܗ an zweiter Stelle stehen, wie in der Pesch. ܒ wird hier ursprünglichem *διά* entsprechen, vgl. S. 324 Z. 6. Das *ἐν* von G ist dawider nicht anzurufen, da G dem Gedanken eine ganz andere Wendung gegeben hat. Auch hier ist S vom Text der Pesch. unabhängig. Vgl. noch S. 214 Anm. 1.

§ 3. 2 von — Welt 5: *ἔχουσι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ταῖς καρδίαις κεχαραγμένας καὶ ταύτας φυλάττουσι προσδοκῶντες ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* G. Der Gedanke, daß Christus der neue Gesetzgeber und das Christentum das neue Gesetz ist, ist dem 2. Jarh. so geläufig, daß es auffällt, die Gebote des Christentums hier auf den einen Gott zurückgefürt zu sehen. Man kann einen Augenblick schwanken, ob nicht

4. Deswegen treiben sie nicht Ehebruch und huren nicht und geben nicht falsches Zeugnis ab und reißen nicht ein Depositum an sich, und nicht gelüstet sie nach dem, was ihnen nicht gehört; sie eren Vater und Mutter und denen, welche ihnen nahe sind,	4. * * *οὐ μοιχεύουσιν, οὐ πορνεύουσιν, οὐ ψευδομαρτυροῦσιν* * * * *οὐκ ἐπιθυμοῦσι τὰ ἀλλότρια· τιμῶσι πατέρα καὶ μητέρα, καὶ τοὺς πλησίον* [*φιλοῦσι*], * * *

---

das „nicht“ (Z. 1) zu streichen ist, als Zutat von S, indem S etwa an der Erwänung eines *ἄλλος θεός* Anstoß genommen hätte. Aber die Parallele bei G wie der Zusammenhang verwehrt dieses. S ist also hierin ursprünglich, vgl. zum Gedanken § 9. Ebenso wird „empfangen haben“ der Tendenz auf Kürzung bei G zum Opfer gefallen sein. Für „eingezeichnet haben“ wird, nach der Gewonheit von G den Wortlaut der Vorlage auch bei veränderter Verbindung beizubehalten, *ἔχουσι — κεχαρ.* etc. ursprünglich sein. Der Singular „Sinn“ Z. 4 ist fraglos echt; indem G den Plural für passender hielt, setzte er für *νοῦς: καρδία.* „Wegen der Hoffnung“ etc. Z. 4 hat G von sich aus die *ἀνάστασις νεκρῶν* eingeschoben. Vielleicht lautete der Urtext folgendermaßen: *ἀφ᾽ οὗ ἔλαβον τὰς ἐντολάς, ἃς ἐν τῷ νοΐ κεχαραγμένας ἔχουσι, τηροῦντες αὐτὰς διὰ* (oder *κατά*, vgl. Thesaur. syr. 2887) *τὴν ἐλπίδα καὶ προσδοκίαν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.*

§ 4. 1 deswegen: om. G | 2. 3 und: om. G, das Wort wird wol nur Zutat von S sein | 4 und reißen etc.: om. G, der Terminus technicus für das Depositum im attischen Recht ist *παρακαταθήκη.* Die Weigerung, ein Depositum herauszugeben: heißt: *ἀποστερῆσαι παρακαταθήκην* (vgl. Meier-Schoemann, Der attische Proceß, 2. Aufl., II, S. 701). Vielleicht stand dieser Terminus im griechischen Original, oder *παραθήκη*, so Hippol. Refut. IX, 12 p. 452, 1; 454, 23. Diesen Zug verstand G nicht, vgl. aber Plin. Ep, X, 96, 7: ne depositum appellati abnegarent; cf. Sibyll. II, v. 278: *πίστεις τε ἀπηρνήσαντο λαβόντες.* Tertull. Apol. 46 Oehler I, 284; auch Clem. Quis div. salv. 42; Hippolyt. Refut. IX, 12, vgl. auch hinsichtlich der Verächtlichkeit dieses Verbrechens für den Griechen Meier und Schoemann a. a. O. II, S. 702. | 7 was ihnen nicht gehört: (ܕܠܐ ܕܝܠܗܘܢ) *τὰ ἀλλότρια* G, natürlich echt; charakteristisch für die Weise des Übersetzers | 9 nahe sind (ܘܠܐܝܠܝܢ ܕܩܪ̈ܝܒܝܢ ܠܗܘܢ): *τοὺς πλησίον* G, richtig; ܩܪܝܒܐ ist das solenne Wort für *ὁ πλησίον* (Beispiele bei Schaaf, Lexicon syr. p. 519). Anders darf daher auch hier nicht erklärt werden (Harris: neighbours) |

erweisen sie Gutes, und wenn sie Richter sind, so richten sie in Gerechtigkeit.	δίκαια κρίνουσιν.

5. Und die Götzen nach dem Bilde der Menschen beten sie nicht

an, und etwas, was sie nicht wollen, daß es ihnen andere tun, tun sie nicht jemand an,	* * ὅσα οὐ θέλουσιν αὑτοῖς γίνεσθαι, ἑτέρῳ οὐ ποιοῦσι,

und von der Speise der Götzenopfer essen sie nicht, denn sie sind rein

und die, welche sie bedrücken, trösten sie und machen sie zu ihren Freunden, und ihren Feinden * * tun sie Gutes.	καὶ τοὺς ἀδικοῦντας αὐτοὺς παρακαλοῦσι καὶ προσφιλεῖς αὐτοὺς ἑαυτοῖς ποιοῦσι, τοὺς ἐχθροὺς εὐεργετεῖν σπουδάζουσι.

6. Und ihre Weiber sind rein, o König, wie Jungfrauen und ihre Töchter sanftmütig und ihre Männer

6 [Act. 15, 29.]
9 Act. 15, 29.

1 erweisen sie Gutes (ܡܛܐܒܝܢ): φιλοῦσι G, es ist doch warscheinlicher daß S das Ursprüngliche bewart hat, also ἀγαθοποιοῦσι (vgl. Luc. 6, 33. 35 Pesch.), oder εὐεργετοῦσι (§ 5 fin.) da es nahe lag, diesen speciellen Zug durch die allgemeine Nächstenliebe zu ersetzen; darnach ist das auf S. 197 Gesagte zu berichtigen. | 1 und wenn — sind: om. G, für G war dieses eine belanglose Einschränkung; vgl. S. 298ff. | 3 in Gerechtigkeit: δίκαια G, von S frei übersetzt.

§ 5 4 Und die — an 6: om. G wie Z. 9 | 6 und: om. G | 9 und — rein: om: G wie Z. 2. 4 | 11 καὶ mit P | 11 bedrücken (ܡܥܝܩܝܢ = λυπεῖται Röm. 14, 15. Eph. 4, 30; ἀδημονῶν Phil. 2, 26): ἀδικοῦντες G, wird echt sein | 12 trösten S: ist schwerlich richtige Wiedergabe von παρακαλεῖν. Dieses wird vielmehr im Sinn von Justin Ap. I, 14 (καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι) gemeint sein | 11 und: om. G | 14 tun sie Gutes: σπουδάζουσι add. G, das Wort ist echt, weil G keinen Anlaß hatte, es zuzusetzen, wohl aber S es für unnütz halten mochte.

§ 6. 16 Und — sanftmütig 17: πραεῖς εἰσι καὶ ἐπιεικεῖς G. G. hat die Besprechung der einzelnen Lebensstände in eins zusammengezogen, er redet nicht von Weibern, Jungfrauen und Männern. „Rein" von den Weibern ließ er fort, da es sofort bei den Männern wieder-

enthalten sich von allem ungesetzlichen Beischlaf und von aller Unreinigkeit,

ἀπὸ πάσης συνουσίας ἀνόμου καὶ ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας ἐγκρατεύονται,

wegen der Hoffnung der zukünftigen Vergeltung, die bevorsteht in der andern Welt. Die Knechte aber und Mägde oder die Kinder, wenn einzelne von ihnen (welche) haben, unterweisen sie, daß sie Christen werden, wegen der Liebe, die sie zu ihnen haben. Und wenn sie es geworden sind, nennen sie sie Brüder one Unterschied.

7. Die fremden Götter beten sie nicht an und in aller Demut und Güte wandeln sie und Lüge wird nicht bei ihnen gefunden. Und sie lieben einander und von den Witwen wenden sie

χήραν οὐχ ὑπερορῶσιν,

nicht ab ihre Aufmerksamkeit und die Waise befreien sie von dem, der sie vergewaltigt, und der, welcher hat, gibt dem, der nicht hat, one Neid, und wenn sie einen Fremdling sehen, so bringen sie ihn in ihre Wonungen und freuen sich über

ὁ ἔχων τῷ μὴ ἔχοντι ἀνεπιφθόνως ἐπιχορηγεῖ, ξένον ἐὰν ἴδωσιν, ὑπὸ στέγην εἰσάγουσι καὶ χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ, οὐ γὰρ

10 Col. 3, 12.

---

kehrt, von der Charakteristik der Jungfrauen blieb *πραεῖς*, wozu er nach 2 Cor. 10, 1 (*τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας*) *ἐπιεικεῖς* fügte | 1—3 echt bei G, aber von G nicht nur auf Männer bezogen, vgl. zu S. 397 Z. 16f. | wegen — Welt 5: om. G | 5 Die Knechte — Unterschied 9: om. G, als zu speziell und für seine Zeit wertlos; zur Sache S. 300 f. | 7 die sie zu ihnen haben: ܕܠܘܬܗܘܢ kann auch heißen: die Liebe, welche bei ihnen ist (wie Z. 11), hier so wie oben zu übersetzen, vgl. S. 400, 5; Pesch. 1 Joh. 4, 16. Act. 25, 11.

§ 7. 10 Die — gefunden 12: om. G, weil im Früheren bereits erwänt | 11 Demut und Güte: nach Col. 3, 12 wol gleich *ταπεινοφροσύνη* und *χρηστότης* | 12 und — und: om. G | 13 den Witwen: *χήραν* G, kaum echt, da die Waise gleich darauf auch im Sing. steht | 14 Aufmerksamkeit, wörtlich visum suum (ܚܙܘܗܘܢ) non avertunt, daher G echt, zum Ausdruck vgl. Ap. Kirchenordnung 22: *μήτε πένητα ὑπεροπτεύοντες.* | 14 und — vergewaltigt 15: *ὀρφανὸν οὐ λυποῦσι* G | 16 und: om. G | 17 und: om G | 20 Wonungen: *στέγην* G, der Sing. wird ursprünglich sein |

ihn wie über einen waren Bruder, denn nicht nennen sie Brüder, die es im Leibe sind, sondern Brüder, die es im Geist und in Gott sind.

κατὰ σάρκα ἀδελφοὺς ἑαυτοὺς καλοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα * *.

8. So oft aber einer von ihren Armen von der Welt geht und ihn irgend einer von ihnen sieht, so nimmt er sich nach Kräften seines Begräbnisses an. Und wenn sie hören, daß einer von ihnen gefangen ist oder bedrückt wegen des Namens ihres Messias, so nehmen sie sich alle seiner Notdurft an, und wenn es möglich ist, daß er befreit werde, so befreien sie ihn.

9. Und wenn bei ihnen jemand ist, der bedürftig oder arm ist, und sie nicht überflüssigen Bedarf haben, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie den Armen erfüllen den Bedarf ihrer Narung.

[Und] die Gebote ihres Messias beobachten sie mit großem

τὰ γὰρ προστάγματα [αὐτοῦ] ἀσφαλῶς φυλάττουσιν, [ὁσίως

---

2 denn — sind 5: der Unterschied in der Construction bei S und G begreift sich aus der Freiheit, die sich der Übersetzer nahm | 3 Leibe: *σάρκα* G. Letzteres echt, *σάρξ* = ܦܓܪܐ z. B. Mtth. 26, 41; Joh. 6, 51 ff. 3 *πνεῦμα*: so ist nach V_{21} mit Boissonade und S zu lesen, Hss.: *ψυχήν*, so Robinson | 5 und in Gott sind: om. G. G ließ die Worte, als den Gegensatz störend, fort.

§ 8. 6 So oft — ihn 12: om. G, zur Sache S. 301. Zum Ausdruck Z. 6 vgl. 2 Clem. 8, 3. Apoc. Petr. 5: *τῶν δικαίων τῶν ἐξελθόντων ἀπὸ τοῦ κόσμου*.

§ 9. 13 Und — Narung 16: om. G. Die Stelle von Z. 6—16 ist bei G durch den bei S nicht vorhandenen Satz: *ἕτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ Χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν προέσθαι* ersetzt. Das ist ein schwacher Versuch, die Bereitschaft der Christen zu Mühsal und Leiden in Kürze auszudrücken, vgl. zur Sache die Stellen S. 219 | 17 Und: *τὰ γὰρ* G. Da der Zusammenhang bei G das *γάρ* nicht erforderte, so wird es ursprünglich sein. S brauchte „und" weil ein relativ Neues hier zu beginnen schien | 17 ihres Messias: *αὐτοῦ* G. vgl. zu Z. 13. Das Original bot sicher nur *τοῦ Χριστοῦ*, da für Arist. wie für den Kaiser das Wort nur Name war und derselbe ja schon früher angeführt wurde; S hat den Artikel so übersetzen wollen, vgl. S. 400 Z. 2 ihr Gott = *ὁ θεός* | 18 mit großem Eifer; *ἀσφαλῶς* G. Hier hat G wieder das Ursprüngliche aufbewart. |

ܗܒ Eifer, gerecht und ehrbar leben sie, wie es ihnen der Herr ihr Gott befohlen hat.

καὶ δικαίως] *ζῶντες, καθὼς κύριος ὁ θεὸς αὐτοῖς προσέταξεν.*

10. An allen Morgen und zu allen Stunden, im Hinblick auf die Woltaten Gottes gegen sie, loben und preisen sie ihn, und in Betreff ihrer Speise und in Betreff ihres Trankes danken sie ihm.

εὐχαριστοῦντες αὐτῷ [*κατὰ πᾶσαν ὥραν*] *ἐν παντὶ βρώματι καὶ ποτῷ.*

11. Und wenn ein Gerechter unter ihnen aus dieser Welt geht, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, als wenn er von einem Orte zu einem andern reist. Und wenn einem von ihnen ein Kind geboren wird, so loben sie Gott, und wenn es sich wiederum ereignet und es in seiner Kindheit stirbt, so loben sie Gott gewaltiglich, weil es durchschritten hat die Welt one Sünden. Und wenn wiederum sie sehen, daß einer von ihnen gestorben ist in seiner Gottlosigkeit oder in seinen Sünden, so weinen sie über diesen bitterlich und seufzen, als über einen, der im Begriff ist zur Strafe zu gehen.

---

1 Tit. 2, 12.

---

1 gerecht und ehrbar: *ὁσίως καὶ δικαίως* G. S und G gehen hier auseinander einmal in der Stellung der Wörter, dann aber im Wort „ehrbar". ܢܟܦܐܝܬ ist *σωφρόνως*, *σεμνόν*. An einen Fehler des Übersetzers zu denken, geht nicht wol an (cf. XVII, 2 fin.); die Stelle lehnt sich an an Tit. 2, 12, wo aber die Begriffe in umgekehrter Reihenfolge stehen und in der Pesch. die Substantiva mit ܒ angewandt werden. Dann ist anzunehmen, daß G für *σωφρόνως*: *ὁσίως* für passender hielt und die Begriffe wie 1 Thess. 2, 10 ordnete. Arist. schrieb: *δικαίως καὶ σωφρόνως* | 2 ihr: vgl. zu S. 399 Z. 17.

§ 10. 4. 5: om. G | 8 danken: Particip bei G, das sehr wol ursprünglich sein kann, eine Verbindung wie Eph. 5, 19, wo *εὐχαριστοῦντες* dem *ψάλλοντες* untergeordnet ist, wie vorher *ᾄδοντες* dem *λαλοῦντες* | 6 *κατὰ πᾶσαν ὥραν*: von G hinzugefügt, weil er 4. 5 hat ausfallen lassen | 6 in Betreff ihrer: *ἐν παντί* G, vermutlich von G zugefügt, das Original wird nur den Artikel gehabt haben | 7 *ποτῷ*: *πόματι* M cf. Hebr. 9, 10 | 8 danken: Beispiele zu ܡܘܕܝܢ ܒܘܠܗ s. Thes. syr. 1417 | 8 nach *ποτῷ* fügt G hinzu: *καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς*, wegen der Auslassung Z. 5.

§ 11. 11 — 15: om. G vergl. S. 302 | 15 Und — gehen 19: om. G.

12. Dieses ist die Satzung des Gesetzes der Christen, o König, und ihre Sitten.

XVI. Als solche, die Gott kennen, bitten sie von ihm Bitten, welche ihm anstehen zu geben und ihnen zu empfangen. Und so vollenden sie die Zeit ihres Lebens. Und weil sie erkennen die Woltaten Gottes gegen sich, siehe, so gehen ihretwegen fort die Schönheiten, welche in der Welt sind. Und warhaftig gehören sie zu denen, welche die Warheit gefunden haben, indem sie umherzogen und sie suchten. Und daraus, was wir erkannt haben, haben wir eingesehen, daß diese allein der Erkenntnis der Warheit nahe sind.

2. Die guten Werke aber, die sie tun, rufen sie nicht aus

---

§ 12: om G | 1 Satzung des Gesetzes (ܦܘܩܕܢ̈ܝ ܢܡܘܣܗܘܢ) = *ἡ ἐντολὴ τοῦ νόμου αὐτῶν* vgl. Eph. 2, 15: *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν* = ܢܡܘܣܐ ܕܦܘܩܕ̈ܢܐ.

XVI. § 1. 3 Als — sind 7: om. G | 6 gehen ihretwegen fort (ܡܛܠܬܗܘܢ ܪܕܝܢ). Das Verbum ܪܕܐ heißt strömen (so p. 7, 1 ed. Harris), schiffen, laufen (p. 8, 9), gehen, reisen, erziehen, züchtigen (s. Schaaf, Lex. Syr. p. 535). Hier ist eine andere Übersetzung, als die, hinströmen, hingeben, nicht möglich. „Schönheiten" (ܫܦܝܪ̈ܬܐ) ist fraglos Übersetzung von *τὰ καλά*, wodurch bekanntlich nicht nur das Schöne, sondern auch das Gute im Sinne des Rechten (2 Kor. 8, 21; Gal. 4, 18 nur in Pesch.; 1 Joh. 3, 22), wie auch im Sinne des Angenehmen und Nützlichen bezeichnet wird. Die erste Bedeutung gäbe einen zu beschränkten Sinn, die zweite ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen, denn das Gute geschieht durch die Christen und nicht wegen derselben, und dazu kommt, daß S von den in der Welt vorhandenen, nicht aber von den auf dem Schauplatz der Welt sich abspielenden Schönheiten redet. Es wird daher die dritte Bedeutung zu wälen sein (z. B. Justin Ap. II, 11 p. 230 E): alles Gute und Schöne in der Welt dauert fort um der Christen willen. Griechisch wird die Stelle gelautet haben: *Καὶ δι' αὐτοὺς τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καλὰ χωρεῖ*. *Χωρεῖν* in diesem Sinne z. B. Joh. 8, 37. Der Gedanke, ob etwa im Original *δι' αὐτῶν* stand und S das mit *δι' αὐτούς* verwechselte, scheitert daran, daß dann *τὰ καλὰ χωρεῖ ἐν τῷ κόσμῳ* oder änlich hätte gesagt werden müssen. Dieses ist aber ausgeschlossen durch den Wortlaut von S (ܫܦܝܪ̈ܬܐ ܕܐܝܬ ܒܥܠܡܐ). | 7 und — 11: *Ὄντως οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας, ἥτις τοὺς ὁδεύοντας αὐτὴν εἰς τὴν*

in die Oren der Vielen, und sie tragen Sorge, daß nicht jemand sie bemerke und verbergen ihre Gabe wie jemand, der einen ܩܒ Schatz findet und ihn verbirgt. Und sie bemühen sich, daß sie gerecht werden als solche, die erwarten, daß sie ihren Messias sehen und von ihm empfangen werden die Verheissungen, die bei ihnen sind, in großer Herrlichkeit.

3. Ihre Worte aber und ihre Gebote, o König, und die Herrlichkeit ihres Dienstes und die Erwartung des Lones ihrer Vergeltung gemäß der Betätigung jedes einzelnen von ihnen, welchen sie erwarten in der anderen Welt: vermagst du aus ihren Schriften kennen zu lernen. 4. Uns genügt es aber, daß wir in Kürze Eurer Majestät Mitteilung gemacht haben in Betreff des Wandels und der Warheit der Christen, denn, warlich, groß und wunderbar ist ihre Lehre für den, welcher sie

3 Mtth. 13, 44.

αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν, τὴν ἐπηγγελμένην παρὰ Χριστοῦ ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ G. Auch hier gibt, wie auf den ersten Blick deutlich ist, G eine sehr freie Umschreibung der ursprünglichen Gedanken bei S. Daß die Christen die Warheit haben, nachdem sie gegangen sie zu suchen, hat G beibehalten, und dem dann den specifisch christlich ausgedrückten Gedanken — Arist. meidet derartiges — von dem Ziel jener Wanderung zugesetzt (vgl. übrigens dazu S. 402, 5 f.); die Echtheit von S. 401 Z. 9—11 geht auch aus dem Vergleich mit II, 1 fin.; III, 1 bes. XV, 1 init. hervor.

§ 2. S. 401, 12 — S. 402, 6: om. G.

§ 3. 7 — 11: om. G | 7 Lones ihrer Vergeltung (ܐܓܪܐ ܕܦܘܪܥܢܗܘܢ): ist vielleicht Übersetzung von *μισθαποδοσία*, welches Hebr. 11, 26 durch ܐܓܪܐ ܦܘܪܥܢ wiedergegeben ist | 11 kennen etc.: ܕܬܐܠܦ, wofür Cod. ܕܢܕܥ bietet.

§ 4. 11 — 403, 2: om. G. Einen Anklang an Z. 14 — S. 403, 2 bieten die etwas später bei G folgenden Worte: *Καλῶς οὖν συνῆκεν ὁ υἱός σου καὶ δικαίως ἐδιδάχθη τοῦ λατρεύειν ζῶντι θεῷ καὶ σωθῆναι εἰς τὸν μέλλοντα ἐπέρχεσθαι αἰῶνα· μεγάλα γὰρ καὶ θαυμαστὰ τὰ ὑπὸ τῶν χριστιανῶν λεγόμενα καὶ πραττόμενα.* | 12 Majestät ܠܡܠܟܘܬܟܘܢ vgl. Thes. syr. 2143, entsprach gewiß einfachem *ὦ βασιλεῦ* im Original |

erwägen und verstehen will, und warlich ist ein neues dieses Volk und eine göttliche Mischung ist in ihm.

5. So nehmet nun ihre Schriften und leset in ihnen und, siehe, ihr werdet finden, daß ich nicht von mir aus dieses vorgebracht oder als ihr Anwalt dieses gesagt habe, sondern, da ich es in ihren Schriften gelesen habe, so habe ich fest diese Dinge geglaubt und auch die zukünftigen. Und deshalb war ich genötigt, die Warheit denjenigen kundzutun, welche Neigung zu ihr haben und die zukünftige Welt suchen.

---

2 eine göttliche Mischung — ihm: so die wörtliche Übersetzung des syr. Textes. ܡܙܝܓܘܬܐ ist = temperatio, also etwa *κέρασμα, κρᾶμα, σύμμιγμα, σύγκραμα*. Dann lauteten die Worte griechisch etwa: *καὶ θεῖον κέρασμα ἐν αὐτῷ*. Dann wäre *κερ.* im Sinn von Beimischung zu verstehen, wie Ps. 75, 9 LXX. Iren. adv. haer. V, 1, 3 (non recipientes deum ad commixtionem suam) und wol auch Justin. Ap. I, 65 p. 178 D (vgl. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche 1892, S. 14 Anm. 1) Bei der bestimmten Begränzung, welche *κέρασμα* etc. zu eignen pflegt. (vgl. z. B. die Bildrede bei Iren. a. a O.), kann man sich eines gewissen Zweifels hinsichtlich dieser Textgestalt nicht entschlagen. Vielleicht hatte der Text ܡܙܝܓܬܐ also das Femin. des passiven Partic. Peal von ܡܙܓ; da nun der Regel nach das Prädikat nicht im Stat. emphaticus, sondern im St. absol. stehen muß (z. B. Nöldeke, Syr Gramm. § 204), so wäre die Entstehung unserer Form als Korrektur jenes durch Flüchtigkeit entstandenen Fehlers wol begreiflich. Dieselbe Hand schob dann das ܐܝܬ ein. Oder aber das versehentlich hinter ܐܠܗܝܬܐ hereingekommene ܐܝܬ wurde die Veranlassung, das Particip in ein Substantiv zu verwanden. Vorausgesetzt die Richtigkeit dieser Vermutungen, ist zu übersetzen: *καὶ θεῖον συνεμίγη* (oder *ἀνεκράθη*, so Ignat. Ephes. 5, *συνεκράθη*) *αὐτῷ*. Das wäre ein klarer und gut griechisch ausgedrückter Gedanke, wie etwa Hebr. 4, 2: *ὁ λόγος . . . μὴ συγκεκερασμένος* (so ist mit א Iren. Vulg. Syr. Aeth. Arm. zu lesen) . . *τοῖς ἀκούσασι*, Stobaeus, Florileg. 45, 8: *λόγου δύναμις ἤθει χρηστῷ συγκεκραμένη* oder Herod. VII, 203: *εἶναι . . . οὐδένα, τῷ κακὸν . . . οὐ συνεμίχθη*. Vgl. zur Sache Ignat. ad Smyrn. 3, 2: *κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι*, vgl. Ephes. 5 und Lightfoot z. d. St. Iren. III, 19, 1: commixti verbo dei patris. Orig. c. Cels. VIII, 75: *ἀνακραθῶσι τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ*.

§ 5. 3—9: *καὶ ἵνα γνῷς, βασιλεῦ, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ ταῦτα*

6. Und nicht ist es mir zweifelhaft, daß (nicht) wegen des Flehens der Christen die Welt besteht.

Die übrigen Völker aber irren,	*Τὰ δὲ λοιπὰ ἔθνη πλανῶνται*
und füren in die Irre,	*καὶ πλανῶσιν* [*ἑαυτούς*],

3. 4 2 Tim. 3, 13.

λέγω, ταῖς γραφαῖς ἐγκύψας τῶν χριστιανῶν εὑρήσεις οὐδὲν ἔξω τῆς ἀληθείας με λέγειν G. Es ist klar, daß G nur Einiges von den Gedanken des Originals brauchen konnte. Die Berufung auf die Schriften behielt er bei, aber, indem er den schweren Ernst der Situation nicht mehr empfand, fiel jene Betonung der Objektivität und der subjektiven Überzeugung (Z. 5 — 7) aus. Und Z. 7 — 9 gar paßten garnicht in die Situation des Romans. Beibehalten hat G nur eine Anzal von Wörtern. Auch *ἐγκύπτειν* wird dem Original entstammen. Es hat wol für lesen Z. 6 gestanden, S gab es ungenau durch „lesen" wieder, wie Pesch. *παρακύψας* (Jac. 1, 25) durch: qui vidit; vgl. zum Ausdruck S. 220 | S. 403 Z. 3 nehmet: den Singular mit Hinzufügung von *βασιλεῦ* G. Auch dieses ist eine der Lage der Dinge im Roman entsprechende Veränderung. Nicht nur den Kaiser, aber auch nicht ihn und einen Mitregenten redet Arist. an, sondern überhaupt seine heidnischen Leser (wie II, 7), vgl. z. B. Justin, Ap. I, 1 mit dem Anfang des Anhanges zu diesem Buch, der sog. 2. Apol. 1 init., wie denn auch in Ap. I „ihr" keineswegs ausschließlich den Kaisern gilt, z. B. c. 27 fin. | S. 403 Z. 5 ihr Anwalt, ܣܢܐܓܪܗܘܢ = *συνήγορος* | 5 da: ܐܝܟ ܕ = quoniam (Thes. syr. col. 146), vgl. S. 303 | S. 403 Z. 6 fest geglaubt, ܐܦܝܣܬ, das Verb. ist Röm. 4, 21 = *πληροφορηθείς* und Hebr. 11, 11 = *ἡγήσατο*.

§ 6. 1 — besteht 2: om. G, vielleicht mit inbegriffen in die S. 402 z. Z. 11 ff. mitgeteilten Worte von G: *θαυμαστὰ τὰ ὑπὸ τῶν χριστιανῶν . . . πραττόμενα* | 1 nicht: ist pleonastisch, indem die im Griech. dem Ausdruck des Zweifels folgende Negation beibehalten wurde 2 Flehens (ܬܟܫܦܬܗܘܢ): das Wort bezeichnet zwar auch die Intercession (so Harris), die gewönliche Bedeutung ist aber die im Text gegebene (= *προσευχή* Ps. 141, 2; Daniel 9, 3. 17. 20; *ἱκετηρία* Hebr. 5, 7; Iob 40, 22). Dieselbe genügt vollkommen in dem Zusammenhang. | 2 Welt: ܬܐܒܝܠ = *οἰκουμένη* | 4 füren in die Irre: *πλανῶσιν ἑαυτούς* G. Der Anklang an 2 Timoth. 3, 13, wo Pesch. die Reihenfolge der Wörter umgekehrt hat, also genau so wie S (und auch G, vgl. hiezu S. 204) liest, könnte zu der Vermutung füren, daß S *ἑαυτούς* fortließ, dieses also ursprünglich ist (cf. 1 Joh. 1, 8, wo Pesch. aber ܛܥܝܢ

indem sie sich hinwälzen vor die Elemente der Welt, da nicht will die Anschauung ihres Sinnes, daß sie an ihnen vorübergehe, und tappen wie in Finsternis, weil sie die Warheit nicht erkennen wollen,

und wie Trunkene schwanken sie und stoßen einander und fallen.

[προσήσσονται ἑαυτοῖς ὡς μεθύοντες].

XVII. 1. Soweit, König, habe ich geredet,

Ἕως ὧδε ὁ [πρὸς σέ] μου λόγος, βασιλεῦ.

denn hinsichtlich des Restes finden sich, wie oben gesagt wurde, ܝܘ in ihren anderen Schriften Worte, die zu schwer sind, sie zu sagen, auch daß sie ein Mensch wiederhole, welche nicht nur gesagt, sondern auch geschehen sind.

2. Die Griechen aber, o König, weil sie schmähliche Dinge tun in Schlafen mit Männern und mit der Mutter und Schwester

---

hinzufügt), wenn nicht das bei G sofort folgende (s. S. 405 Z. 5) ἑαυτοῖς es warscheinlich machte, daß G ἑαυτούς hinzusetzte, bei πλανῶσι schien ein Objekt zu fehlen, es wurde daher bequem aus dem Folgenden ergänzt. | 1—4: om. G. | 1 Das Bild vom „hinwälzen" findet sich übrigens auch, wie schon Harris bemerkt hat (p. 63f.), in Pseudomelitos Apologie c. 11, bei Otto, Corp. apol. IX, 510 l, 3, vgl. noch c. 9 p. 507—508 und c. 3 fin. s. oben S. 237. 304. | 2 Anschauung etc. ܚܙܘܐ = aspectus, conspectus, visio, affectus s. Thes. syr. 1229), dem Sinn nach gleich unserem: Sinnesrichtung | 5—7: die griech. Worte bieten schwerlich die ursprüngliche Construction dar, übrigens liest P: προσρήσσοντες | 5 schwanken: om. G | 7 fallen: om. G.

XVII. § 1. 8: die Worte bei G sind sicherlich echt, nur πρός σε ist Zusatz, den G machte, weil er den folgenden Gedanken, daß Ar. eben nur einen Teil der christlichen Warheit geboten hat, unterschlug. S sagt: über seine Worte hinaus gibt es christliche Warheiten, G meint: soweit die Rede an den König | 9 βασιλεῦ: ὁ ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νοΐ μου ὑπαγορευθείς add. G. | 10—13: om. G | 10 finden: Cod. ܡܫܬܟܚܝܢ, also Masc. für das richtige ܡܫܬܟܚܢ | 13 wörtlich: die nicht nur ein Sagen gesagt, sondern auch ein Geschehen geschehen sind, vgl. zu S. 352 Z. 15 | 13 Cod. ܐܬܡܠܠ̈ܘ (so Harris) für ܐܬܡܠܠܘ.

und Tochter, wenden das [Lächerliche] < Grauenvolle > ihrer Unsauberkeit auf die Christen. Die Christen aber sind gerecht und heilig, und die Warheit ist vor ihre Augen gestellt, 3. und ihr Geist ist geduldig. Und deshalb, indem sie ihren Irrtum erkennen, und von ihnen mishandelt werden, ertragen und erdulden sie sie, und mehr noch, sie erbarmen sich über sie als über Menschen, die der Erkenntnis ermangeln und sie bringen um ihretwillen Gebet dar, auf daß sie sich von ihrem Irrtum bekehren.

4. Wenn aber es geschieht und einer von ihnen sich bekehrt hat, so ist er beschämt vor den Christen wegen der Taten, welche von ihm getan wurden, und er lobt Gott, indem er sagt: in Unwissenheit habe ich dieses getan. Und er reinigt sein Herz und seine Sünden werden ihm vergeben, weil er in Unwissenheit sie getan hat in der früheren Zeit, da er

5 1 Petr. 2, 20.
15 1 Tim. 1, 13.

§ 2. S. 405, 14 — gestellt S. 406, 3: om G | 1 Lächerliche: für ܓܘܚܟܐ ist vielleicht, nach Harris Vermutung (p. 64), zu lesen: [illegible] (res horrenda, stupenda) wie die Versio Harklensis auch 2 Petr. 2, 18 (= *ὑπέρογκα*), wo Pesch. ܓܘܚܟܐ hat, liest, cf. Jud. 16 [illegible] Pesch.; indessen ist das nicht sicher, da es Sache des Geschmackes ist, ob man etwas für lächerlich hält oder nicht (vgl. auch VIII, 5 init.). Das unzüchtige Treiben der hellenischen Götter sah Athanasius z. B. für einen Gegenstand zum Lachen an (c. gentes. 12), dagegen war der „Dialog zwischen Jason und Papiscus" dem Celsus nicht des Lachens, sondern des Mitleides und Hasses wert (Orig. c. Cels. IV, 52). | 1 wenden: dem Sinn nach dasselbe wie unser: schieben | 2 gerecht und heilig, cf. S. 400 Z. 1.

§ 3. 3 und — bekehren 9: om. G | 5 mishandelt — erdulden: vielleicht griech.: *καὶ κολαφιζόμενοι ὑπ' αὐτῶν βαστάζουσι* (cf. Apoc. 2, 2. 3) *καὶ ὑπομένουσι* (oder vielleicht: *πάσχοντες ὑπομένουσι*) *αὐτούς*, wol mit Beziehung auf 1 Petr. 2, 20, vgl. S. 276 Anm. 1.

§ 4: om. G. | 13 in Unwissenheit etc.: vielleicht wörtlich nach 1 Tim. 1, 13: *ἀγνοῶν ἐποίησα* | 14 Sünden werden vergeben: vgl. *ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα* in Praed. Petr. s. S. 217 | S. 407, 1 lästerte, schmähte: nach 1 Tim. 1, 13: *βλασφημεῖν* und *ὑβρίζειν*.

lästerte und schmähte die ware Erkenntnis der Christen. 5. Und warlich, selig ist das Geschlecht der Christen vor allen Menschen, welche auf der Oberfläche der Erde sind.

6. So mögen nun aufhören die Zungen derer, welche Nichtigkeit reden	6. *Διὸ παυσάσθωσαν [οἱ ἀνόητοί σου σοφοὶ] ματαιολογοῦντες,*
und die Christen verleumden,	und sie mögen nun die Warheit sagen,
denn es ist ihnen nützlich, daß sie den waren Gott anbeten	*συμφέρει γὰρ [ὑμῖν] θεὸν [κτίστην] σέβεσθαι.*

mehr als daß sie anbeten einen Schall one Sinn.

7. Und warhaftig ist Gottes, was gesagt wird durch den Mund der Christen, und ihre Lehre ist das Tor des Lichtes.

8. Es mögen sich ihr also alle diejenigen nahen, welche Gott nicht erkannt haben, und empfangen unvergängliche Worte, welche sind von jeher und von Ewigkeit. Mögen sie

4 1 Petr. 3, 10 (Ps. 34, 14).

§ 5: om. G.

§ 6. 5 aufhören: *οἱ ἀνόητοι* etc. von G der Situation entsprechend (vgl. Vit. Barl. 1101 BC. 1104 A) eingefügt | 4 Zungen: vielleicht *τὴν γλῶσσαν* nach 1 Petr. 3, 10 | 10 ihnen: *ὑμῖν* G; die Wiener Hss. außer 71; W: *ἡμῖν*: | 10 waren: *κτίστην* G, nicht echt, weil gegen den Zusammenhang cf. III, 1 | 12 mehr — Sinn: om. G.

§ 7: om G. zum „Tor des Lichtes" vgl. Just. Dial. 7 fin.: *φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας.* Sib. II, 150: *πύλη ζωῆς* vgl. noch Ps. 118, 19 ff. S. 223.

§ 8. 16 Es — haben 17: om. G | 17 und — Ewigkeit 18: *καὶ τὰ ἄφθαρτα αὐτοῦ ἐνωτίζεσθαι ῥήματα* G. G hat hier wieder einige echte Worte aufbewart. Zu denselben gehört sicher auch *ἐνωτίζεσθαι.* Dagegen ist *αὐτοῦ* naheliegender Einschub; welche etc. Z. 17 konnte G nicht brauchen als in *ἀφθ.* bereits enthalten | 18 Mögen — Geschlecht 408, 3: *ἵνα κρίσιν ἐκφυγόντες καὶ τιμωρίας, ζωῆς ἀνωλέθρου δειχθείητε κληρονόμοι* G. Wie viel wirksamer und passender ist jener Hinweis auf das Gericht bei S als Schluß der Apol., als die in der christlichen Rhetorik so gewönliche Gegenüberstellung von Gericht und ewigem Leben bei G. In diesem letzten Satz prägt

also zuvorkommen dem schrecklichen Gericht, welches durch Jesus den Messias bereit ist zu kommen über das ganze menschliche Geschlecht.

[Beendigt ist die Apologie des Philosophen Aristides.]

---

sich noch einmal der Unterschied der beiden Textgestalten deutlich aus | 2 bereit: ܥܬܝܕ = *μέλλων*. Griechisch lautete der Schlußsatz etwa: *φθανέτωσαν οὖν τὴν φοβερὰν κρίσιν τὴν μέλλουσαν δι' Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπέρχεσθαι* (cf. G zu XVI, 3) *ἐπὶ πᾶν τὸ ἀνθρώπινον γένος*. | 4 Unterschrift des Schreibers.

Verzeichnis der aus der Apologie des Aristides erhaltenen griechischen Wörter[1]).

[1]) Im Folgenden sind die Wörter, welche in den griech. Fragmenten der Apol. enthalten sind, sowie die Ausdrücke, welche in den von G bearbeiteten Partien sicher dem Arist. angehören, aufgefürt worden. Letztere sind mit * bezeichnet. Die erste Zal bezeichnet das Kap., die zweite den Paragraphen des Textes. Bei Herstellung dieses Registers wie bei der Correktur hat mir Herr Cand. theol. Joh. Reinhard treu zur Seite gestanden.

Corrigenda.

Seite 162 sind einige Litteraturangaben nachzutragen: s. die Zusammenstellung von Hennecke zu Beginn des Aufsatzes „zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie“ in Hilgenfelds Ztschr. f. wiss. Theol. N. F. I, 1 S. 42—126. S. auch die oben S. 280 Anm. 1 erwänte Arbeit. Auf Hennecke's Untersuchung habe ich leider nicht mehr Bezug nehmen können, wärend Raabe's Arbeit wenigstens noch nachträglich berücksichtigt werden konnte. Zu meiner Freude sehe ich, daß H. sich die Einsicht von der Ursprünglichkeit von S durch die sich zu Gunsten von G herausbildende Tradition nicht hat verdunkeln lassen.

„ 181 Z. 17 v. oben lies ܦܘܟܐ für ܦܙܟܐ.

„ 197 Z. 15 zu berichtigen nach S. 397 Note Z 1 ff.

„ 213 Z. 9 füge hinzu die S. 298 Z. 11 v. u. angefürte Stelle.

„ 238 Z. 5 v. u. (Justin und Ps.-melito) zu berichtigen nach S. 278 Anm.

„ 383 Z. 9 l. χωνευομένους f. χωνευ ο υ μένους.

Beigabe

von

Th. Zahn.

Eine Predigt und ein apologetisches Sendschreiben des athenischen Philosophen Aristides.

Gleichzeitig mit dem armenischen Text der Apologie des Aristides gaben die Mechitaristen von S. Lazzaro ein anderes Werk desselben Verfassers, eine Homilie[1] in armenischem Text mit lateinischer Uebersetzung heraus. Da dieselbe seither, soviel ich sehe, zwar wiederholt mit abschätzigen Urtheilen bei Seite geschoben, aber noch nicht zum Gegenstand einer historischen Untersuchung gemacht, auch neuerdings von J. Rendel Harris und J. Armitage Robinson bei ihrer Bearbeitung der Apologie unberücksichtigt gelassen worden ist[2], so dürfte ein kleiner Versuch, sie historisch zu würdigen, am Platz sein, womit sich die Erörterung eines anderen, aus wenigen Zeilen bestehenden Fragments einer dritten Schrift unter dem Namen des Aristides bequem verbindet. Der Uebelstand, daß ein des Armenischen Unkundiger dies unternimmt, ist gewiß zu beklagen, wird aber doch dadurch einigermaßen gemildert, daß

---

1) Sancti Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo. Venetiis 1878 p. 14—23.

2) Diese Zurückhaltung erscheint um so auffälliger, als Harris, Texts and studies I, 1, 33 f., ein viel unbedeutenderes, neuerdings von Martin herausgegebenes armenisches Fragment unter dem Namen des Aristides einer Erörterung und sogar einer Rückübersetzung ins Griechische gewürdigt hat.

außer der, wie es heißt, nicht hinreichend wörtlichen Uebersetzung der Homilie durch die Mechitaristen eine deutsche Uebersetzung von J. v. Himpel[1] und eine zweite durch P. Martin verbesserte Auflage jener lateinischen Uebersetzung[2] zur Verfügung steht. Die letztere lege ich unter beständiger Berücksichtigung der beiden andern zu Grunde.

Die Mechitaristen gaben den Text der Homilie nach einer in ihrem Besitz befindlichen Hs. des 12. Jahrhunderts, über deren sonstigen Inhalt in ihrer lat. Vorrede nichts mitgetheilt wird; nur das ist sicher, daß sie nicht identisch ist mit derjenigen des 10. Jahrhunderts, aus welcher sie die Apologie gaben[3], und daß die Hs. des 12. Jahrhunderts ebensowenig die Apologie, als jene des 10. Jahrhunderts die Homilie enthält[4]. Daß die Armenier, welche die Homilie fortpflanzten, sie für ein Werk des Apologeten hielten, zeigt der Titel der Homilie: „Aristidis philosophi Atheniensis de latronis clamore et crucifixi responsione (sermo)". Der Angabe der Mechitaristen, daß in ihrer Hs. der Name des Verfassers „Aristaeus" laute, ist P. Vetter auf Grund eigener Einsicht in die Hs. entgegengetreten[5]. Ohnedies wäre angesichts der Bezeichnung des Verfassers als „Philosoph von Athen" und der Unerhörtheit des Namens Aristaeus oder Aristeas in der christlichen Literaturgeschichte an der Überzeugung der Armenier von der Identität des Predigers und des Apologeten kaum zu zweifeln. Jede Unsicherheit beseitigt eine neuerdings bekannt gewordene Hs. spätestens des 11. Jahr-

---

1) Theol. Quartalschrift 1880 S. 116—122.

2) Bei Pitra, Analecta IV, 284—286.

3) Nach P. Vetter, Theol. Quartalschrift 1882 S. 124 f. ist der Druck aus einer modernen Kopie hergestellt, welche in Erzerum von einer im J. 981 p. Chr. geschriebenen Hs. genommen ist.

4) Unrichtig also bemerkte Martin p. 8 zu der Homilie, welche er hinter die Apologie stellt: „ex eodem opere et ex iisdem codicibus" statt: „sed ex alio codice".

5) A. a. O. S. 126: „Die Ueberschrift der Homilie lautet nemlich nicht, wie die Edition angibt, *Aristeay*, u. s. w., sondern *Aristitê philisophai Athenatzo* — fehlerhaft für *Athenatzvo* (y) — d.i. des Aristides, atheniensischen Philosophen u. s. w. Durch ein bedauerliches Versehen hatte der Abschreiber, welcher den Text zum Zweck der Herausgabe kopirte, *Aristeay* für Aristitê gelesen." Martin prol. p. XI hat diese Berichtigung noch nicht berücksichtigt.

hunderts zu Etschmiadzin, in welcher die Homilie sich unmittelbar an die Apologie anschließt[1]. Die armenische Tradition, welche beide Schriften dem gleichen Aristides zuschreibt, scheint auf eine griechische des 5. Jahrhunderts zurückzugehen; denn auf diese Zeit und auf ein griechisches Original ist die armenische Uebersetzung der Apologie von den Kennern zurückgeführt worden[2]. Allerdings ist der Zufluß griechischer patristischer Werke zu den Armeniern keineswegs auf das 5. Jahrhundert beschränkt, auf die Zeit, da die Schüler Sahag's und Mesrob's, die „Dolmetscher" Joseph und Eznig, Leontius und Goriun nach Byzanz gingen und Moses von Khorene in ähnlichen Interessen wie jene bis nach Alexandrien und Rom reiste[3]. Die wahrscheinliche Annahme bleibt gleichwohl, daß die beiden in der armenischen Tradition mit einander verbundenen kleinen Schriften unter dem Namen des Aristides gleichzeitig und in Verbindung mit einander zu den Armeniern gelangt sind[4], daß also auch die Homilie im 5. Jahrhundert in Kappadocien oder Konstantinopel als ein Werk des „athenischen Philosophen Aristides" vorhanden war. Eben dies wird man von dem „Brief des Philosophen Aristides an alle Philosophen" anzunehmen haben, von welchem uns wenige Zeilen armenisch erhalten sind[5]. Schon das Lemma dieses Ex-

1) Harris p. 30 nach Mittheilungen von Conybeare in Oxford.

2) In Bezug auf die Zeit cf. die nicht paginirte lat. Vorrede der Mechitaristen gegen Ende; Himpel, Theol. Quartalschr. 1879 S. 289 f.; 1880 S. 123; in Bezug auf das griechische Original Himpel 1880 S. 123, dem auch Harris p. 26 zustimmt.

3) Moses von Khorene III, 60—62 (deutsch von Lauer S. 224—228); Goriun, Leben Mesrob's in Langlois, Collection d'historiens arm. II, 12. — Im 6. Jahrhundert z. B. hat ein reicher und frommer Armenier Thomas 5 Wagenladungen griechischer patristischer Werke von Alexandrien in seine Heimat mitgebracht, cf. Joannis episc. Ephesi comment. de beatis orient. verterunt Douwen et Land p. 103 f.

4) Cf. Himpel 1879 S. 290; 1880 S. 123.

5) Von P. Martin in Pitra's Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata III p. 11 aus dem Cod. armen. 85 fol. 60 zu Paris armenisch und p. 287 in lateinischer Uebersetzung als Fragment III publicirt. Es lautet: *Fragmentum epistolae Aristidae* (sic) *philosophi ad omnes philosophos: „Omnes dolores vere passus est in corpore suo, quod beneplacito patris et spiritus sancti de virgine Hebraea, de sancta Maria,*

cerpts zeigt, daß es nicht der an den Kaiser gerichteten Apologie, sondern einer anderen, aber gleichfalls apologetischen Schrift desselben Aristides entnommen sein will. Die Armenier haben uns also die Kunde und zum Teil den Text von drei Schriften erhalten, welche sie im 5. Jahrhundert von den Griechen als Werke des athenischen Philosophen Aristides empfangen haben.

Nachdem durch die Entdeckung der syrischen Version der Apologie diese in helleres Licht getreten und in ihrem wesentlichen Bestand über jeden verständigen Zweifel an ihrer Echtheit erhoben worden ist, fragt es sich weiter, was von den beiden nur durch die Armenier bezeugten Schriften zu halten sei. Das Schweigen der Occidentalen über sonstige Schriften des Aristides außer der Apologie will nicht viel besagen; denn auch über die Apologie weiß von allen Griechen und Lateinern nur Eusebius einiges Wenige zu berichten[1]. Und auch dieser scheint sie nur dem Titel nach, und zwar einem

---

assumpserat atque sibi ineffabili atque indivisibili unione conjunxerat". Die griechische Uebersetzung von Conybeare bei Harris p. 34, welche wohl für um so wörtlicher gelten darf, je weniger sie wirklich griechisch ist, enthält keine nennenswerthe Abweichung von der vorstehenden lateinischen. Das Wort für *corpus* ist im Relativsatz wiederholt, von Conybeare aber an erster Stelle durch *σῶμα*, an zweiter durch *σάρξ* wiedergegeben.

1) H. e. IV, 3, 3 und in der Chronik nach der armen. Uebersetzung hinter a. Abr. 2140 (ein Codex zu a. 2141), nach der Bearbeitung des Hieronynymus zu 2142. Im armenischen Text werden die drei Thatsachen: die Ueberreichung der Apologien des Quadratus und Aristides an Hadrian, der Bericht des Serenius an Hadrian und Hadrians Rescript an Minucius Fundanus unverbunden nebeneinander gestellt. Erst bei Hieronymus und Syncellus ist ein pragmatischer Zusammenhang hergestellt. Was Hieronymus sonst über Aristides zu sagen weiß, ist werthlos. Durch Abschreiben des letzten Satzes von Eus. h. e. IV, 3, 3 gibt er sich v. ill. 20 den trügerischen Schein, als ob er selbst die Apologie gelesen habe, wie er Aehnliches öfter verübt hat (cf. Forsch. II, 10 A. 1; ebendort S. 88 f., 275—281; Gesch. d. Kanons II, 426—432); und was er Epist. 70 ad Magnum (Vallarsi I, 428) von der Apologie des Aristides und ihrem vorbildlichen Einfluß auf Justinus sagt, ist eben deshalb auch für nichts anderes, als für eine freie Dichtung des eitlen Gelehrten zu halten, wie Anderes in derselben Epistel, cf. Forsch. III, 164 f.

ungenauen Titel[1] nach, zu kennen; denn er theilt kein Wort aus derselben mit, charakterisirt sie in keiner Weise nach Inhalt oder Form und läßt sie an Hadrian gerichtet sein, während sie nach dem syrischen Text an Antonin gerichtet gewesen ist. Ist die Apologie demnach sowohl von den Syrern als von den Armeniern, zu denen sie nicht von den Syrern, sondern direkt von den Griechen gelangte, übersetzt worden, so sehen wir eben wieder einmal, wie wenig die ausdrücklichen Angaben der Griechen von Eusebius an über die ältere christliche Literatur sich mit dem im 4.—6. Jahrhundert noch vorhandenen Bestand derselben decken. Das Schweigen der Griechen über die beiden in Frage stehenden Schriften des Aristides bedeutet also nicht viel. Daß ein Mann, welcher sich selbst in der an den Kaiser gerichteten Schutzschrift einen „Philosophen von Athen" nennt, sich außerdem auch mit einer apologetischen Schrift, einem offenen Sendschreiben, an seine heidnischen Zunftgenossen gewandt hat, konnte Niemand aus den Angaben des Eusebius herleiten, hat aber andrerseits nichts Unwarscheinliches. Hat Aristides in Bezug auf die Bittschrift an den Kaiser an Justin und Athenagoras Nachfolger gefunden, so rücksichtlich des Briefes an alle Philosophen einigermaßen an Tatian und Theophilus. Eine große Verwandtschaft des Inhalts zwischen beiden Schriften anzunehmen, vorausgesetzt, daß Aristides beide geschrieben, wären wir um so mehr berechtigt, als auch die Schutzschrift an den Kaiser nicht den Stil einer Bittschrift, sondern den einer religionsgeschichtlichen Abhandlung zeigt, wie er für eine Auseinandersetzung des „Philosophen" mit „allen Philosophen" noch viel angemessener war. Wer mit dieser Voraussetzung an das kleine Fragment des „Briefs" herantritt, muß betroffen werden durch die Uebereinstimmung desselben mit der Apologie. Es ist vor allem die auffällige Bezeichnung der Mutter Jesu als „einer hebräischen Jungfrau", welche buchstäblich in der Apologie c. 2 wiederkehrt, und dort sofort wieder aufgenommen wird in der Form: „aus dem Stamm der Hebräer ward er geboren". Wenn die armenische Uebersetzung nach beiden Hss. zu den

1) Wie der äußere Buchtitel des Syrers und die Ueberschrift des Armeniers, welche beide den Kaiser nur Hadrianus nennen.

letzteren Worten noch hinzufügt, was ohne Frage als Glosse des Uebersetzers zu betrachten ist, *ex deipara virgine Maria*[1], so ist der Verdacht hinreichend begründet, daß auch in unserem Fragment die Apposition *de sancta Maria* eine erläuternde Zuthat des armenischen Uebersetzers sei. Was in beiden Fällen, in der Apologie und im Brief, als ursprünglich übrigbleibt, ist identisch und dazu charakteristisch genug[2]. Ferner wird in der christologischen Stelle der Apologie wie in diesem Fragment die Geburt Christi als Annahme eines menschlichen Körpers oder Fleisches[3] bezeichnet. Daß die Annahme des Fleisches von Seiten des Sohnes Gottes nach dem Rathschluß oder Willen Gottes und des hl. Geistes geschehen sei, ist buchstäblich so nicht in der Apologie enthalten. Aber erstens ist die Zurückführung der Fleischwerdung oder des Wohnens im Fleisch oder der jungfräulichen Geburt des Sohnes Gottes auf die *εὐδοκία* oder *βουλή* Gottes eine uralte Redeweise[4]. Zweitens ist der Text der Apologie an der zu vergleichenden Stelle sehr unsicher überliefert. Während im Syr. vom hl. Geist nichts steht, ist sowohl nach Arm. als nach Graec., wenn auch in verschiedenem Ausdruck, der hl. Geist als mitwirkende Ursache des Herabkommens des Sohnes Gottes vom Himmel genannt. Die Erinnerung an die synoptischen Evangelien oder an Ignatius und Justin genügt

---

1) Martin p. 284; Himpel S. 115; Conybeare bei Harris p. 22. Es fehlt dagegen der Name Maria und das Epitheton *θεοτόκος* wie im Syr. so auch in der griech. Parallele ebendort p. 110. Cf. oben S. 332.

2) Entfernt vergleichbar ist ein syrisch erhaltenes Fragment Justins, worin von „Maria der Galiläerin“ die Rede ist (Justinus ed. Otto III, 2, 374, cf. Gesch. der K. II, 777 f.).

3) Graec. p. 110, 17 *σάρκα ἀνέλαβε*, Syr. „er nahm an und bekleidete sich mit Fleisch“, Arm. *corpus suum de virgine assumens* (Martin, nicht anders Himpel und Conybeare). Ueber *corpus* und *caro* s. oben S. 417 A. 5. Nach Graec. und Syr. (בסרא) ist *σάρξ*, nicht *σῶμα* sicher.

4) Kol. 1, 19; Ignatius Smyrn. 1 *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου*, Just. apol. I, 23 *τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος*, c. 63 *διὰ θελήματος θεοῦ*, apol. II, 6 *κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς βουλήν*, dial. 63 *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ*, dial. 76 *κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλήν*.

zum Erweis der Altertümlichkeit dieser Vorstellung. Wenn an der Spitze des Fragments die Realität der leiblichen Leiden Christi betont wird und eben dieser Gedanke den Anlaß bietet, von der Geburt aus der hebräischen Jungfrau und der Annahme des Fleisches zu reden, so fehlt diese polemische Zuspitzung in der Apologie, welche sich damit begnügt, zu sagen, daß Christus von den Juden getödtet wurde, starb und begraben wurde. Aber erstens wissen wir aus den johanneischen wie aus den ignatianischen Briefen, daß die Betonung der Realität des leiblichen Lebens und besonders auch Sterbens Jesu früh genug veranlaßt war; und zweitens zeigt uns, um vom Hebräerbrief zu schweigen, Justin[1], daß dieser Gedanke auch den ältesten Apologeten des Christentums nahelag. Es bleibt nur noch die Aussage, daß der Sohn Gottes das menschliche Fleisch, welches er angenommen, in einer unaussprechlichen und unlösbaren Einheit mit sich verbunden habe. Dieser Ausdruck wird das Urtheil veranlaßt haben, daß dieses Fragment wenigstens rücksichtlich der Form, in welcher es uns vorliegt, ein theologisches Produkt der Zeit der monophysitischen Streitigkeiten sei (Harris p. 33). Aber wer sollte diese Form geschaffen haben? Die Armenier, welche in Konstantinopel und anderwärts griechische Kirchenliteratur sich verschafften und in ihre Sprache übersetzten, waren Gegner der Lehre des „gottlosen Nestorius“ und eifrige Bekenner des *θεοτόκος*[2]. Sie konnten sich einen Ausdruck, wie den hier vorliegenden, gefallen lassen, aber geschaffen könnten sie ihn nicht wohl haben, denn er spricht ihr Bekenntnis nicht klar aus und enthält sogar einen Ausdruck[3], welcher ziemlich gleich ist mit denjenigen, die ihre Lehrauktoritäten den Antiochenern zum Vor-

---

1) Dial. c. Tryph. 98 *ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀντιληπτικὸς παθῶν*, c. 103 *ὅτι ὁ πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν καὶ ἐν τοιούτοις πάθεσιν ἀληθῶς γεγονέναι δι' ἡμᾶς βεβούληται.*

2) Cf. das oben S. 420 über diesen Ausdruck in der armen. Version der Apologie Gesagte und etwa noch Moses Khor. III, 61.

3) Ich würde das Fragment mit Ausschluß der Glosse „de sancta Maria“ etwa so zurückübersetzen: *πάσας τὰς ὀδύνας ἀληθῶς ἔπαθεν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ἣν ἀναλαβὼν κατὰ βουλὴν (εὐδοκίαν) τοῦ πατρὸς καὶ πνεύματος ἁγίου ἐκ παρθένου Ἑβραίας ἥνωσεν ἑαυτῷ ἀνεκδιηγήτῳ καὶ ἀμερίστῳ ἑνώσει.*

wurf machten [1], das Wort von der „Annahme des Fleisches"; eben dies ist aber nach der Apologie ein Ausdruck des alten Aristides. Auch die Betonung der unlöslichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen oder Fleischlichen in der Person des Erlösers ist an sich uralt [2]. Daß die Entstehung dieser Verbindung,die Menschwerdung des Gottessohnes ein „unausprechliches" Geheimnis sei, ist ein locus communis der Theologie des 2. Jahrhunders [3]. Es könnte sich nur fragen, ob etwa der Ausdruck „indivisibilis unio" auf das ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως des Chalcedonense und auf das von Cyrill und seinen Gesinnungsgenossen vor den anderen Synonymen bevorzugte ἕνωσις zurückgeht. Es ist möglich, daß der wahrscheinlich der Zeit der monophysitischen Streitigkeiten angehörige armenische Uebersetzer den im Original vorgefundenen Ausdruck durch Einschiebung eines dogmatischen Schlagworts seiner Zeit verschärft hat, wie er oder ein Zeitgenosse von ihm den Begriff θεοτόκος in die Apologie eingetragen hat. Aber beweisen läßt sich das nicht, und ebensowenig, daß ein Christ des 2. Jahrhunderts nicht Aehnliches gesagt haben könne. Der Begriff ἕνωσις wird von Irenäus nicht selten auf die Verbindung der Gottheit mit der menschlichen Natur in der Person Jesu angewandt [4]; und wer, wie die Verfasser der johanneischen und

---

1) Z. B. Cyrillus apol. pro XII capp. c. Theodoretum (Migne 76 col. 408): γέγονεν ἄνθρωπος καὶ οὐχ, ὡς σὺ φῄς, ἀνέλαβεν ἄνθρωπον.

2) 1 Jo. 1, 1 ff. 2, 22; 4, 2 f. 5, 5 f. 2 Jo. 7; Ignatius Eph. 7, 2; Iren. III, 11, 3. 7; 16, 5—8.

3) Auf Grund von Jes. 53, 8 (τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται) nennt Justin die Herkunft und Geburt Christi ἀνεκδιήγητον apol. I, 51; dial. 43 (zweimal). 76 (zweimal), einmal auch ἀδιήγητον dial. 32. Dieselbe Stelle citirt er noch dial. 63. 68. 89. Auch Iren. III, 19, 2 bezieht sie noch auf die Menschwerdung und sagt IV, 33, 11 daraufhin: *inenarrabile habet genus*, während er II, 28, 5 denselben Spruch bereits auf die vorzeitliche Erzeugung bezieht.

4) Iren. V, 1, 3 *Ebionaei unitionem dei et hominis per fidem non recipientes etc.* Ibid. *verbum patris et spiritus dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae.* Die dortige Vergleichung dieser Vereinigung in der Person Christi mit der Mischung des Weins und Wassers im Kelch wahrt nicht einmal das ἀσυγχύτως des Chalcedonense. Es ist daher auch nicht zufällig, daß Theodoret in seiner Anführung von Iren. III, 19, 1 den Ausdruck *filius hominis commixtus verbo dei* ge-

der ignatianischen Briefe, wie Irenäus und auch unser Fragmentist seinen Glauben an Christus in bewußtem Gegensatz gegen Leute ausspricht, welche die Realität des leiblichen Lebens und Leidens Christi leugnen und in mannigfaltiger Weise den Menschen Jesus von dem göttlichen Erlöser trennen (Iren. III, 11, 7), oder nach alter Lesart von 1 Jo. 4, 3 „Jesum auflösen“ (Iren. III, 16, 8), konnte im zweiten Jahrhundert ebensogut als im fünften Anlaß nehmen, jener *ἕνωσις* auch einmal ein Epitheton wie *ἀμέριστος, ἀχώριστος, ἀδιαίρετος, ἀκατάλυτος, ἀδιάκριτος* zu geben[1]. Unser Fragment ist eine vereinzelte Sentenz, welche offenbar um ihres dogmatischen Inhalts willen excerpirt worden ist. Während der christologischen Kämpfe des 5. Jahrhunderts wurde es üblich, Aussprüche der Väter als dogmatische Beweisstellen förmlich zusammenzustellen[2]. Wir werden die Erhaltung dieses Fragments dem Fleiß eines solchen, Testimonia aus der altkirchlichen Literatur sammelnden Theologen während jener Kämpfe verdanken.

ändert hat (s. Stieren p. 525 Note 2), während er aus Iren. IV, 33, 11 den einfacheren Ausdruck *τὴν ἕνωσιν τοῦ λόγου πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ* getreu abgeschrieben hat. Cf. noch Fragm. 28 bei Stieren p. 842. Auch Iren. IV, 18, 5 *κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος* (so nach dem aus dem Lat. verbesserten griech. Text) ist nach dem Zusammenhang ebensowohl christologisch als anthropologisch gemeint.

1) Ignatius Eph. 3, 2 nennt Christus *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* cf. Mgn. 1, 1 doch wohl nicht, weil Christus nicht von uns getrennt, sondern weil er nicht in seine Elemente aufgelöst und getödtet werden kann, cf. Hebr. 7, 16. Ueber die Anwendung der anderen Synonyma auf die Trinität im 2. Jahrhundert cf. Forsch. III, 233.

2) Cf. die Sammlungen patristischer Zeugnisse am Schluß der drei dogmatischen Dialoge Theodorets (Immutabilis, Inconfusus, Impatibilis). Jede derselben beginnt mit den ältesten Vätern: Ignatius, Irenäus, Hippolytus, Eustathius (ed. Schulze IV, 49—71; 127—174; 231—261). Eine dogmatische Blüthenlese scheint auch der armenische Codex zu enthalten, aus welchem Martin das Fragment des Aristides geschöpft hat. Er gibt aus demselben Analecta IV, 2 Note 7 ein apokryphes Citat aus Clemens Romanus, p. 16 Note 2 eins aus Melito, p. 34 mehrere solche aus Irenäus, p. 71 aus Hippolyt, p. 80 aus Cyprian und Origenes, p. 179 (Note 2. 5) und p. 182 aus Dionysius Alex., p. 194 f. aus Petrus Alex., p. 209 Note 2 aus Methodius. Die Tendenz der Sammlung scheint antinestorianisch zu sein.

Dann ist es aber auch wahrscheinlich, daß schon das Original einen starken, irgendwie auffälligen Ausdruck für die Einigung des Sohnes Gottes mit seiner menschlichen Natur enthielt, und daß eben dies der Grund war, warum die Sentenz von Gegnern des Nestorius und der antiochenischen Lehre aus einer Schrift des Aristides ausgezogen wurde. Den Wortlaut können wir nicht mehr genau feststellen; aber den guten, einer unverdächtigen Tradition und dem Inhalt des Fragments entnommenen Gründen für die Echtheit desselben steht, soviel ich sehe, kein begründetes Bedenken gegenüber.

Schwieriger scheint es über die Homilie zu urtheilen. Ist sie in der Ueberlieferung der Armenier enger mit der Apologie verbunden, als das Wort „an alle Philosophen" (s. oben S. 415f.), und bietet sie durch ihren viel größeren Umfang der Untersuchung und der Vergleichung mit der Apologie eine breitere Grundlage, so ist doch andrerseits die Vergleichung dadurch viel schwieriger, daß wir es hier nicht, wie in der Apologie und dem Sendschreiben, mit einer für Heiden bestimmten Erörterung über das Wesen des Christentums, sondern mit einer Predigt vor der versammelten Christengemeinde über ein Stück der evangelischen Geschichte zu thun haben. Die Predigt ist vollständig. Der Gegenstand derselben: die Bitte des reumütigen Schächers an Christus und die Antwort Christi wird gleich in den ersten Worten als das Mysterium hingestellt, welches der Zuhörer beherzigen soll. Nachdem die Situation gezeichnet und dem Zwiegespräch zwischen dem Schächer und Christus seine Stelle in der Kreuzigungsgeschichte angewiesen ist (§ 1. 2), verweilt der Redner bei der religiösen und dogmatischen Würdigung sowohl der Bitte des Schächers als der Antwort Christi (§ 3—6) und schließt mit der Ermahnung, dem Beispiel des reumüthigen Schächers im Glauben an die lebendigmachende und beseligende Kraft des Wortes Christi zu folgen und das Schicksal des andern Schächers sich zur Warnung dienen zu lassen (§ 7). Das ist nicht eine jener schriftauslegenden Homilien oder Bibelstunden, wie wir sie von Origenes besitzen, sondern eine abgerundete Rede, wie die Epiphanienpredigt des Hippolytus. Sie ist unvergleichlich besser geordnet als die älteste vorhandene Gemeindepredigt, der sogen. zweite Korintherbrief. Darin aber gleicht sie dieser, daß der Redner die Hörer ohne jede Einleitung an seinen Gegenstand

herantreten heißt. Die Exclamation, womit er sofort auf dessen ehrfurchtgebietende Denkwürdigkeit hinweist, während er alle anderen Stücke der evangelischen Geschichte, welche er im weiteren Verlauf der Rede berührt, erst förmlich erzählt, hat zur unerläßlichen Voraussetzung, daß die Verlesung von Lc. 23, 33—43 der Predigt unmittelbar vorangegangen ist[1]. Dies bestätigt auch der Schluß, wo ausdrücklich daran erinnert wird, daß die Geschichte der beiden Schächer, welche den Hörern jetzt wieder vor Augen gestellt worden ist, beständig oder häufig aus den hl. Schriften vorgelesen werde[2]. Das wäre höchst sonderbar geredet, wenn nicht gerade auch in dem vorliegenden Fall die Lesung der Geschichte die Form gewesen wäre, in welcher sie den Hörern zunächst vor Augen gestellt worden wäre. Der Redner steht neben dem durch die Lesung des Textes aufgestellten Gemälde und deutet mit dem Finger und begleitenden Wort auf das Einzelne hin, und zwar mit der von Anfang bis zu Ende kräftig sich äußernden Absicht, daß die Hörer des Wortes Thäter desselben werden[3]. Für die Entstehungszeit dieser Predigt ist von Bedeutung, was über die Form der Kreuzigung Christi und der mitgekreuzigten Schächer gesagt wird. Während nämlich die Lage des reumüthigen Schächers so beschrieben wird: *Quamvis enim manibus in tergum conversis et ligatis pedibusque similiter esset ligno*

1) Die Abgrenzung der Perikope ist wohl selbstverständlich. In § 7 wird auch der Tadel des gottlosen Schächers von Seiten des Frommen (v. 39. 40) als bekannt vorausgesetzt und ebendort auf Grund von v. 33 gedichtet, daß der Fromme zur Rechten, der Gottlose zur Linken Christi gehangen habe.

2) Martin § 7: *Utriusque horum* (latronum) *facta prae tuis oculis iacent, quae continuo* (Himpel „immerfort“) *recitantur et leguntur ex libris sacerdotalibus, qui his evidentissimis propositis argumentis tibi firmissimam certissimamque persuasionem in animum inducunt, crucifixum esse deum et filium dei, cui gloria.* Ein *etc.* dahinter ist Martin's Zuthat. Das *leguntur* neben *recitantur* und *certissimam* neben *firmissimam* werden solche Doppelübersetzungen sein, wie sie auch sonst bei armenischen Uebersetzern nachgewiesen sind, cf. Sasse, Prolegomena in Aphraatis homilias p. 28 f.

3) Ganz nach der berühmten Beschreibung der christlichen Predigt im Verhältnis zu der vorangegangenen Schriftverlesung bei Justin apol. I, 67.

confixus, linguae tamen motione cursum et precem perfecit (§ 2), heißt es kurz vorher (§ 1) von Christus: *Praedicatio namque evangelica dicit, ipsum crucifixum in cruce stetisse et quidem non modo, aliorum mortalium instar, alligatum, verum etiam, ad prophetarum oracula perficienda, clavis defixum.* Der Redner weiß also und setzt bei den Hörern als bekannt voraus, daß die Strafe der Kreuzigung in der Regel ohne Anwendung von Nägeln, lediglich durch Anbindung der Verbrecher an Händen und Füßen vollzogen wird[1]. So beschreibt er sehr genau, aber ohne jeden positiven Anhalt in den Evv., die Lage des Schächers. Daß Jesus, wie die evangelische Geschichte indirekt bezeugt[2], wenigstens mit den Händen, vielleicht auch mit den

---

1) Cf. Fulda, Kreuz und Kreuzigung S. 161—163, auch S. 153 und Tafel 5; Winer, Realwörterb. I³, 678 A. 5. Aristides liefert einen geschichtlich werthvollen Beleg.

2) Jo. 20, 25. 27 (Luc. 24, 39?). Die Annagelung wird in Folge dessen von jeher häufig erwähnt z. B. Ign. Smyrn. 1, 1; Marcus bei Iren. I, 14, 6; Petrusevangelium c. 6; Clem. hom. XI, 20, oder stillschweigend vorausgesetzt, wie von Barnabas 5, 13. Bemerkenswerth ist aber, daß Aristides in der Apologie c. 2 mit einem gewissen Nachdruck von der Annagelung spricht. Zwar der Syrer sagt nur: „er ward von den Juden durchbohrt“ oder „erstochen“, so daß man an ἐξεκεντήθη als Original denken könnte (cf. Jo. 19, 37). Aber der Armenier scheint das Original hier treuer wiedergegeben zu haben. Nach Himpel S. 115: „gekreuzigt (Particip, also = „als er gekreuzigt wurde“), wurde er mit Nägeln durchbohrt (Verbum finitum), und auferstanden von den Todten, fuhr er zum Himmel auf“. Die übrigen Uebersetzungen, auch die von Conybeare p. 33, haben die Schärfe des Ausdrucks abgeschliffen. Lassen wir die höchst eigentümliche Ausdrucksweise des Armeniers als genaue Wiedergabe des griechischen Originals gelten, so wird also auch hier wie in der Homilie als etwas Besonderes und keineswegs Selbstverständliches hervorgehoben, daß bei dieser Kreuzigung die Annagelung stattfand. Das ist eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Apologie und Homilie. Darin stimmen außer Barnabas auch Justin apol. I, 35; dial. 97. 104, und Tertullian c. Marc. III, 19; IV, 42; Eus. demonstr. ev. X, 8, 11 mit der Homilie überein, daß sie die Annagelung als Erfüllung atl. Weissagung wichtig finden. Während aber Aristides in zwei ihm zugeschriebenen Schriften dies als eine seltene Form der Kreuzigung besonders hervorhebt, scheinen jene anderen Schriftsteller die Annagelung als das mit der Kreuzigung selbstverständlich Gegebene anzusehen. So Justin dial. 97 extr., Ter-

Füßen, ans Kreuz angenagelt worden ist, erscheint als eine Ausnahme. Um so sicherer fühlt sich der Prediger in dem Glauben, daß dies zum Behuf der Erfüllung prophetischer Weissagungen so geordnet worden sei. Je weniger das NT auf die Annagelung Jesu ein Gewicht legt, und je weniger dort angedeutet ist, daß man mit Jesus in dieser Beziehung anders als mit den beiden Schächern und sonstigen Verbrechern verfahren sei, um so klarer leuchtet hervor, daß der Prediger aus unmittelbarer Kenntnis des gewöhnlichen Verfahrens redet. Seit Konstantin der Große die Kreuzigung als Todesstrafe abgeschafft hatte [1], bildete sich jeder Christ im römischen Reich seine Vorstellung von der Hinrichtung durchs Kreuz unwillkürlich und unvermeidlich nach dem einzigen Beispiel, von dem man nähere Kunde hatte, nach der Kreuzigung Jesu. Unsere Homilie ist vorkonstantinisch; denn sie setzt allgemeine Kenntnis von dem zu ihrer Zeit gewöhnlichen Verfahren bei Kreuzigungen voraus und läßt nur in Folge davon die Art, in welcher Jesus

---

tullian c. Marc. III, 19 *(quae propria atrocia crucis)*, auch Irenäus II, 24, 4 *(qui clavis affigitur)*. Der regelmäßige Gedanke ist der, daß Jesus zum Zweck der Erfüllung von Psalm 22, 17 auf keine andere Weise als durch Kreuzigung sterben mußte, weil nur bei dieser Hinrichtungsart ein Durchbohren der Hände und Füsse stattfindet, oder richtiger: stattfinden k a n n; denn es wäre unvorsichtig, zu schließen, daß Justin und Tertullian überhaupt von keiner anderen Art der Kreuzigung als von Annagelung gewußt hätten. Nur reflektirt haben sie hierauf nicht. Es bleibt dies eine gemeinsame Eigentümlickeit des Apologeten Aristides und des Predigers Aristides. Da er wie Justin und Tertullian eine Erfüllung der Weissagung in der Annagelung findet, so wird er auch, wie Justin es im Anschluß an die Psalmstelle oft mit Nachdruck hervorhebt, Annagelung auch der Füße angenommen haben: was auch der Schilderung der Lage des Schächers entspricht, welcher an Händen und Füssen gebunden war. Andere, wie das Petrusevangelium, begnügen sich mit der Annagelung der Hände, welche allein ein deutliches Zeugnis der Bibel für sich hat. — Beiläufig sei erwähnt, daß die gnostischen Petrusakten die Kreuzigung des Petrus, welche allerdings, abgesehen von der Umkehrung des Körpers, eine Nachbildung der Kreuzigung Christi sein soll, ganz beiläufig auch als Annagelung charakterisiren (Acta Petri etc. ed. Lipsius p. 96, 14; 97, 13).

1) Sozom. hist. eccl. I, 8; Aur. Victor de Caesaribus c. 41, 3 (nicht in desselben Epitome c. 41); cf. Fulda S. 231.

gekreuzigt worden ist, als eine bedeutsame Ausnahme von der gemeinen Regel erscheinen.

Hierdurch ist die Frage nach dem Werth der Ueberlieferung, daß der athenische Philosoph Aristides der Verfasser auch dieser Homilie sei, bedeutend vereinfacht. Das Urtheil von Harnack, daß „die ganze Homilie, wenn nicht Alles täuscht", sich gegen Nestorianer zu richten scheine, und daß nur Gedankenlosigkeit sie dem alten Aristides habe zuschreiben können [1], bezeugt in ihren beiden Theilen nicht gerade das Gegentheil von Gedankenlosigkeit. Was das Erstere anlangt, so haben wir hier keine dogmatische Abhandlung, sondern eine wirkliche, an die christliche Gemeinde gerichtete Predigt [2], und zwar eine nach Inhalt und Form ganz respectabele Predigt vor uns. Von den 7 ziemlich gleich langen Paragraphen, in welche Martin sie getheilt hat, sind nur § 4 und 5 vorwiegend dogmatischen, und zwar polemisch-dogmatischen Inhalts. Sollten darin einige Ausdrücke sich finden, welche die christologischen Parteigegensätze des 5. Jahrhunderts wiederzuspiegeln scheinen, so würde man sich zu erinnern haben, daß, wie sich als sehr wahrscheinlich herausgestellt hat, gewisse antinestorianische Theologen des 5. Jahrhunderts sich für die literarischen Reliquien des Aristides interessirt haben, und daß die ebenso gesinnten Armenier, welche sie übersetzten, sich in einem Falle sicher, in einem anderen Fall vielleicht gestattet haben, eine antinestorianische Redewendung einfließen zu lassen. Aber die armenische Homilie enthält nichts Derartiges. Wenn einmal demjenigen, welcher Christum für einen „puren, von Natur sterblichen Menschen" oder für einen „leeren (nichtigen), getheilten, vergänglichen Menschen" (§ 4), höchstens für einen hervorragenden Menschen [3] hält, ohne doch die

---

1) Texte und Unters. I, 1, 114.

2) Abgesehen von der ganzen Anlage zeigen das die Anreden: *sagax auditor* (81), *Christi fideles dilectissimi* (§ 7), wohl zu unterscheiden von der rhetorischen Apostrophe an die gar nicht anwesenden Ungläubigen und Halbgläubigen in § 4. 5. Von den so Angeredeten spricht der Prediger § 5 daneben auch in dritter Person *(eorum falsa fabula)*, und stellt sich und seine Gemeinde ihnen gegenüber *(Sed nos confitemur)*.

3) Die Mechitaristen und Martin übersetzen § 5 *Si ergo (nunc si)*

Wahrheit seiner wunderbaren Worte und Wirkungen zu bestreiten, der darin liegende Selbstwiderspruch vorgehalten wird, so bedarf es doch wohl keines Beweises, daß das eine geradezu lächerliche Beschreibung und Bestreitung des Nestorianismus wäre. Von zwei Naturen Christi wissen diese „mit jüdischem Auge die Fleischwerdung Immanuels" betrachtenden Christen gar nichts, und über das im 5. Jahrhundert strittige Verhältnis der beiden Naturen sagt daher auch der verständige Prediger kein Wort. Das Wort *divisus* bezeichnet hier, wie der Zusammenhang unwiderleglich zeigt, nicht den Mangel an inniger Verbindung der beiden Naturen, welchen man den Nestorianern vorwarf, sondern diejenige Theilbarkeit und Zusammengesetztheit der menschlichen Natur und der Kreatur überhaupt, womit deren Vergänglichkeit und Sterblichkeit gegeben ist [1]. Das Bekenntnis, welches der Prediger jener niedrigen Auffassung der Person Christi gegenüberstellt, lautet dahin, daß der dem Leibe nach Gekreuzigte nicht ein bloßer Mensch, sondern Gott und Gottes Sohn, Gott von Gott und Logos sei [2]. Nur Einer, der dies ist, kann das Paradies, welches Gott

---

Christus eminens homo tantum tibi appareat (apparet). Nach Himpel S. 120 („Nun gilt dir Christus der Hocherhabene als bloßer Mensch") gehörte *eminens* zum Vorigen als Bekenntnis des Predigers selbst.

1) Cf. das oben S. 423 Anm. 1 zu Ignatius Bemerkte.

2) Die positiven Formeln sind folgende: § 4 vom Schächer *crucifixum vere deum esse certo cognoscens*; § 5 *confitemur crucifixum corpore esse deum verum, adoramusque illum paradisi patefactorem dominum.* Die Mechitaristen gaben *in corpore vero*, aber Himpel bemerkt S. 120 ausdrücklich, daß das Wort „wahr" bei „Fleisch" im armenischen Text fehle. Dann sollte man aber auch nicht sagen, daß in dieser Rede der Doketismus bestritten werde; denn außer diesem unechten *corpus verum* enthält sie keine Spur dieses Gegensatzes. Das bloße *corpore* wäre *κατὰ σαρκά* oder *ἐν σαρκί*. Es könnte eine Zuthat des Uebersetzers sein, wie erst der armenische Uebersetzer der Apologie c. 2 durch Zusetzung eines *κατὰ σαρκά* die hebräische Herkunft ausdrücklich auf die leibliche Seite beschränkt zu haben scheint. An sich ist das bekanntlich eine uralte, Röm. 9, 5 einerseits und 1 Petri 4, 1 andrerseits ebenso angewandte Formel. Wenn sie in der Zeit der christologischen Kämpfe mit polemischer Absicht gebraucht worden wäre, würde sie eher nestorianisch als antinestorianisch zu nennen sein. Ist sie dagegen in beiden Fällen von dem armenischen Uebersetzer dem Original entsprechend bewahrt worden, während der syrische Ueber-

selbst den Menschen verschlossen hat, dem Schächer wieder öffnen (§ 4. 5). Von diesem Bekenntnis sagt der Prediger: „so bekennen wir“ (§ 5); das ist „unser wahrer Glaube“, und begründet es aus seinem Text, aber auch (§ 6) aus den Zeugnissen Jesu bei Gelegenheit der Auferweckung des Lazarus und der Heilung des Blindgeborenen (Jo. 11, 40; 9, 35—38) im Gegensatz zu dem Urtheil der jüdischen Gegner Jesu (Jo. 10, 33). Schon diese geschichtliche Erinnerung würde es erklären, daß ihm die bestrittene „falsche Fabel und thörichte, der Verspottung, oder vielmehr der Trauer werthe Lehre“ gewisser Christen von Christus als einem bloßen, wenn auch hervorragenden Menschen als ein Beweis jüdischer Blindheit erscheint (§ 5). Es können aber auch jüdische Christen gemeint sein. In alle dem ist nichts enthalten, was nicht in die Zeit des Aristides paßte. Nicht nur gleich starke Bekenntnisse zur Gottheit Jesu sind in der noch älteren nachapostolischen Literatur, zumal in den ignatianischen Briefen vorhanden, sondern auch der hier obwaltende Gegensatz ist damals vorhanden gewesen und bekämpft worden. Die älteste bisher bekannte, wahrscheinlich in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts und wahrscheinlich in Korinth gehaltene Predigt beginnt mit den Worten: „Ihr Brüder, so müssen wir von Jesus Christus denken, als von Gott, als vom Richter der Lebendigen und der Todten. Und nicht dürfen wir gering denken von unserem Heil“[1]. Im Barnabasbrief finden wir eine, wie es scheint, durch jüdische Christen vertretene niedrige Ansicht von Christus bestritten, wornach das Leiden Christi gar nicht

---

setzer der Apologie sie getilgt hat, so haben wir hier eine Uebereinstimmung zwischen Apologie und Homilie zu constatiren. Zu vergleichen ist auch das *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* in dem Fragment des Sendschreibens (s. oben S. 417 A. 5 und 421 A. 2), obwohl dort der Gegensatz einer doketischen Ansicht, in der Homilie und Apologie dagegen der Gegensatz der göttlichen Würde des menschlich Geborenen und Leidenden obwaltet. — Es heißt ferner § 6 von dem Blindgeborenen: *lucis ipsius auctorem invenit, deum scilicet a deo et verbum. Talem mercedem vox accipit, quae nostram veram fidem domino nostro Jesu Christo confitetur.* — § 7 *crucifixum esse deum et filium dei, cui gloria.*

1) Clem. II. Kor. 1, 1, cf. Ztschr. f. Prot. und Kirche LXXII S. 203f.; Gött. gel. Anz. 1876 S. 1414. 1430f.; Gesch. d. Kanons I, 358. 799.

mehr als eine tiefe Herablassung des Sohnes Gottes empfunden wird[1]. Die Lehre von Jesus als dem „hervorragenden Menschen“, wenn sie wirklich in § 5 den Irrlehrern nachgesagt wäre, ist schon am Ausgang des 1. Jahrhunderts durch Kerinth vertreten (Iren. I, 26, 1); und Justin, der Zeitgenosse des Aristides, bezeugt, daß damals nicht wenige Christen, besonders auch solche jüdischer Herkunft unter Ablehnung der von der Mehrheit der Christen vertretenen höheren Würdigung Christi als des fleischgewordenen Logos und voräonischen Gottes auf jenem niederen Standpunkt verharrten[2]. Wenn Justin auf Grund des Gebotes Jesu, daß man nicht menschlichen Lehren, sondern der prophetischen Predigt und seiner eigenen Lehre glauben solle, sich außer Stande erklärt, jene niedrige Ansicht von Christus gelten zu lassen (dial. 48 extr.), so ist das genau der Standpunkt unseres Predigers. Gleich im Eingang (§ 1) betont er zweimal die Erfüllung der prophetischen Weissagungen im Leiden Christi; er faßt dem jüdischen Unglauben gegenüber seine Ueberzeugung in den Ausdruck „Emmanuelis incarnatio“ zusammen (§ 5), und die „Stimme Christi“, von welcher der gottlose Schächer sich abwendet (§ 7), während der andere ebenso wie Lazarus und der Blindgeborene ihre beseligende Wirkung erfahren (§ 8), die durch entsprechende Thaten bewährten Selbstzeugnisse Jesu, besonders die aus dem 4. Ev. sind ihm die Hauptbeweise. Der einzige Ausdruck in diesen Bekenntnissen, welcher im 2. Jahrhundert weniger geläufig ist und möglicherweise auf Rechnung des armenischen Uebersetzers zu setzen wäre, ist *deum a deo et verbum* (§ 6). Aber das θεὸν ἐκ θεοῦ ist keine neue Formel im Nicaenum, sondern der Sache, ungefähr auch dem Wortlaut nach im 2. Jahrhundert heimisch[3]. Die auf Christus bezogene Doxologie, womit die Rede schließt (ᾧ oder οὗ ἡ δόξα), ist schon durch ihre auffallende Kürze und Schlichtheit gegen den Verdacht gesichert, eine Zuthat des Uebersetzers oder noch jüngerer Ab-

---

1) Barn. 5 — 7, besonders S. 7, 2, cf. meinen Ignatius v. Ant. S. 397 f.

2) Dial. 48. 49, cf. Gesch. d. Kanons II, 671 n. 2.

3) Theoph. ad Autol. II, 22 θεὸς ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς, cf. Forsch. II, 156. Uebrigens wissen wir nicht, ob in der Homilie ἐκ oder ἀπό oder παρὰ θεοῦ stand.

schreiber zu sein, ist dann aber auch ein Zeichen hohen Altertums der Rede selbst.

Wenn nicht die sonderbare Mode unter uns herrschend geworden wäre, alles Befremdliche an Schriftstücken mit antiken Titeln als Zeichen der Unechtheit anzusehen, so hätte man sich dem Eindruck der hohen Altertümlichkeit dieser Rede niemals entziehen können. Es ist die Sprache der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, wenn die Bitte des Schächers und die Antwort Jesu zweimal ein *μυστήριον* genannt wird (§ 1. 3). Der Gegenstand heißt nur darum so, weil er eine religiös bedeutsame Thatsache ist[1]. Viel Eigentümliches zeigt die Behandlung des NT's. Neben einer nicht ganz deutlichen, jedenfalls aber wenig charakteristischen Bezeichnung der Evangelien oder der Evangelisten[2], welchen der Prediger seine kurze Skizze der Kreuzigungsgeschichte entlehnt, überrascht um so mehr die Bezeichnung der Schriftgattung, zu welcher die Evangelien wenigstens mitgehören, als „priesterliche Bücher"[3]. Es wird kaum etwas anderes als *βιβλία ἱερατικά* zu Grunde liegen können; das ist aber zu keiner Zeit, am allerwenigsten im 5. oder in einem noch späteren Jahrhundert ein in der Kirche üblicher Ausdruck für die Bibel gewesen. Nur zu einer Zeit, wo die Namen für die Evangelien und die hl. Schriften überhaupt noch wenig fest geprägt waren, kann die Rede gehalten sein. Der Apo-

---

1) Cf. Ignatius Eph. 19, 1; Magn. 9, 2; Justin dial. 74 n. 5; c. 106 n. 3; c. 131 n. 5; c. 138 n. 7.

2) Nach Martin § 1 *praedicatio namque evangelica dicit*; die Mechitaristen p. 15 *namque ipse evangelii nuntius... dixit*, auch Himpel S. 117 „der Verkünder des Evangeliums sagt". Man könnte an den einzelnen Evangelisten Lukas denken, aus dessen Buch der Text genommen ist. Was aber so eingeführt wird, ist zum Theil gar nicht bei Lukas, sondern nur bei Johannes zu finden: die Unterscheidung des Leibrocks von den übrigen Kleidern, der Soldat mit der Lanze (nicht Rohr), das Wort: „es ist vollbracht".

3) So am Schluß des Ganzen s. oben S. 425 A. 2. Wenn die Evangelien hierdurch den „Priestern" in der Kirche besonders zugeeignet sein sollten, so wäre erstens daran zu erinnern, daß man schon im 2. Jahrhundert von „Priestern" in der Kirche gesprochen hat, cf. Apostellehre c. 13 und Forsch. III, 249, und zweitens daran, daß es sich hier um die Vorlesung im Gottesdienst handelt, der unter Leitung der Geistlichen stand.

loget Aristides kennt wie Justin den Namen *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγέλια* für die Bücher, die wir so nennen. Aber beide geben der Empfindung Ausdruck, daß das ein nicht eben entsprechender kirchlicher Kunstausdruck sei[1]. Darum finden auch andere Namen für diese Bücher Platz, bei Justin *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, bei unserem Prediger *βιβλία ἱερατικά*. Die Uebersetzung „priesterliche Bücher" ist viel zu enge: besser wäre „gottesdienstlich" Die *γράμματα ἱερατικά* der Egypter[2] und die *charta hieratica* der Römer[3] hießen nicht darum so, weil sie nur den Priestern gehörten oder nur von ihnen gebraucht wurden, sondern wegen der heiligen und überhaupt erhabenen Gegenstände, für welche man sich, wenigstens ursprünglich, ihrer bediente. Den Gegensatz zu *ἱερατικός* bildet *δημοτικός*[4]. Hat nun Valentin die profane oder heidnische Literatur als *αἱ δημόσιαι βίβλοι* den hl. Schriften der Kirche als (*τὰ*) *γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ* gegenübergestellt[5], warum sollte sein Zeitgenosse Aristides die letzteren nicht als *βιβλία ἱερατικά* im Unterschied von den *βιβλία δημοτικά* oder *δημόσια* bezeichnet haben? Sie sind es schon dadurch, daß sie der christlichen Gemeinde im Gegensatz zur Masse der Bevölkerung gehören, und insbesondere auch durch das, was Aristides hier von ihnen sagt, daß aus ihnen vor der versammelten Gemeinde regelmäßig die heilige Geschichte gelesen wird. Man sieht an dieser Stelle, daß es dem Prediger als eine den Glauben stärkende Bürgschaft für die Wahrheit des christlichen Glaubens gilt, daß die Thatsachen, worauf sich dieser gründet und bezieht, nicht nur mündlich überliefert und gepredigt werden, sondern auch

---

1) Aristides in der Apologie c. 2 wahrscheinlich *ἐκ τοῦ καλουμένου παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου*, cf. in Bezug auf Justin Gesch. d. Kanons I, 466—477. Außerdem spricht Aristides in der Apologie nur allgemein von „den Schriften der Christen" c. 15 in. 16 (zweimal). 17 in.

2) Clem. strom. V, 20 p. 657 Potter: *τὴν ἱερατικὴν* (sc. *γραμμάτων μέθοδον*), *ᾗ χρῶνται οἱ ἱερογραμματεῖς*, cf. Heliodori Aethiopica IV, 8; auch der Ausdruck *τὰ ἱερατικὰ καλούμενα βιβλία* bei Clemens strom. VI, 37.

3) Plinius h. n. XIII, 12, 74.

4) So z. B. an der angeführten Stelle des Heliodor, bei Herodot II, 36 im Gegensatz zu *ἱερός*.

5) Bei Clem. strom. VI, 52. Darüber Ausführliches in der Gesch. des Kanons II, 953 ff.

in Schriften niedergelegt sind, und zwar in Schriften, welche die christliche Gemeinde in ihren Gottesdiensten unablässig liest und lesen hört. Wir sehen hier die Idee des auf die geschriebenen Evangelien angewandten *γέγραπται*, obwohl der Ausdruck selbst nicht einmal gebraucht wird, noch ganz in ihrer ursprünglichen Frische wie bei Ignatius und Justinus [1]. Aber gerade bei dem Apologeten Aristides finden wir ganz gleichartige Hinweise auf das geschriebene Evangelium und auf die den Christen eigentümlichen Schriften als eine Gewähr dafür, daß er nicht eigene Erfindungen vortrage [2]. Was der Prediger von der einzelnen evangelischen Geschichte, über die er predigt, sagt, daß eine „wunderbare Kraft darin liege (§ 1), sagt der Apologet mit ganz ähnlichen Worten von dem geschriebenen und auch den Heiden zur Lesung empfohlenen Evangelium überhaupt (c. 2 oben S. 331 f.).

Die Anführung der Sachen und Worte aus den Evv. zeigt eine Natürlichkeit und Naivetät, welche man unter den Erzeugnissen der geistlichen Beredsamkeit des 4. und 5. Jahrhunderts kaum irgendwo finden wird. Es fehlt selbst in der kurzen Schilderung der Kreuzigungsgeschichte bis zum Gespräch zwischen dem Schächer und Christus (§ 1. 2) nicht der rednerische Schwung und die Spur theologischer Reflexionen; aber es werden doch die Thatsachen selbst Schlag auf Schlag, ohne den später üblich gewordenen Pomp bildlicher Redewendungen vorgeführt. Die Thatsachen selbst sind dem Redner und seinen Hörern noch nicht so abgestanden und abgedroschen, daß die einfache Erinnerung an sie nicht mehr wirksam wäre. Die Art, wie die Geschichten von Lazarus und dem Blindgeborenen angezogen werden, setzt freilich voraus, daß auch diese Geschichten ebenso wie die vom Schächer der Gemeinde durch „beständige Lesung aus den gottesdienstlichen Büchern" bekannt waren. Daß Lazarus vom Tode auferweckt worden ist, wird nur dadurch ausgedrückt, daß die Stimme Christi, welche an ihn, wie an den Schächer sich richtete, *semper vivificans* genannt wird. Aber es ist doch merkwürdig, daß das *τὶς*, wodurch der Evangelist (Joh. 11, 1) an der Spitze seiner

---

1) Ignat. ad Philad. 8 cf. Gesch. d. K. I, 845 ff., II, 945 ff. und in Bezug auf Justin ebendort I, 465 f. 469 f., besonders aber S. 483 f.

2) Apol. c. 2. 15. 16. 17.

Erzählung der Unbekanntschaft seiner Leser mit der Person des Lazarus Rechnung trägt, vom Redner beibehalten wird, und daß mit einem Nachdruck, der heutigen Schulkindern gegenüber überflüssig sein würde, bemerkt wird, diese Geschichte habe sich einige Zeit vor der Kreuzigung zugetragen[1]. In Bezug auf einzelne Stellen wäre folgendes zu bemerken.

Die Angabe, daß die Schächer zu den beiden Seiten Jesu gekreuzigt worden seien (Mt. 27, 38: Mr. 15, 27: Lc. 23, 33: Jo. 19, 18), wird ohne weiteres dahin näher bestimmt, daß der Fromme zur Rechten, der Gottlose zur Linken gehangen habe, und daran die Bemerkung geknüpft, daß jener nach dem Tode mit Christus die schöne Wohnung zur Rechten, dieser die zur Linken empfangen habe[2]. Sonderbar genug und ohne Rechtfertigung werden die Ereignisse bei der Kreuzigung so geordnet, daß die Verhandlung mit dem Schächer erst nach dem Wort Jo. 19, 30a stattgefunden haben soll. Dies Wort selbst ist durch Aufnahme von *ἤδη* und *πάντα* aus Jo. 19, 28 umgestaltet[3]. — Jo. 9, 35 wird (§ 6) mit der LA *θεοῦ* statt *ἀνθρώπου* citirt, welche jedenfalls ins 2. Jahrhundert hinaufreicht und dem Zusammenhang der Predigt allein entspricht. In abgekürzter Form werden hieran Stücke von Jo, 9, 37. 38. angeschlossen. — In Jo. 10, 33 § 6 hat entweder der Redner oder der Uebersetzer ein *merus* zu *homo* hinzugefügt. — Das Wort Jo. 10, 40 wird ohne die referirende Einleitung als ein direkt an Martha gerichtetes Wort citirt und zwar in der stark

---

1) § 6 *Haec vox semper vivificans, quam ipse latro audivit, ad quemdam Lazarum ab eodem crucifixo ante suam crucifixionem cum maiore miraculo olim prolata est coram ipsis Judaeis.* Es ist darnach wahrscheinlich, daß den weiter folgenden Worten *Item et ad caecum natum* im Original ein artikelloses *πρὸς ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς* (cf. Jo. 9, 1) entsprochen hat. Man vergleiche dagegen, wie der Petrus des Clemensromanes, welcher nach der Fiktion dieses Buchs bei seinen Hörern keine Kenntnis des 4. Ev. voraussetzen durfte, trotzdem von dem Blindgeborenen als dem einzigen bekannten Exemplar seiner Gattung redet (Clem. hom. XIX, 22).

2) § 3. 7. In Bezug auf „rechts und links“ cf. Mt. 25, 33 ff.: Herm. vis. III, 1, 9; 2, 1 (*τὰ δεξιὰ μέρη*, wiederholt von Clem. strom. IV, 15 u. 30); Clem. homil. II, 15 extr.; VII, 2. 3. 11; XX, 3; Didaskalia syr. ed. Lagarde p. 68, 22 (der Heide ist ein Mensch der linken Seite).

3) *Omnia, inquit, consummata sunt nunc* § 2.

abweichenden Form: „Glaube an die Herrlichkeit Gottes“[1]. — Der abgekürzte Text von Lc. 23, 42 ohne ὅταν ἔλθῃς hatte bisher an Tatian seinen ältesten Zeugen, mit welchem unser Prediger auch in Bezug auf die Anrede κύριε und deren Stellung übereinstimmt[2]. — Von den Bedenken gegen die Antwort Jesu Lc. 23, 43, welche frühe und lange genug zur Verdächtigung ihrer Echtheit oder zu künstlicher Interpunktion geführt haben, weiß unser Prediger noch nichts[3]. — Aus Marcus und Matthäus fehlen die wörtlichen Citate. Doch weisen auf unseren Matthäus der Ausdruck: *Emanuelis incarnatio* (§ 5 = Mt. 1, 23), *fel amarum ad potum paratum* (§ 1 = Mt. 27, 34), *coelestium* (nach Martin wörtlich „incorporeorum“) *exercitus perterrefactos, supernorum et infernorum naturas simul perculsas* (§ 1 = Mt. 27, 52 f.). Das Uebrige ist synoptisches Gemeingut.

Das Ergebnis der bisherigen Erörterung läßt sich in folgenden Sätzen aussprechen: 1) Diese nur armenisch erhaltene Predigt ist ursprünglich griechisch gehalten und geschrieben und wahrscheinlich im 5. Jahrhundert, gleichzeitig mit der Apologie des Aristides, als ein Werk desselben Verfassers, ins Armenische übersetzt worden. 2) Sie stammt aus der Zeit vor Konstantin. 3) Die Benennung der neutestamentlichen Schriften oder der Evangelien als βιβλία ἱερατικά ist zu keiner Zeit so begreiflich, als im Zeitalter Justins und Valentins. 4) Die christologischen Aussagen des Predigers, die gegentheilige Lehre, gegen welche er polemisirt, die nachlässige Freiheit der Textbehandlung, die Frische und Naivetät in der Behandlung der evangelischen Geschichte passen vorzüglich in diese Zeit. 5) Die Tradition, welche sie dem athenischen Philosophen Aristides zuschreibt, ist unverdächtig; denn Aristides ist keine Celebrität der altkirchlichen Literatur. Die geringe Kunde von ihm, welche durch Eusebius allen

1) So ist nach Vetter l. l. S. 126 der handschriftliche Text zu übersetzen, welchen die Herausgeber verbessern zu sollen geglaubt haben.

2) *Memento mei, domine, in regno tuo*, zweimal so § 2. 3, cf. Forsch. I, 213. 214. Note 5.

3) Es genüge der Hinweis auf Tischendorfs Apparat z. St. und Forsch. I, 214 Note 6.

Literaten der Folgezeit zugänglich gemacht war, legte es in keiner Weise nahe, ihm eine, etwa namenlos überlieferte Gemeindepredigt des 2. Jahrhunderts vermuthungsweise zuzuschreiben. Es fehlt nicht an bemerkenswerthen Berührungen in Gedanke und Ausdruck zwischen der Predigt und der Apologie[1]: jedenfalls besteht keine nachweisbare Verschiedenheit in Bezug auf die Denkweise und den Bildungsgrad zwischen dem Verfasser der einen und der anderen Schrift. Ob Aristides einer der Presbyter war, welche damals die christlichen Gemeinden in den griechischen Städten gewöhnlich durch ihre Vorträge erbauten[2], oder ob er ohne solche Ehrenstellung wegen seiner hervorragenden Bildung als Laie je und dann zur Predigt aufgefordert wurde, wissen wir nicht.

---

1) Cf. oben S. 426 A. 2; S. 429 A. 2; S. 433 A. 1. S. 434.

2) Clemens II. Kor. 17, 3 und 5 *οἱ πρεσβύτεροι*, cf. Gött. gel. Anz. 1876 S. 1433; 1887 S. 912 f. In Gemeinden, wo dies um 110, zu einer Zeit, als es dort noch keinen monarchischen *ἐπίσκοπος* gab, die Regel war, wird auch in den folgenden Jahrzehnten, als sie einen solchen hatten, neben dem einen *προεστώς* (Just. apol. I. 67) oder *ἐπίσκοπος* (Hegesippus bei Eus. h. e. IV. 22, 2, und Dionysius von Korinth ebendort IV. 23, 2 f.) den Presbytern ein regelmäßiger Antheil an der Predigtthätigkeit gewahrt geblieben sein.

Zusätze.

Zu S. 155 A. 4 über Josephus = Joseph Kajaphas cf. das arabische wahrscheinlich ursprünglich syrische Evangelium infantiae c. 1 (Evv. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 181) und dazu Thilo, Cod. apocr. p. XXIX Note 21.

Zu S. 159. Die dort nach der Editio princeps von Bouriant abgedruckte Stelle des griechischen Henoch lautet nach der Handschrift von Akhmîm zu Anfang *ὅτει ἔρχεται σὺν τοῖς* (sic) *μυριάσιν αὐτοῖ καὶ τοῖς ἁγείοις αὐτοῦ ποιῆσαι κτλ.* Cf. A. Lods, *Rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch publié par M. Bouriant* in *L'évangile et l'apocalypse de Pièrre*, Paris 1893 p. 112.

Kähler, Prof. D. **M.,** *Die Universitäten und das öffentliche Leben.* 2 ℳ 40 ₰.

— —, *Wie studiert man Theologie im ersten Semester?* Briefe an einen Anfänger. 2. Aufl. 1892. 60 ₰.

— —, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.* 1892. 75 ₰.

— —, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* vom evang. Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 2. umgestaltete Auflage. 11 ℳ.

Klostermann, Prof. D. **E.,** *Der Pentateuch.* Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. ca. 8 ℳ.

Köhler, Prof. D. **A.,** *Lehrbuch der bibl. Geschichte Alten Testamentes.* I., II. 1. à 8 ℳ. II. 2. 1. 3 ℳ, II. 2. 2. 2 ℳ 80 ₰. II. 2. 3. (Schluss) 7 ℳ 50 ₰.

Kolde, Professor D. **Th.,** *Die Loci communes* Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 2. Aufl. 3 ℳ 50 ₰.

— —, *Über Grenzen des historischen Erkennens* und der Objektivität des Geschichtsschreibers. 2. Abdr. 1891. 60 ₰.

— —, *Der Methodismus* und seine Bekämpfung 60 ₰.

— —, *Die Heilsarmee.* („The Salvation Army") nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. 1 ℳ 50 ₰.

König, Prof. D. **E.,** *Der Glaubensakt des Christen* nach Begriff und Fundament von neuem untersucht. 1891. 3 ℳ.

Löber, Hofprediger D. **R.,** *Gottesgedanken.* Nicht populär, sondern einfach. 4 ℳ.

Märker, Pfr. Dr. **O.,** *Der Zwischenzustand.* Eine Untersuchung über das Reich der Toten. 1 ℳ.

Plitt, Prof. **G. L.,** *Einleitung in die Augustana.* 1. Hälfte: Geschichte der evangel. Kirche bis zum Augsburger Reichstage. 6 ℳ. 2. Hälfte: Entstehungsgeschichte des evangel. Lehrbegriffs. 5 ℳ 60 ₰.

— —, *Die Apologie der Augustana geschichtlich erklärt.* 4 ℳ.

— —, *Grundriss der Symbolik.* 3. Aufl. herausgegeben von Prof. D. V. Schultze. 2 ℳ 40 ₰.

Rüling, J., *Die Grundlagen des christlichen Glaubens* auf Grund von Franks System der christl. Gewissheit. 1 ℳ 80 ₰.

Schmid, Prof. **H.**, *Handbuch der Kirchengeschichte.* 2 Bde. 10 ℳ.

Schmidt, Dr. **E.**, *Die Figur der Kirche.* Dogmatische Hilfslinien. (Mit 10 Tafeln.) 1893. 2 ℳ.

Schmidt, Lic. **K.**, *Die Apostelgeschichte.* I. Bd. 6 ℳ.

Schnedermann, Prof. D. **G.**, *Frank und Ritschl.* Ein erweiterter Vortrag. 1891. 75 ₰.

— —, *Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes.* 1. Hälfte: Die Verkündigung Jesu v. Kommen des Kgrchs. Gottes. 3 ℳ.

Seeberg, Prof. D. **R.**, *Der Begriff der christlichen Kirche.* I. Teil. Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. 3 ℳ.

Sommer, Lic. theol. **J. L.**, *Die epistolischen Perikopen* des Kirchenjahres, exegetisch und homiletisch bearbeitet. **3.** verb. Aufl. 8 ℳ 40 ₰, geb. 10 ℳ.

— —, *Die evangelischen Perikopen* des Kirchenjahres, exegetisch und homiletisch bearb. 1892. **3.** verb. Aufl. 8 ℳ 40 ₰, geb. 10 ℳ.

— —, *Die evangelischen Perikopen* nach der Auswahl von Professor Thomasius exegetisch und homiletisch bearbeitet. 7 ℳ, eleg. geb. 8 ℳ 50 ₰.

Stählin, Kons.-Rat Lic., *Christentum und heilige Schrift.* 60 ₰.

v. Strauss u. Torney, *Die Wunder im Neuen Testament.* 1893. 80 ₰.

Summa, Kirchenrat Dr., *Hab' acht auf dich selbst und auf die Lehre.* Synodalreden. 1892. 1 ℳ 20 ₰.

Thomasius, Prof. **G.**, *Christi Person und Werk.* Darstellung der evang.-luth. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. **3.** Aufl. bearbeitet von Lic. Winter. 2 Bde. 18 ℳ, eleg. geb. 21 ℳ.

— —, *Die christliche Dogmengeschichte* als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt. **2.** Aufl. Nach des Verfassers Tod herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bände 22 ℳ., eleg. geb. 26 ℳ.

Wohlenberg, Pastor Lic. **G.**, *Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria.* Eine Schutz- und Trutzschrift der christlichen Gemeinde dargeboten. 1893. 60 ₰.

— —, *Die Lehre der zwölf Apostel.* 2 ℳ.

Neue Kirchliche Zeitschrift, in Verbindung mit Geh. Rat D. von Frank und Ober-Kons.-Rat D. von Buchrucker etc. hersg. von Prof. G. Holzhauser. I.—IV. Jahrg. à Qu. 2 ℳ 50 ₰.

das wir das Vergnügen haben, anzuzeigen! Viel bewundernswerte Arbeit ist in diesen 100 Jahren geleistet, viel Staub aufgewirbelt, viele Ansichten sind mit Selbstbewusstsein und skrupelloser Sicherheit behauptet worden, und nun zieht ein Mann, dem niemand es bestreiten wird, auf der Höhe der Wissenschaftlichkeit und Gelehrsamkeit zu stehen, hier die Summe seines arbeitsreichen Lebens auf diesem Felde. Wem es der Name des Verfassers nicht sagt, dem wird es ein Einblick in den immensen neuen Stoff sagen, dass die nächsten Jahre, vielleicht Jahrzehnte, sich mit diesem Werke werden auseinanderzusetzen haben. Der erste Band bietet die Einleitung in die Paulinischen Briefe und den Jakobusbrief. Voran gehen „Sprachgeschichtliche Vorbemerkungen". Eine Inhaltsangabe lässt sich natürlich nicht einmal in grossen Zügen geben, doch wird man wohl in jedem Paragraphen der Anregung und des Neuen übergenug finden. Gleich die Behandlung des Jakobusbriefes im ersten Teil des Buches führt zu der interessanten Datierung vor allen sonstigen Schriften, noch vor dem Apostelkonzil, um oder vor 50 n. Chr. Überhaupt ist dieser Abschnitt ein Glanzpunkt des Buches, so gut wie der letzte über die Pastoralbriefe, der fast ein Fünftel des ganzen Inhalts einnimmt. Wir sind gespannt, was die Kritik auf diese Arbeit an den schwierigsten Briefen antworten wird. Zahn stellt hier den Gegnern eine grosse Reihe Gegenfragen, um die die Kritiker schwerlich herumkommen werden. Das Buch ist ohne Frage eine schwere Lektüre, verschiedener Druck (zusammenhängender Text und folgende Anmerkungen) ermöglichen aber eine verhältnismässig übersichtliche Orientierung, die umfangreichen Anmerkungen enthalten die Spezialarbeit. Wir wünschen wohl, dass auch Studenten statt der billigen Kompendien die scheinbar grosse Ausgabe für ein wirkliches Lehrbuch der Einleitung nicht scheuen. Es ist für jeden ein *κτῆμα εἰς ἀεὶ.* **Neue Preuss. (†) Zeitung.**

This work must take its place at once as one of the standard text-books on New Testament introduction, and can hardly fail to be regarded as the most important one from the conservative point of view. Professor Zahns eminent scholarship is unquestioned, and the value of his investigations in the history of the New Testament canon is so fully recognized, even by those who differ radically from his conclusions, that his treatment of the problems of New Testament introduction will certainly attract, and as certainly reward, eager and close attention. **The American Journal.**

Indem wir eine Charakteristik des hochbedeutenden Werkes im Ganzen einem besonderen Artikel vorbehalten, berichten wir hier nur über die Hauptgedanken des IX. Abschnitts, der die Ev. und die AG. behandelt. etc.

Theolog. Rundschau.

Forschungen

zur

Geschichte des neutestamentlichen Kanons

und

der altkirchlichen Literatur

von

Theodor Zahn.

VI. Teil:

I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien.

II. Brüder und Vettern Jesu.

LEIPZIG.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1900.



Inhalt.

I.

Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien.

Res ardua vetustis novitatem dare,
novis auctoritatem, obsoletis nitorem,
obscuris lucem, fastiditis gratiam,
dubiis fidem, omnibus vero naturam
et naturae suae omnia.
Plin. hist. nat. praef. § 16.

Einleitung.

Jerusalem, Ephesus und Rom sind die drei Städte, von welchen, wie von keiner anderen, die ersten Fluten christlichen Lebens und apostolischer Überlieferung sich über die angrenzenden Länder und die nächstfolgenden Jahrhunderte ergossen haben. Die Stadt, welche den Herrn gekreuzigt hat, ist wohl mehr als ein Jahrzehnt lang der Wohnsitz der 12 Apostel geblieben und hat bis über ihre Zerstörung hinaus Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Geschichte in ihren Mauern und Trümmern beherbergt. Aber die Stürme, welche im J. 70 und in den J. 132—135 das jüdische Volk entwurzelten, haben auch die Kirche von Jerusalem erschüttert. Sie fristet ihr Dasein; aber sie wird durch den Zwang der äußeren Verhältnisse seit den Tagen Hadrians ihrer nationalen Art und damit ihrer eigenen Vergangenheit entfremdet. Ihre versprengten Kolonien, welche den jüdischen Charakter zu behaupten suchen, entarten sektenhaft. Eine wunderliche Bischofsliste, einige zum Teil schwer verständliche Bruchstücke der kirchlichen „Denkwürdigkeiten" des Palästinensers Hegesippus, absichtsvolle Dichtungen einer vom apostolischen Christentum sichtlich stark abgewichenen Sonderrichtung im jüdischen Christentum, das ist so ziemlich alles, was für uns den Zusammenhang zwischen der apostolischen Muttergemeinde und der heidenchristlichen Kirche von Jerusalem zur Zeit des Origenes herstellen oder vielmehr die Kluft zwischen beiden Gebilden ausfüllen soll. Der Todesstadt der Apostel Petrus und Paulus ist es besser ergangen; aber die römische Kirche bis 200 ist uns gegenüber äußerst schweigsam. Das berühmte Schreiben, welches sie im J. 97 nach Korinth abgehen ließ, ist gewiß eine wichtige Urkunde, in würdigem Kirchenstil verfaßt. Aber wie

ideenarm und wortreich! Zehnmal so wenig Papier gebraucht der unter den erschwerendsten Umständen seine Briefe hinwerfende Ignatius, um dreimal soviel Geist und Leben zum Ausdruck zu bringen. Es folgt das gut gemeinte, aber unendlich breitspurige, ermüdende Buch des Hermas. Dann hören wir nur noch, daß die Bischöfe Soter und Victor in kirchlichen Angelegenheiten Sendschreiben erlassen, und sehen, daß die Bischöfe von Soter bis zu Zephyrin und Kallistus in den wichtigsten die Kirche bewegenden Fragen, in der montanistischen wie in der christologischen, ratlos hin und her schwanken, und daß der anmaßliche, die Einheit der Gesamtkirche nicht nur bedrohende, sondern auf lange Zeit zerstörende Ton, welchen Papst Victor im Osterstreit mit den Asiaten einschlägt, von Lyon und Ephesus her ernste Rüge zur Antwort erhält. Der erste theologische Schriftsteller Roms ist der Schismatiker Hippolyt, anderthalb Jahrhunderte nach dem Tode der Apostel Roms. Allerdings sind in der Zwischenzeit von Ketzern und Kirchenmännern in Rom Bücher geschrieben worden; aber ihre Verfasser waren Gäste von auswärts. Nach Rom strömte naturnotwendig alles zusammen, alles Schlimme in der Welt, wie Tacitus, alle Christenheit, wie Irenäus sagt. Aber nicht um dort zu lernen, sondern um zu lehren, kamen die Orientalen nach Rom. Von einem produktiven geistigen Leben der römischen Kirche jener Zeit vernehmen wir nichts, und es ist im Verlauf des 3. und 4. Jahrhunderts nicht wesentlich anders geworden. Welch anderes Bild gewährt uns Ephesus und die Kirche der Provinz Asien in den Jahren von 70—200! Als für Rom das apostolische Zeitalter schon vorüber war, entstanden dort die sämtlichen Schriften unter Johannes' Namen. Papias, ein Schüler dieses Johannes, schrieb unter Hadrian ein großes, aus fünf Büchern bestehendes exegetisches Werk. Es war nicht das Ansehen seines Bischofssitzes, sondern die persönliche Tüchtigkeit und Würde, welche einen Polykarp von Smyrna zum Berater fern wohnender Gemeinden machte. Man muß nur die Titel der Schriften des Bischofs Melito von Sardes mit einigem Verstand lesen, um einen tiefen Eindruck von der vielseitigen Regsamkeit in diesem Kirchengebiet zu empfangen. Forschungen nach den Grenzen des von der Synagoge überkommenen Kanons, Bemühungen um das Verständnis der Apokalypse, dogmatische Probleme mannigfaltigster Art, praktische Fragen des kirchlichen und des sittlichen Lebens, wie die über das Passa, den Sonntag, die Gastfreundschaft; auch die äußeren Anfechtungen der Kirche seitens der heidnischen Bevölkerung und der Provinzialbehörden gaben diesem einen Mann die Feder in die Hand.

Und neben ihm standen viele andere in ähnlicher Tätigkeit. Das Charisma der Prophetie war dort um die Mitte des 2. Jahrhunderts noch nicht erloschen, so daß auch die schwärmerische Erregung durch Montanus und seine Prophetinnen Anknüpfungspunkte genug in der jüngsten Vergangenheit und in der Gegenwart der Kirche jenes Landes fand. Aber bei all' dieser Beweglichkeit des kirchlichen Lebens zeigt diese Kirche ein treues Festhalten an den dort einheimischen Überlieferungen aus apostolischer Zeit, auch an solchen, welche von anderen als nicht mehr zeitgemäß angesehen wurden. „Die von Paulus gegründete Kirche von Ephesus, in welcher Johannes bis zu den Tagen Trajans gelebt hat, ist eine treue Zeugin der apostolischen Tradition“: so urteilt derselbe Irenäus (III. 3, 4), welcher die Bedeutung der Kirche von Rom in misverständlich hohen Worten herauszustreichen weiß (III, 3, 2—3).

Die Frage, ob oder inwieweit dieses Urteil begründet sei, ist so ziemlich die wichtigste, welche die Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte zu beantworten hat. Der eine Name Johannes sagt auch bereits, welche Bedeutung ihr für die Entstehungsgeschichte des NT's und die Geschichte des Kanons zukommt. Eben darum ist aber auch die Untersuchung dieses geschichtlichen Stoffs schwer gegen die Wünsche und Abneigungen der Forschenden sicher zu stellen. Als ich vor jetzt 34 Jahren eine Abhandlung über Papias von Hierapolis schrieb, [1]) hatte ich den Mut zu glauben, daß Misverständnisse und Verdrehungen, welchen die Tradition der Kirche Asiens schon im 4. Jahrhundert und seither ausgesetzt war, auch in dem jetzt abgelaufenen Jahrhundert noch erfolgreich mit Gründen zu bekämpfen seien. Ganz vergeblich ist die damalige Bemühung auch nicht gewesen, und ich werde dankbar sein, wenn die diesmalige ihr hierin gleichkommt. Das Mistrauen gegen die damals herrschende Annahme, daß am Ausgang des 1. Jahrhunderts neben dem Apostel Johannes ein gleichnamiger und ungefähr gleich alter Doppelgänger hergelaufen sei, ist inzwischen gewachsen. Von der allgemeinen Anerkennung dessen, was ich noch heute als den wahren Sachverhalt ansehe, sind wir freilich weiter als je entfernt. Um so notwendiger schien mir, diesen Sachverhalt noch einmal

---

[1]) Theol. Stud. u. Kritiken 1866 S. 649—696 (geschrieben im Sommer 1865). Für die Wirkung waren charakteristisch die gegnerischen Äußerungen z. B. von Th. Keim, Gesch. Jesu I, 167 A 1; G. Steitz, Theol. Stud. u. Krit. 1868 S. 63. 64; Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Eus. III, 39 S. 1. Übrigens kann ich mich zu sehr vielen Einzelheiten jenes Aufsatzes heute nicht mehr bekennen.

nach meinen Kräften darzulegen. Einige Vorbemerkungen aber erscheinen mir unentbehrlich.

* * *

Die Worte „Apostel“ und „Apostelschüler“ im Titel dieser Abhandlung verstehe ich in dem weiteren Sinne, welchen beide in der alten Kirche vielfach hatten. Apostelschüler soll nur ein kurzer Ausdruck dafür sein, daß einer sich mit dem einen oder anderen Gliede des Apostelkreises persönlich berührt hat, ohne daß damit eine dauernde Lebensgemeinschaft und ein förmliches Schülerverhältnis behauptet würde. Den Apostelnamen aber beschränke ich, um in der Sprache der Quellen zu reden, aus welchen wir zu schöpfen haben, nicht auf die 12 von Jesus zu dieser Stellung berufenen und von ihm selbst durch diesen Titel ausgezeichneten Männer, sondern fasse mit diesem engeren Kreise alle diejenigen Missionsprediger zusammen, welche entweder als persönliche Jünger Jesu oder doch als Angehörige der ersten christlichen Generation und Mitarbeiter der Apostel im Bewußtsein schon ihrer Zeitgenossen ein besonderes Ansehn genossen. Abgesehen von Matthias und Paulus, von welchen ein jeder seinen besonderen, früh allgemein anerkannten Anspruch auf den Apostelnamen hat, würden dahin auch Männer wie Barnabas, Philippus, der Missionar Samariens, Silas, auch die Brüder Jesu, sofern sie als Missionsprediger tätig waren, zu rechnen sein.[1]) Wenn Paulus die Stellung, welche Timotheus seit seinem Eintritt in die Missionsarbeit einnahm, durch *εὐαγγελιστής* bezeichnet, wie er auch sonst Evangelisten neben Aposteln nennt,[2]) so wird das darin begründet sein, daß Timotheus erst etwa 20 Jahre nach dem Tode Jesu bekehrt

---

[1]) AG 14, 4. 14 cf Gl 2, 7—10. In bezug auf die Brüder Jesu 1 Kr 9, 5 cf 9, 1 (Gl 1, 19; 1 Kr 15, 7). Cf auch meine Skizzen 2. Aufl. S. 56 f. 341; Einl I, 206; II, 605.

[2]) 2 Tm 4, 5; Eph 4, 11; Einl I, 357 f. 418. 465. Eusebius h. e. I, 13, 4 nennt den ersten Missionar von Edessa *κῆρυξ καὶ εὐαγγελιστής* der Lehre von Christus und sagt III, 37, 2 von den Predigern, welche in nachapostolischer Zeit das Missionswerk der Apostel fortsetzten: *ἔργον ἐπετέλουν εὐαγγελιστῶν* cf ebendort § 4 und V, 10, 2 aus Anlaß der Reise des Pantänus nach Indien. Dieser alte Sprachgebrauch mußte allmählich zurücktreten, seitdem man sich gewöhnt hatte. die Verfasser der Evv als Evangelisten zu bezeichnen. So wohl zuerst Hippol. de antichr. 56; Orig. tom. in Jo VI, 18; X, 4; Tert. Prax. 21. 23 *evangelizator* (dasselbe im Sinn von Prediger praescr. 4; Marc. V, 7 Öhler II, 295 oben).

und nicht, wie z. B. die Petrusleute, welche sich in Korinth als Apostel einführten (2 Kr 11, 5. 13; 12, 11), von der Muttergemeinde ausgegangen war, was ähnlich so auch von den anderen von Paulus als Evangelisten benannten Männern gelten wird. Anderwärts aber zieht auch Paulus keine scharfe Grenze, welche Männer wie Timotheus und Apollos vom Kreise der Apostel ausgeschlossen hätte.[1]) Zwar die Ausdehnung des Aposteltitels auf alle beliebigen, teilweise recht verdächtigen Wanderprediger, wie sie in der Didache vorliegt (c. 11—12), ist nie allgemeiner Sprachgebrauch der Kirche gewesen. Aber wir finden doch auch später denselben vielfach mit vollem Bewußtsein auf solche Missionsprediger der Apostelzeit angewandt, welchen wir denselben zu versagen pflegen.[2]) Nehmen

---

[1]) 2 Th 2, 7 cf mit 1, 1; ferner 1 Kr 4, 9—13 cf mit 4, 6. 17; auch das Wir 2 Kr 2, 14—7, 2 cf mit 1, 1. 19.

[2]) Iren. II, 21, 1 spricht von den 12 Aposteln, sodann von den 70, ohne ihnen einen besonderen Titel zu geben und faßt sodann beide Gruppen in *omnes apostolos* zusammen. Tertullian, welcher sonst scharf zwischen Aposteln und Apostelschülern oder Gehilfen der Apostel unterscheidet (pud. 20; c. Marc. IV, 2), nennt doch bapt. 18 den Philippus, über welchen er nach AG 8 genau berichtet, zweimal *apostolus* ohne Namen, nachdem er ihn zweimal Philippus ohne Titel genannt hat. In der syrischen Lehre des Addai wird dieser erste Missionar von Edessa von der Überschrift an Apostel genannt, einmal aber (ed. Phillips p. 5, 9) in einem Atemzug „Addai der Apostel, welcher war einer der 72 Apostel". So fand es schon Eusebius vor (h. e. I, 13, 10), welcher nur die Zahl 72 in die gewöhnlichere 70 änderte und den dazu gehörigen Aposteltitel strich, denselben aber bei dem Nennen Addai stehen ließ, ohne sich dadurch zu einer Verwechselung des Addai oder, wie er ihn konstant nennt, Thaddäus mit dem Thaddäus unter den 12 Aposteln verleiten zu lassen cf h. e. I. 13. 4. Ebenso verhält es sich mit Barnabas bei Clemens Al., welcher diesen als einen der 70 Jünger kennt (Forsch III, 68. 69. 75) und ihn an einer der Stellen, wo er dies bemerkt, als τὸν ἀποστολικὸν Βαρνάβα bezeichnet (strom. II. 116), anderwärts aber ihn geradezu Apostel nennt (strom. II, 31 u. 35). Als Mitarbeiter des Paulus im Missionswerk konnte auch Clemens Rom., wenn man diesen wie Origenes (tom. in Jo VI, 36) in Phl 4, 3 wiederfand, ein Apostel heißen (Clem. strom. IV, 107), ebenso Lucas (Clem. epit. e Theodoto § 74; Hippol. d. Antichr. 56, wo jedoch die Worte ἀπόστολος καὶ vor εὐαγγελιστής von Achelis S. 37 aus dem Text verbannt sind. Ferner die syrische Lehre der Apostel bei Cureton, anc. docum. p. 34 „Lucas der Apostel". Cf auch GK I, 741). Doch ist nicht zu verkennen, daß die Ausdehnung des Aposteltitels auf Lucas, Barnabas und Clemens Rom. auch dadurch mit verursacht ist, daß man Schriften derselben besaß oder zu besitzen meinte, welche von denen, die ihre Verfasser als Apostel bezeichneten, zum NT, zu den a potiori apostolisch genannten Schriften gezählt wurden cf GK I, 321. 347 f. 357. 741. Aus

wir den Namen in diesem weiteren Sinn, so kommen für die Provinz Asien während der letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts in Betracht 1) ein Johannes mit dem regelmäßigen Wohnsitz in Ephesus oder, nach der Meinung des Eusebius und einiger ihm folgender Gelehrten der alten und der neueren Zeit, zwei Männer dieses Namens, 2) ein Philippus mit dem Wohnsitz in Hierapolis, sei es der Evangelist von Samarien und Cäsarea, sei es der Apostel, 3) Aristion, ein wenig bekannter Jünger Jesu. Andere Apostel, von deren Aufenthalt in der gleichen Provinz um dieselbe Zeit nur undeutliche Spuren vorhanden sind, kommen neben den Genannten kaum in Betracht. Von Apostelschülern in Asien sind zu nennen 1) Polykarp von Smyrna, 2) Papias von Hierapolis, 3) mehrere außer diesen beiden von Irenäus erwähnte, aber nicht mit Namen genannte *Seniores* (πρεσβύτεροι), 4) der Prophet und Apologet Quadratus.

Es erscheinen mir ferner einige, namentlich chronologische Untersuchungen über die Quellen und die Verfasser der Quellenschriften unumgänglich. Diejenigen über Irenäus greifen in die strittigen Fragen selbst, welche den eigentlichen Gegenstand dieser Abhandlung bilden, tief genug ein. Anderes, was für den vorliegenden Gegenstand von geringerem Belang ist, wie gleich die nächstfolgenden Bemerkungen über die Zeit der Schriften Justins, möge man mit dem allgemeinen Titel dieser „Forschungen“ entschuldigen. In bezug auf die Abfassungszeit und Glaubwürdigkeit der ntl Schriften habe ich meine Ansicht anderwärts so ausführlich entwickelt, daß ich hier davon schweigen darf, zumal sie in den folgenden Untersuchungen nur als sehr alte christliche Schriften in Betracht kommen, eine Eigenschaft, die ihnen niemand abspricht.

1. Von großer Bedeutung ist das Zeugnis Justins des Märtyrers über Johannes als Apokalyptiker, weil Justin in Ephesus um 130 zum Christenglauben bekehrt wurde und dort einige Jahre als Christ gelebt hat, ehe er um 132—135 die Disputation mit dem Juden Tryphon hatte, welche seinem erheblich später verfaßten Dialog zu Grunde liegt.[1]) Für die Bestimmung der Ab-

---

dem gleichen Grunde erhielten auch die Brüder Jesu Jakobus und Judas nicht selten den Aposteltitel, z. B. bei Epiph. haer. 29, 4 der Bischof Jakobus, welchen er sonst von den beiden Aposteln dieses Namens unterscheidet.

[1]) Cf meine Studien zu Justin Ztschr. f. KGesch. VIII, der Abschnitt über „Dichtung und Wahrheit im Dialog mit Tryphon“ S. 37—66, über Ort und Zeit des zu Grunde liegenden Gesprächs S. 46—52, über die einige Jahre vorher stattgefundene Bekehrung Justins in Ephesus S. 52f. Über

fassungszeit seiner Schriften ist grundlegend 1) die jetzt ziemlich allgemein durchgedrungene Einsicht, daß die sogenannte zweite, kleinere Apologie nur ein vor der Überreichung der größeren Apologie dieser hinzugefügter Nachtrag ist; 2) die gleichfalls ziemlich allgemein anerkannte Tatsache, daß die einzige Apologie an Antoninus Pius, an dessen Mitregenten Marc Aurel und an Lucius Verus, den Adoptivbruder Marc Aurels adressirt, also zwischen 147 und 161 geschrieben ist; 3) die Anerkennung der Tatsache, daß im Dialog Zeichen der Zeit, welche der im Dialog angenommenen oder zur Zeit des zu Grunde liegenden wirklichen Gesprächs vorhanden gewesenen Situation entsprechen, mit solchen gemischt sind, welche auf die beträchtlich spätere Abfassungszeit der Schrift hinweisen. Zu den früheren Anhaltspunkten für Feststellung der Zeit der Apologie ist neuerdings genauere Kunde über den apol. I, 29 erwähnten Statthalter Felix in Alexandrien gekommen. Da in der stattlichen Reihe von Präfekten Ägyptens während des 2. Jahrhunderts, deren Namen heute urkundlich feststehn,[1]) nur ein einziger das Cognomen Felix führt, dieser aber genau der Zeit angehört, um welche Justin seine Apologie jedenfalls geschrieben hat, so steht die Identität des Felix bei Justin mit dem *Praefectus Aegypti* Lucius Munatius Felix[2]) außer Frage. Felix war in diesem Amt der Nachfolger des M. Petronius Honoratus,[3]) welcher vor dem

---

die Chronologie der justinischen Schriften gab ich in Theol. Ltrtrzeitung 1876 Sp. 443 ff. hauptsächlich im Anschluß an Borghesi, was damals als sicher behauptet werden konnte. Cf auch GK I, 457 f. Seither sind außer den Daten über Felix (s. A 2 und 3) meines Wissens keine neuen Tatsachen ans Licht gekommen.

[1]) Cf P. Meyer, Zur Chronologie der Praefecti Aegypti im 2. Jahrh., Hermes XXXII (1897) S. 210—234. 482—484; ebendort S. 663—667 A. Stein, teilweise Meyer berichtigend. Beiden Gelehrten war der auch Prosopographia II, 5. 389 noch nicht berücksichtigte Papyr. Mus. brit. nr. 358, entgangen, auf dessen Bedeutung für die Chronologie Justins Kenyon am 27. Januar 1896 zuerst hingewiesen hatte (Academy vom 1. Febr. 1896 p. 98) s. A 3.

[2]) Den vollen Namen und Titel sowie die Zeit Antonins gibt eine Inschrift, zuerst publicirt Recueil de travaux rélatifs à la philol. et l'archéol. égypt. et assyr. 1894 p. 44 Nr. 94. Unsicher ist die Beziehung von C. I. G. Nr. 4863 col. III auf Felix, da das dort allein erhaltene Praenomen *Lucius* noch zwei anderen Präfekten Ägyptens im 2. Jahrh., Valerius Proculus und Volusius Maecianus, eignet. Dagegen ist unser Felix zu finden Berl. Pap. nr. 161, 5 = 448, 5 *Λουκίῳ Μουν* [. . .] *Αἰγύπτου* und wahrscheinlich auch nr. 613, 28 *ὑπομνήματος Μουνατίου*, beide nicht datirt. Dazu der Pap. in A 3.

[3]) In Greek Papyri in the brit. Museum ed. Kenyon vol. II (a. 1898)

28. Januar 148 dasselbe Amt angetreten hat.[1]) Einen sicheren Terminus ante quem für die Präfektur des Felix bietet die Präfektur des M. Sempronius Liberalis, für welchen datirte Urkunden vom 29. August 154 und vom J. 156 vorhanden sind.[2]) Es fragt sich aber sehr, ob Liberalis der unmittelbare Nachfolger des Felix gewesen ist. Abgesehen von L. Valerius Proculus, welcher vielleicht schon vor Honoratus und nicht erst nach Felix Präfekt war,[3]) ist wahrscheinlich der Jurist L. Volusius Maecianus als Präfekt zwischen Felix und Liberalis einzuschieben.[4]) Es ergibt sich also

---

p. 171 f. ist Pap. 358 abgedruckt cf Plate 59. Dort heißt es l. 14 f. *περὶ τούτων ἐνέτυχον τῷ ἡγεμονεύσαντι Ὀναράτῳ* (sic) und l. 17 in bezug auf dieselbe seither noch nicht entschiedene Sache *τῆς τοῦ λαμπροτάτου ἡγεμόνος Μουνατίου Φήλικος διαγνώσεως ἀξιῶν κτλ.* Kenyon schreibt p. 171 mit Recht: *Munatius Felix was evidently his* (des Honoratus) *immediate successor* und *There can be no doubt that he is the prefect Felix referred to by Justin.*

[1]) Dieses Datum bietet Berl. Pap. nr. 265, 2. 12. 14 f. Dazu s. vorige A, sowie C. I. L. VI nr. 1625a. 1625b.

[2]) Berl. Pap. nr. 372, 1. 24 gibt ersteres Datum; aus dem gleichen Jahr und demselben Monat (die Tagesangabe ist nicht erhalten) stammt nr. 26, 22 = 447. 22 (mehrfach irrige Angaben bei Meyer S. 224). Nur die Zeit Antonins ergibt sich aus nr. 780, 4. 7. 12. Die lat. Urkunde nr. 696 col. I, 17—19. 29—31 bezeugt seine Präfektur für *Silvano et Augurino cs.* d. h. 156. In nr. 613, 14 wird ein *κράτιστος Λιβεράλιος* genannt, welcher der l. 8 erwähnte *ἐπιστράτηγος* zu sein scheint.

[3]) C. I. L. II nr. 1970. 1971; Berl. Pap. nr. 288, aus der Zeit Antonins ohne genaueres Datum. War er a. 144 *praefectus annonae* (s. Meyer S. 222), so kann er vor 148, dem Datum für Honoratus, *praefectus Aegypti* gewesen sein.

[4]) Gegen Meyer, welcher S. 227 auf Grund unsicherer Kombinationen den Berl. Pap. nr. 613 in das J. 175 und die dort erwähnte Präfektur des L. Volusius Maecianus in die Zeit von 170—175 verlegt, cf Stein, Archäol.-epigr. Mitt. aus Östreich 1896 S. 151 f. und Hermes 1897 S. 664; Mitteis ebenda S. 651; auch Prosopographia III, 481 f. Die Herausgeber der Berl. Urk. (Bd. II Ind. p. 373) setzen die Präfektur des Maecianus vor a. 154. Ist der nr. 613, 41 genannte Liberalis der 613, 8 erwähnte *ἐπιστράτηγος* und ist er identisch mit dem M. Sempronius Liberalis, so fällt die Urkunde vor dessen Präfektur, also vor a. 154 (s. vorhin A 2). Das Gleiche gilt dann auch für die Präfektur des L. Munatius Felix, wenn dieser in derselben Urkunde (613, 28) unter *Μουνατίου* zu verstehen ist. Die Erwähnung eines Apollinaris, welcher nach nr. 353—355. 357 in den Jahren 140 und 141 als *στρατηγός* vorkommt, in nr. 613, 38 mit den Worten *πάλαι ὑπὸ Ἀπολλιναρίου στρατηγήσαντος*, spricht natürlich nicht dagegen, daß nr. 613 vor a. 154 geschrieben wurde, und die kurze Namensangabe „Munatius" 613, 38 spricht dafür, das dieser kürzlich erst, also wohl unmittelbar vor dem 613, 9 genannten Volusius Maecianus Präfekt gewesen war.

die Reihe: 1) Honoratus (datirt: 28. Januar 148), 2) Felix urkundlich als Nachfolger des Honoratus beglaubigt (um 150), 3) Maecianus (um 152), 4) Liberalis (datirt: 29. Aug. 154 und a. 156). Es folgen, ohne daß die Vollständigkeit der Reihe verbürgt wäre 5) Postumus [1]) und 6) M. Annius Suriacus mit dem Datum des 3. Jahres des Marc Aurel und des L. Verus d. h. nach der eigentümlichen ägyptischen Rechnung der Kaiserjahre vom 29. August 162 bis dahin 163. [2])

Demnach ist die Apologie Justins nicht vor c. 150 geschrieben, aber auch nicht viel später. Die Ausdrucksweise, deren sich Justin bedient, wo er von einem unter die Präfektur des Felix fallenden Ereignis redet, erweckt die Vorstellung, daß dies Ereignis der jüngsten Vergangenheit angehört, und läßt wenigstens die Möglichkeit offen, daß Felix zur Zeit der Abfassung der Apologie noch Präfekt war. [3]) In die ganz kurze Zwischenzeit zwischen der Abfassung der größeren Apologie und der Beifügung des Nachtrags, der sogen. zweiten Apologie, fällt ein Ereignis, welches sich in Rom vor Q. Lollius Urbicus als oberstem Richter, somit als Stadtpräfekten abgespielt hat (ap. II, 1—2). Die Zeit der Stadtpräfektur des Urbicus ist aber bisher ebensowenig wie die seines Konsulats genau zu bestimmen. Nur soviel darf behauptet werden, daß Urbicus nicht vor 150, wahrscheinlich erst etwas später Stadtpräfekt geworden ist.[4]) Da wir zwar drei Vorgänger, aber keinen Nach-

---

[1]) Berl. Urk. nr. 388 cf Stein l. l. 666.

[2]) Berl. Urk. nr. 188 und 762; Grenfell and Hunt, Greek Pap. II, 91 nr. 56.

[3]) Hinter einer Beschreibung der regelmäßigen Verhaltungsweise der Christen in bezug auf das sexuelle Gebiet (c. 27—29 in.) heißt es: *καὶ ἤδη τις τῶν ἡμετέρων . . . βιβλίδιον ἀνέδωκεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Φήλικι ἡγεμονεύοντι* (nicht *ἡγεμονεύσαντι* cf S. 9f. A 3) *ἀξιῶν ἐπιτρέψαι κτλ.* Von den Amtsverwaltungen eines Pilatus und Quirinius sagt Justin regelmäßig *τοῦ γενομένου . . . ἐπιτρόπου* apol. I. 13. 34. 40; dial. 30.

[4]) Die Inschriften, welche ihn als Stadtpräfekten bezeichnen C. I. L. VI nr. 28. 10707; VIII nr. 6705 sind nicht datirt. Nur wenig Anhalt gibt Fronto epist. II, 7 ed. Naber p. 194, einige Zeit nach dem Tode Antonins geschrieben, worin auf ein ehemaliges Urteil des Urbicus über einen gewissen Volumnius, einen damals über 70 Jahr alten Greis, Bezug genommen wird. Wichtiger ist das Zeugnis der Apologie des Apulejus, welche noch zu Lebzeiten Antonins (apol. 85 ed. Hildebrand p. 605), wahrscheinlich aber vor a. 157 verfaßt wurde. Ist nämlich Scipio Orfitus (Apul. Florida III, 17 p. 77) a. 163/164 Prokonsul in Africa gewesen (Tissot, Fastes de la prov. d'Afrique p. 110), so ist Apulejus, der damals seit 6 Jahren in Karthago lebte, a. 157/158 von Oea nach Karthago

folger des Urbicus in diesem Amt unter Antoninus kennen, so läßt sich mit Sicherheit nicht mehr behaupten, als daß die Apologie

---

übergesiedelt. Zur Zeit der Apologie aber lebte er noch in Oea und zwar seit 3 Jahren (apol. c. 55). Somit fällt die Apologie vor 157/158. In dieser aber wird auf eine Gerichtsverhandlung Bezug genommen, welche vor Urbicus (c. 2 p. 439) und zwar vor diesem nicht als Prokonsul in Afrika, was Urbicus niemals gewesen ist, sondern als *praefectus urbi* (c. 3 p. 441), also in Rom stattgefunden hat. Jedenfalls also ist Urbicus vor 157 Stadtpräfekt gewesen. Auch in diesem Fall handelt es sich um einen *senex* (apol. c. 1), und es könnte der Proceß vor Urbicus, in welchem dieser Greis ein Testament seines Onkels angefochten hatte (c. 2), ziemlich weit zurückliegen. Bestimmteren Anhalt bietet uns auch nicht, was wir über die sonstige Laufbahn des Urbicus wissen. Nach C. I. L. VIII nr. 6706 war er noch vor dem Tode Hadrians, der noch nicht *divus* genannt wird, Konsular und leg. Aug. Germaniae infer., also allerspätestens a. 137, wahrscheinlich schon etwas früher cons. suff. Hat Antoninus den Titel „Imper. II" nicht erst, wie Borghesi V, 419; VIII, 561; IX, 297 annahm, a. 143, sondern nach C. I. L. X nr. 515 schon a. 142 geführt, so fällt der Sieg des Urbicus als leg. Aug. in Britannien, welcher dem Kaiser diesen Titel eintrug, in a. 141 oder 142. Die Stadtpräfektur hat also Urbicus erst nach 142 und jedenfalls vor 157 angetreten. Er ist aber in diesem Amt gestorben; denn einerseits ist unwahrscheinlich, daß Urbicus, welcher schon im großen jüdischen Krieg von 132—135 als leg. imper. Hadriani mit großer Auszeichnung kommandirt hatte (C. I. L. VIII nr. 6706), über 161 hinaus gelebt haben sollte, andrerseits aber soll Antoninus außer dem Stadtpräfekten Orfitus, welcher um seine Amtsenthebung gebeten hatte, keinem tüchtigen richterlichen Beamten bei Lebzeiten einen Nachfolger gegeben haben (Capitol., Anton. 8). Der hier genannte Orfitus kann nur der Ser. Scipio Salvidienus Orfitus sein, welcher a. 110 cons. ord. war, und nicht dessen Sohn, welcher erst 162/164 Prokonsul von Afrika war, also unter Antonin nicht mehr Stadtpräfekt gewesen sein kann. Der ältere Orfitus, welcher in der Carrière mindestens 20 Jahre vor Urbicus voraus hatte, ist eben darum jedenfalls einer seiner Vorgänger in der Stadtpräfektur gewesen. Ferner hat unter Antoninus dieses Amt Sex. Erucius Clarus innegehabt (Gell. noct. VII, 6, 12; XIII, 18. 2; Dig. I, 15, 3, 2 Rescript Antonins an ihn). Da sein zweites Konsulat in a. 146 fällt und da Gellius VII, 6, 12 als *adolescens* ein Gespräch angehört hat, welches sein Lehrer Apollinaris Sulpicius mit Erucius Clarus als Stadtpräfekten gehalten hat, so muß sich seine Stadtpräfektur, wie so oft, unmittelbar an sein zweites Konsulat angeschlossen haben. Somit ist auch er als ein Vorgänger des Urbicus in diesem Amt anzusehen. Es fragt sich weiter um die Zeit der Stadtpräfektur des berühmten Juristen Salvius Julianus (Spartian. Did. Jul. 1 cf Dig. XL, 2. 5). Zu der Zeit, da Gajus inst. II, 280 diesen erwähnte d. h. nicht lange nach dem 7. März 161 (inst. II, 151 ist noch zu Lebzeiten Antonins; II, 115 nach dessen Tod geschrieben), gehörte dieser Julianus seit geraumer Zeit nicht mehr zu den Lebenden. Cf. Th. Kipp, Quellenkunde des röm. Rechts 1896

zwischen 151 und 7. März 161 (Todestag Antonin's) geschrieben ist. Der Eindruck, daß apol. I, 29 auf ein Ereignis der jüngsten

---

S. 82. 85. Dadurch ist die Meinung Borghesis (VIII, 547; IX, 305) widerlegt, daß Julianus den Tod Antonins überlebt habe. Diese Ansicht hatte ohnehin keine ausreichende Stütze an einem Rescript der Divi fratres (Dig. XXXVII, 14. 17), welches durchaus nicht voraussetzt, daß Julianus damals noch lebte oder auch nur den Regierungsantritt der Divi fratres erlebt hat; und ebensowenig an der Vermutung, daß er mit einem Stadtpräfekten Publius in den sehr anfechtbaren Acta Felicitatis identisch sei. Darin aber dürfte Borghesi gegenüber einer beiläufigen Behauptung von Mommsen (Zeitschr. f. Rechtsgesch. IX [1870] S. 80 A 15), durch welche sich Carlowa, Röm. Rechtsgesch. I, 707; Buhl, Salvius Julianus I, 14. 21 u. a. haben imponiren lassen, wohl Recht behalten, daß der berühmte Jurist mit dem cons. ord. a. 148 P. Salvius Julianus identisch ist. Cf auch Klein, Fasti, cons. p. 70. Dies kann allerdings nicht, wie Borghesi annahm, das erste Konsulat Julians gewesen sein. Denn es ist wenigstens im 2. Jahrhundert kein Beispiel dafür zu finden, daß Einer consul suffectus geworden wäre, nachdem er bereits consul ordinarius gewesen war. Dies müßte aber nach Borghesis Ansicht mit Julianus der Fall gewesen sein, da er nach Spartian *bis consul* gewesen ist, als ordinarius aber außer zu a. 148 in den Fasten nicht mehr vorkommt. Auch mit dem Zeugnis des Gajus, wonach er das J. 150 nicht lange überlebt haben kann, verträgt sich die Annahme nicht, daß sein erstes Konsulat a. 148 und somit ein zweites Konsulat und seine Stadtpräfektur erheblich später falle. Er war also 148 zum zweiten Mal Konsul, und die Stadtpräfektur wird sich auch in diesem Fall unmittelbar an das zweite Konsulat angeschlossen oder gleichzeitig mit demselben begonnen haben. Die Inschrift vom J. 150 (C. I. L. nr. 885), welche neben Popilius Pedo, welcher als suff. des J. 148 eine Zeit lang Kollege Julians in dessen zweitem Konsulat war, Julian als *curator aedium sacrarum* nennt, kann sich auf eines der Jahre vor 148 beziehen. Sie schließt nicht aus, daß Julian von 148 oder 149 an Stadtpräfekt war und einige Zeit später in diesem Amt starb. Der einzige Gegengrund Mommsens gegen die Annahme, daß der Jurist Julian a. 148 cons. II gewesen, daß nämlich „die hierin völlig (!) zuverlässigen Inschriften dem Konsul des J. 148 keine Iterationsziffer beisetzen", beruht auf einer anfechtbaren Voraussetzung. C. I. L. VI nr. 375 ist Fragment und bietet vom Namen selbst nur *P. Sal* . . Auf die Fabrikmarken (C. I. L. XV nr. 1733 cf Borghesi IX, 303 A 6) wird auch Mommsen kein Gewicht legen. Es bleiben übrig C. I. L. VI nr. 3885 und die noch unsicher gelesene XI nr. 3778. Wohin der Glaube an die unbedingte Vollständigkeit der inschriftlichen Angaben in dieser Beziehung führt, kann man an dem Kollegen Julians von 148 C. Bellicius Torquatus sehen. Um die drei diesen Namen tragenden ordinarii der Jahre 124. 143. 148 als drei verschiedene Personen unterscheiden zu können, muß das Iterationszeigen (*το β'*) in einer griechischen Inschrift für einen Fehler erklärt werden (Prosopogr. I, 235 nr. 86. 87. 88). — Die für die Zeit Antonins bezeugten Stadtpräfekten sind demnach so zu ordnen: Orfitus (zwischen 138 und spätestens 146 incl.); Erucius Clarus (frühestens von 146 an, im Amt ge-

Zeit Bezug genommen sei, und daß Felix damals vielleicht noch als Präfekt Ägyptens im Amt gewesen sei, woraus sich ergeben würde, daß die Apologie jedenfalls vor 154, wahrscheinlich um 151—153 geschrieben sei, läßt sich dem, der ihn nicht empfängt, nicht aufdrängen. Vor der Apologie hat Justin seine Schrift gegen die Häresien (ap. I, 26), etwas später als die Apologie den Dialog mit Tryphon geschrieben (dial. 120 cf apol. I, 26. 56; [II, 15]). Wahrscheinlich fallen alle diese Schriften in den ersten Aufenthalt Justins in Rom, jedenfalls nicht in den zweiten, bei dessen Gelegenheit er in einem der Jahre 162—167 als Märtyrer starb (Acta Just. 3).

2. Etwa um die Zeit, da Justinus starb, hat der Pseudonym „Leucius Charinus", ein angeblicher Schüler des Apostels Johannes, seine „Wanderungen oder Taten des Johannes" gedichtet. Die bedeutende Vermehrung, welche die Bruchstücke dieses Buchs neuerdings durch James und Bonnet erfahren haben,[1]) haben uns nicht nur den Geist und Stoff dieser Dichtung genauer kennen gelehrt, sondern zugleich auch in den Stand gesetzt, die Entstehungszeit sicherer zu bestimmen. Trotz aller Geheimniskrämerei und eifrigstem Streben, den kirchlichen Anschauungen und Ausdrucksweisen sich anzubequemen, verrät Leucius seine Zugehörigkeit zur Schule Valentins. Die mysteriösesten Lehren und Kunstausdrücke dieser Schule werden von ihm zwar nur an wenigen Stellen unver-

---

storben). Salvius Julianus (von 148 oder 149 an, nicht viel später im Amt gestorben), Lollius Urbicus (frühestens von 150 an). — Der Märtyrertod Justins, welchen abgesehen von den Akten seines Martyriums (Otto II[3]. 261 cf Epiph. 46, 1), zuerst Irenaeus I, 28, 1 bezeugt, fällt nach den Akten (c. 2 τοῖς βασιλεῦσιν) unter die Doppelregierung der Divi fratres (7. März 161—169) und unter die Stadtpräfektur des Q. Junius Rusticus (Acta c. 1 ff.). Da dieser a. 162 zum zweiten Mal Konsul war, so hat seine vielfach bezeugte Stadtpräfektur (Dig. XLIX, 1. 1, 3; Borghesi IX, 307) frühestens a. 162 begonnen und, da L. Sergius Paullus a. 168 zum zweiten Mal Konsul und wahrscheinlich gleichzeitg Stadtpräfekt wurde (Borghesi VIII, 503 ff.; IX, 310 ff.; Waddington, Fastes p. 227), vor a. 168 geendigt. Justins Tod fällt also in eines der Jahre 162—167.

[1]) Apocrypha anecdota, Second series, ed. M. Rh. James (Texts and Stud. V, 1 Cambridge 1897) p. 1—25; Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 1 (1898) p. 160—216 (nicht dahin gehört p. 151—160). Über den durch diese Veröffentlichungen herbeigeführten Stand der Dinge habe ich N. kirchl. Ztschr. (1899) X, 191—218 ausführlich genug gehandelt, darf mich aber in allem wesentlichen auch jetzt noch auf meine Acta Joannis (1880) p. LX—CLXXII, 193—252 und auf GK II, 856—865, auch 832—855 berufen.

hüllt vorgetragen, bilden aber auch da, wo sie absichtsvoll verdeckt sind, den durchscheinenden Untergrund aller lehrhaften Aussagen sowie des praktischen Verhaltens des leucianischen Johannes. Wie dieser Johannes durchaus nicht Stifter einer christlichen Sonderschule, sondern der Apostel und Oberhirt der Gemeinden in der Provinz Asien ist, so nimmt auch Leucius seine Stellung nicht außerhalb der katholischen Kirche, sondern sucht als ein Angehöriger derselben seine Ideen in derselben zur Geltung zu bringen, wie es die Methode der Valentinianer von der Entstehung der Schule an in allen ihren Zweigen und mindestens bis zur Zeit der Ketzerwiderlegung des Irenäus gewesen ist. Sind schon hiedurch die Jahre 140 und 200 als äußerste Grenzen der Zeit, innerhalb deren die Schrift entstanden sein kann, festgestellt, so können wir dieselben nach beiden Seiten hin noch erheblich verengern. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß einer unter der Maske eines Schülers des Johannes eine so phantastische Geschichte desselben geschrieben haben sollte, solange wirkliche Schüler des Johannes von Ephesus lebten. Erst einige Zeit nach dem Tode Polykarps (23. Februar 155) kann Leucius geschrieben haben, zumal wenn er in derselben Provinz sein Buch verfaßt und herausgegeben hat, in welcher dieser echte Johannesschüler so spät sein langes Leben als „der Lehrer Asiens und der Vater der Christen" beschlossen hat. Eben dies aber ist die allein natürliche Annahme. Schon dadurch, daß Leucius ein Schülerverhältnis nur zu Johannes, nicht aber ebenso zu Petrus in den gleichfalls von ihm verfaßten Petrusakten, für sich in Anspruch nahm, bezeugte er seine Zugehörigkeit zum Wirkungskreis des Apostels von Ephesus. In den Ortsangaben der Johannesakten finden sich keine Spuren von Unkenntnis der Geographie Asiens.[1]) Auch die späten Nachrichten von einem Einfluß der leucianischen Dichtungen auf Montanisten und Quartadecimaner (meine Acta Jo. p. 198, 15; 210, 25; CXLIII) weisen auf die Provinz Asien als deren Heimat. Dort aber konnte sich, wie gesagt, eine solche Dichtung kaum vor 160—170 hervorwagen. Einen sicheren Ter-

[1]) Vielleicht ist in den Petrusakten auch kein Verstoß gegen die Topographie Roms nachzuweisen. GK II, 841 habe ich zu *Julium forum* (Acta Petri p. 62, 8) ein Fragezeichen gesetzt in der Meinung, daß hier ein Unwissender, welcher von einer der Städte dieses Namens gehört hatte, daraus einen Platz in Rom gemacht habe. Es ist einfach der sonst auch *forum Caesaris* genannte Platz gemeint. Es bleibt aber bedeutsam, daß in diesen Petrusakten jede Spur der römischen Lokaltradition in bezug auf Todes- und Grabesstätte des Petrus fehlt.

minus ante quem bietet die beifällige Berufung des Clemens Al. auf eine Stelle der Johannesakten.[1]) Es ist abzuwarten, ob die in Aussicht stehende vollständigere Wiederherstellung der Paulusakten bestätigen wird, was jetzt nur erst als sehr wahrscheinlich gelten kann, daß diese katholische Dichtung auf den Legenden des Leucius fußt.[2]) Ist dem so, so kann die Abfassung der letzteren keinenfalls unter 170 herabgedrückt werden. Aber auch schon das Citat des Clemens beweist, daß Leucius vor den allerletzten Jahren des 2. Jahrhunderts geschrieben hat. Wir besitzen die Johannesakten noch lange nicht vollständig.[3]) Es mögen manche Erzählungen über Johannes, welche nicht ausdrücklich auf dieselben zurückgeführt sind, aus denselben stammen. Erneute Erwägung macht mir wahrscheinlich, daß dies auch von der berühmten Erzählung von dem „geretteten Jüngling“ in Clemens Al. quis dives 42 gilt.[4]) Hätte Clemens diese Geschichte aus einem älteren Kirchenschriftsteller von unangefochtener Glaubwürdigkeit geschöpft oder nur auf dem Wege mündlicher Überlieferung von seinen Lehrern, den so manchmal von ihm citirten *πρεσβύτεροι*, erhalten, so wäre nicht verständlich, warum er sie zunächst als einen *μῦθος* eingeführt, sofort aber, sich selbst korrigirend, als eine echte Erzählung bezeichnet hat.[5])

---

[1]) Clem. adumbrat ad 1 Jo 1, 1 Forsch III, 87 (cf p. 97 n. 22): *Fertur ergo* (ungeschickte Übersetzung von *μενοῦν* oder *μενοῦνγε*) *in traditionibus quoniam Johannes* etc. Cf Bonnet p. 196, 19—22.

[2]) Cf N. kirchl. Ztschr. 1899 S. 215—218.

[3]) Die Stichometrie des Nicephorus (GK II, 300, 65) gikt nach den ältesten Zeugen den *περίοδοι Ἰωάννου* 2500 Stichen, ebensoviel wie dem Mtev (S. 288, 25); jüngere Hss. haben 2600 gleich der Stichenzahl von Lcev (S. 288, 27), zwei Hss. sogar 3500 gleich der Stichenzahl der Paulusakten (S. 300, 63).

[4] Anders urteilte ich hierüber Acta Jo p. CXL f. Zur Überlieferung des Stücks cf Forsch III. 31; Barnard in seiner Ausgabe von Clemens Quis div. (Cambridge 1897) p. XXIII ff. Sein Vorkommen in dem gedruckten Abdias (Fabric. cod. apocr. NTi II, 536) und anderen lateinischen Texten (Bibl. Casin. II, 2, 75) hat nichts zu bedeuten, da die Herkunft aus Rufins Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius am Tage liegt cf Acta Jo p. XIX. LXXXVII. Über eine ähnliche Duplicität der Quellen, aus welchen Clemens schöpfte, s. unten.

[5]) Quis dives salv. 42 *ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον.* Wenn schon bei Plato und anderen Klassikern *μῦθος* und *λόγος* einen ausschließenden Gegensatz bildet, so hat ersteres Wort vollends in der Kirche einen üblen Klang gehabt: 2 Pt 1, 16; 1 Tm 1, 4; 4. 7; 2 Tm 4, 4; Tt 1, 14; Ign. Magn. 8, 1 (*μυθεύματα*); Just. apol. I, 53. In dem von Eusebius unabhängigen Excerpt, welches vielfach in Verbindung mit den

Die Tatsachen hält er für völlig glaubwürdig. Somit kann die sich ihm zunächst darbietende Benennung als *μῦθος* nur auf Kritik der Quelle beruhen, aus welcher er die schöne Geschichte geschöpft hat. Er hat sie in einem Buch gelesen, von welchem er nicht bestreiten kann und will, daß es wesentlich Dichtung sei und viel geradezu Fabelhaftes enthalte. Da es sich nun aber um eine den Johannes betreffende Erzählung handelt, und da Clemens anderwärts die Johannesakten des Leucius citirt hat, so ist auch nicht wohl zu bezweifeln, daß in diesen jener *μῦθος* enthalten war. Daß Clemens die Erzählung für geschichtlich wahr hält, ließe sich daraus erklären, daß sie ihm trotz der Verdächtigkeit der Quelle den Eindruck der inneren Glaubwürdigkeit, der unerfindbaren Wahrheit machte. Es wäre dies viel leichter zu rechtfertigen, als daß er in den Hypotyposen zur Erklärung von 1 Jo 1, 1 eine den ärgsten Doketismus bekundende Fabel des Leucius angeführt hat (s. S. 16 A 1). In der Tat verhält es sich doch anders. Es muß die Geschichte dem Clemens auf mehreren von einander abweichenden Wegen zugekommen sein. Denn nachdem er den Schauplatz der Geschichte als eine nicht weit von Ephesus gelegene Stadt bezeichnet hat, fügt er hinzu, daß Einige auch den Namen dieser Stadt angeben.[1]) Er selbst folgt, wenigstens in diesem einen Punkt, derjenigen Relation, welche den Namen der Stadt nicht angab. Man muß daraus schließen, daß ihm diejenige Relation, welche den Namen der Stadt angab, als weniger zuverlässig galt, wie die, welcher er sich anschloß, indem er auch seinerseits den Namen verschwieg. Die minder glaubwürdige Quelle, welche den Namen enthielt, muß dieselbe gewesen sein, welche ihn veranlaßt hatte, die Geschichte zunächst als Mythus einzuführen. Nun hat Leucius, wie es sich für eine Dichtung schickt, welche wahrscheinlich den Titel *περίοδοι Ἰωάννου* führte, überall genaue Ortsangaben gemacht. Er hat den Johannes, wie unten (Abschn. II § 2) noch näher zu erörtern ist, von Ephesus aus eine Reihe namhafter und mit Namen genannter Städte der Provinz besuchen lassen. So wird er auch den Schauplatz der Geschichte vom geretteten Jüngling nicht unbenannt gelassen haben. Vielleicht war es Smyrna.[2]) Es bestätigt sich also auch von hier aus, daß es

Scholien des Maximus zu Dionysius Areopagita fortgepflanzt ist, fehlt meistens das erste *μῦθον* (Barnard p. XXVII. 32. 1). Man wollte den Wert der Erzählung steigern durch Beseitigung des Zugeständnisses, daß die Quelle eine Legende sei.

[1]) L. l. *ἐλθὼν οὖν καὶ ἐπί τινα τῶν οὐ μακρὰν πόλεων, ἧς καὶ τοὔνομα λέγουσιν ἔνιοι.*

[2]) Chron. pasch. ed. bonn. p. 470, 4—11 hängt zwar von Eus. h. e.

das Buch des Leucius war, welches Clemens sowohl durch die Einführung der Geschichte als Mythus, als durch die Verschweigung des nur in ihm enthaltenen Stadtnamens als eine Quelle von zweifelhafter Glaubwürdigkeit charakterisirt. Daß er von einigen Leuten (ἔνιοι) redet, welche den Namen der Stadt angeben, kann nicht gegen die Beziehung dieser Bemerkung auf Leucius geltend gemacht werden; es sind eben Leser der leucianischen Dichtung, welche sich auf diese beriefen, mit dem Schriftsteller zusammengefaßt. Von wem die andere, dem Clemens glaubwürdigere Erzählung stammt, welche den Stadtnamen nicht enthielt, ob es ein kirchlicher Schriftsteller oder eine nur mündliche Überlieferung war, wissen wir nicht. Es liegt aber auf der Hand, daß eben diese, wenigstens nach der Ansicht des Clemens, von Leucius unabhängige Tradition den Clemens ermutigte, die Erzählung, welche hauptsächlich durch das Buch des Leucius Verbreitung gefunden hatte und daher zunächst nur als Mythus gelten konnte, doch sofort für eine wahre Geschichte zu erklären. Zugleich ergibt sich hieraus, was sich allerdings von selbst versteht, daß der um 160—170 schreibende Leucius nicht lauter frei Erfundenes erzählt, sondern an die Überlieferungen der Gemeinden Asiens dichtend sich angeschlossen hat.

3. Mit diesen Arbeiten des Leucius lassen sich die Akten des Philippus[1]) weder an Alter noch an Erfindungsgabe auch nur entfernt vergleichen. Sie sind frühestens gegen Ende des 4. Jahrhunderts von einem sehr unwissenden und gedankenarmen Mann geschrieben. Ihr ältestes Zeugnis haben sie an dem sogenannten Dekret des Gelasius.[2]) Da bis jetzt noch nicht auszumachen ist, welche von den Titeln der in demselben verworfenen

---

III, 23 und somit schließlich von Clemens ab, der auch citirt wird (Forsch III, 31), füllt aber doch eine Lücke in dessen Bericht aus, mit den Worten ὁ νεανίσκος, ὃν παρέθετο ὁ ἀπόστολος Ἰωάννης τῷ ἐπισκόπῳ Σμύρνης. Vielleicht ist dies aus den Johannesakten geschöpft. Der Bericht des Leucius über Smyrna fehlt noch. Ein großes Fragment bricht unmittelbar vor der Abreise von Ephesus nach Smyrna ab (Bonnet 179, 5 cf. 169, 25; N. kirchl. Ztschr. 1899 S. 197).

[1]) Von den 15 Stücken (πράξεις), aus welchen das Buch bestanden hat, sind I. III—IX von Batiffol (1890) in den Analecta Bolland. IX, 204—249, II. XV von Tischendorf (a. 1851) in den Acta apost. apocr. p. 95—104; 75—94 in dieser Ordnung herausgegeben. Außerdem gab Tischendorf Auszüge aus einer ursprünglicheren Textrezension nach cod. Paris. 1468 in Apocal. apocr. p. 141—150 und nach einem Baroccianus p. 151—156.

[2]) Epist. pontif. Rom. ed. Thiel p. 462 cf 936; s. auch GK II, 259—267.

Schriften schon unter Papst Damasus (366—384), welche unter Gelasius (492—496) oder erst unter Hormisdas (514—523) in diesen Index librorum prohibitorum aufgenommen worden sind, so gibt dies keinen bestimmten chronologischen Anhalt. Wenn diese Apostellegende wie fast alle andern vielfache Veränderungen erlitten hat, die wir zum Teil noch durch Vergleichung verschiedener Rezensionen einzelner Stücke nachweisen können, so stellt doch alles bisher Veröffentlichte eine wesentlich gleichartige Masse von sehr modernem Charakter dar. Als Probe der historischen und geographischen Kenntnisse des Vf sei Folgendes angeführt. Zu der Zeit, da Phil in Griechenland predigt, regiert in Palästina König Archelaus (II, 10). In Azotos (Asdod) gibt es ein königliches Palatium, einen Kabinetssekretär und einen Leibarzt des Königs und einen Eunuchen der Königin (IV, 2—4). Von den Wanderungen des Phil hat und gibt der Vf keine Vorstellung. Nachdem Phil von Galiläa, man weiß nicht wohin, abgereist ist (I, 1), kommt er nach der Stadt Athen, welche auch Hellas heißt (II, 1). Nachdem er dort zwei Jahre gewirkt, kommt er, man hört nicht auf welchem Wege, nach Parthien (II, 24; III, 1), gelangt dort im Lande der Kandaker (AG 8, 27!) ans Meer und benutzt eine Schiffsgelegenheit, um von dort nach Asdod (AG 8, 40) zu kommen (III, 4 ff.). Plötzlich ist er wieder in einer Stadt Griechenlands Nikatera (V—VII). Nun erst wird auf die Verteilung der Länder unter die Apostel, welche Christus selbst vorgenommen haben soll, zurückgegriffen. Phil erhält das Land der Hellenen [1]) im weitesten Sinn, und begibt sich mit Bartholomäus, einem der 70 Jünger (XV, 2), und seiner eigenen Schwester Mariamne (VIII, 2; XV, 2. 3. 9) noch zu Lebzeiten Christi, dessen Hand die Missionare zum Abschied küssen, also von Palästina aus auf die Reise (VIII, 3), als deren Ziel sich schließlich das Land der Ophianer und dessen Hauptstadt Ophioryme, d. h. Hierapolis in der Provinz Asien herausstellt (VIII, 3; XV, 2. 7. 24. 42). Der

---

[1]) VIII, 1 Anal. Boll. IX p. 241. 242 zweimal so. Schon darum ist nicht zu billigen, daß Batiffol p. 249 zu dem ersten *Ἑλλήνων* bemerkt *errat scriba* (richtiger *nugatur scriptor*), *lege Ὀφιανῶν*. Dieses spezielle Ziel wird erst allmählich enthüllt; VIII, 2 hat die Stadt, wohin Phil gehen soll, noch keinen Namen. In Hellas spielen die Stücke II. V—VII. Aber zum Land der Hellenen (etwa im Sinn von Jo 7, 35 und gewiß veranlaßt durch Jo 12, 20—22) gehört auch Phrygien und Hierapolis. — Bezeichnend ist auch, daß Kamele als die gewöhnlichen Lasttiere in Griechenland vorgestellt werden VII, 7.

Weg dahin führt durch eine Wüste der Drakener, in welchen es einen Berg der Drakene, der in Hierapolis verehrten Urschlange gibt (VIII, 3. 4), zuletzt, aber erst nach dem 8. Jahre Trajans, durch Lydien und Asien (XV, 1) nach Hierapolis (XV, 2). Die Entstehungszeit dieses albernen Märchens [1]) dürfte durch Folgendes ziemlich deutlich bezeichnet sein. Phil baut überall in Stadt und Land, Kirchen, [2]) wozu auch eine Bischofswohnung [3]) gehört; und wenn damit Zerstörung der Götzentempel verbunden ist (VI, 23), so ist das nicht etwa wie in den alten Apostellegenden eine Wunderwirkung der Predigt oder des Gebets, sondern ein ebenso natürliches Geschäft des Missionars wie das Kirchenbauen. So etwas konnte vor 380—400 kaum erdichtet werden. Je unwissender der Vf sich in historischen Dingen fast überall zeigt, um so überraschender wirkt die historische Gelehrsamkeit, welche er an der Spitze der 15. Praxis an den Tag legt. [4]) Sie ist wahrscheinlich der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt. Weil in dieser die Nachrichten über Phil (III, 31) erst hinter der Angabe des Regierungsantritts Trajans (III, 21) und in nächster Nähe des Martyriums des Symeon von Jerusalem (III, 32) stehen, so läßt unser Vf den Phil unter Trajan, und zwar nach dem Martyrium des Symeon, nach Hierapolis kommen, bemerkt auch sehr überflüssiger Weise, was bei Eusebius wiederholt zu lesen war (h. e.

---

[1]) Diese Bezeichnung ist namentlich auch durch die angeblich hebräischen Worte verdient II, 18; XV, 9. 21. 23. 26; apoc. apocr. 142. 146. Der Name des Teufels II, 8.

[2]) II, 24; VI. 23 (auf dem Lande); VII, 2—4 (der bekehrte Jude nennt die Kirche *συναγωγή*); XV, 36. 41. Ein *πυλὼν τῆς ἐκκλησίας* XV, 36, und apoc. apocr. p. 150 (in der Parallele zu XV. 37 p. 92) eine *αὐλὴ τῆς ἐκκλησίας*. Auf dem Lande gibt es nur Presbyter und (niedere) Kleriker VI, 23, in den Städten überall Bischöfe, welche unter Akklamation der Gemeinde gewählt und geweiht werden (VII, 5 cf II, 24; XV. 37. 41).

[3]) Das *ἐπισκοπεῖον* VII, 2 erscheint als ein selbstverständliches Anhängsel der Kirche und wird daher bei der Ausführung des Baus gar nicht eigens mehr erwähnt. Die erste nicht einmal sichere Spur einer solchen Verbindung in der Geschichte des Paulus von Samosata Eus. h. e. VII, 30, 19 cf Routh, rel. s. III², 357; Heinichen im Kommentar S. 366.

[4]) XV, I. Nach apoc. p. 141 findet sich im Paris. 1468, welcher sonst so vielfach einen ursprünglicheren Text bietet, der gleiche Eingang. Daß Symeon gerade im 8. Jahr Trajans Märtyrer geworden sei, konnte der Vf allerdings nicht aus der Kirchengeschichte des Eusebius schöpfen. Nach der Chronik wäre das 10. Jahr zu nennen gewesen, nach der Kirchengeschichte nur überhaupt die Zeit dieses Kaisers. Aber die genaue Angabe klingt gelehrter und wird ebenso frei erfunden sein, wie die zwei Jahre des Aufenthalts in Athen (II, 24).

III, 11. 22. 32, 1; IV, 22, 4), daß Symeon der Nachfolger des Jakobus, des Bruders des Herrn gewesen sei. Übrigens scheut der Vf nicht die ärgsten Anachronismen. Phil trägt die Mönchstracht, welche Christus selbst den Aposteln gegeben hat.[1] Das volle nicänische Bekenntnis wird vorausgesetzt.[2] Es fehlt nicht an Ausdrücken, die in noch spätere Zeit zu weisen scheinen.[3] Daraus, daß Manches an die alten gnostischen Apostellegenden erinnert, ist durchaus nicht zu schließen, daß die Akten des Phil aus denselben Kreisen hervorgegangen seien, wie jene, und daher auch nicht allzulange nach jenen verfaßt seien. Wie der Vf die kanonische AG[4] und die gut orthodoxen Akten des Paulus (und der Thekla) nachahmt und ausbeutet,[5] so auch die Dichtungen des

---

[1] II, 1 *ἔδοξαν τὸν Φίλιππον εἶναι φιλόσοφον, ἐπειδὴ ἦν ὁδεύων ἐν σχήματι ἀποτακτικοῦ.* Was ein *ἀποτακτικός* und *τὸ σχῆμα τὸ ἀποτακτικόν* sei, lehrt die kurze Regel des Pachomius (Migne gr. 40 col. 949, von Hieronymus Migne lat. 23 col. 73 an der entsprechenden Stelle der größeren Regel durch *habitus monachorum* wiedergegeben). Epiphanius in seinem Artikel über die Apostoliker, die sich auch Apotaktiker nannten (haer. 61, 1), versichert, daß auch die Kirche ihre *ἀποταξία* d. h. ihren Stand grundsätzlicher Ehelosigkeit habe (§ 3). Nach der Peregrinatio Silviae (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 69, 29; 70, 11; 80, 29 [*ut hic dicunt*]; 81, 1; 91, 25; 92. 18; 96. 8; 100. 17) war *aputactitae* (*ἀποτακτῖται*) um a. 385 in Palästina der gewöhnliche Name für Mönche und Nonnen.

[2] VII, 23 *εἰς τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος* cf II, 19 *ὅτι μία δόξα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* — Sehr entwickelt ist der Glaube an die Wirkung der Fürbitte für die verstorbenen Christen, welche zur Abbüßung von Sünden zeitweilig noch von der vollen Seligkeit ausgeschlossen bleiben. Nach der ursprünglichen Rezension (apoc. apocr. p. 147. 150) wird Philippus zur Strafe für seine Rachsucht dazu verurteilt, 40 Jahre lang vom Paradies ausgeschlossen zu bleiben, welche dann durch 40tägige Fürbitte der Gemeinde auf 40 Tage ermäßigt werden. Die jüngere Bearbeitung hat die Strafe von vornherein auf 40 Tage ermäßigt und selbst diese scheint in Gnaden erlassen zu werden (XV, 31. 33. 37. 41. 42. nach c. 40 sofortige Krönung).

[3] VI, 3 *ὀψίκιον* (lat. *obsequium*) in dem Sinn von „großes Gefolge", welchen das Wort auch bei den Lateinern sehr spät erhalten hat, finde ich mit Hilfe von Ducange und Sophokles bei keinem älteren Griechen als Joh. Moschus, Prat. spir. 151 (Migne gr. 87 col. 3016) in einer Erzählung, die in Rom spielt, und im Leben Johannes' des Barmherzigen von Leontius ed. Gelzer p. 11, 11; 25, 5; 59, 21; 64, 3; 76, 3.

[4] Cf II, 2. 3 (Philippus in Athen) mit AG 17, 21; II, 5 (*δεισιδαιμονία*) mit AG 17, 22; II, 12. 16; VI, 12 mit AG 5, 39; III, 4—5 mit AG 27, beinah wörtlich 27, 22.

[5] Charitine folgt dem Philippus in männlicher Kleidung IV, 8, wie Thekla dem Paulus (Acta Theclae 40), ebenso Mariamne VIII, 2 cf mit XV,

Leucius.[1]) Die Hochschätzung und Anpreisung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit [2]) war bekanntlich schon im 2. Jahrhundert in übrigens gut kirchlichen Kreisen weit verbreitet und war dem, welcher den Apostel Phil als „Apotaktiker" darstellt, ebenso wichtig, als irgend einem Ketzer des 2. oder 3. Jahrhunderts. Die wie Menschen empfindenden und redenden Tiere waren auch dem orthodoxen Mönch interessante Wundererscheinungen, und erst eine spätere Hand versuchte ohne durchschlagenden Erfolg diese und andere Spuren des Einflusses der alten gnostischen Legenden zu verwischen.[3]) Daß ein älterer den Phil betreffender Bericht, welcher sich mit den Apostellegenden des 2. Jahrhunderts vergleichen ließe, den vorhandenen Akten des Phil zu Grunde liege, ist undenkbar, weil die absolute Sinnlosigkeit der ganzen Anlage in jenen älteren Legenden nicht ihresgleichen hat. Gegen die Existenz von Philippusakten älteren Ursprungs und entsprechender Verbreitung spricht auch die syrische Geschichte des „Apostels und Evangelisten Philippus".[4]) Einerseits ist leicht einzusehen, daß diese nicht Übersetzung eines der bisher im griechischen Text noch nicht wiedergefundenen Teile jener Akten ist. Andrerseits bietet sie auch keine Parallele zu einem der griechisch vorliegenden Teile. Sie ist eine völlig unabhängige, wahrscheinlich ursprünglich syrisch geschriebene Dichtung.[5]) Der Mangel einer alten Legende des

20. 21, zumal in den ursprünglicheren Gestalten der letzteren Erzählung apoc. apocr. 144. 152. Cf auch die folgende A 2.

[1]) Wie Petrus kopfüber am Kreuz hängt, so Philippus an einem Baum XV, 19; und in dieser Lage hält er wesentlich die gleiche Rede über den „ersten Menschen", über „rechts und links, oben und unten" (XV, 34), wie der Petrus des Leucius (Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 94).

[2]) IV, 1; V. 2. 6ff.; VI, 8; XV. 13. Viel stärker ist dies ausgeführt in den anderen Rezensionen apoc. apocr. p. 143. 149. 155.

[3]) Der Leopard und der Ziegenbock VIII, 3—8 kehren auch apoc. apocr. p. 144 (zweimal). 145. 148. 151 (zweimal). 153 wieder, während sie in den parallelen Stellen der jüngeren Rezension fehlen und nur einmal XV, 36 ganz unvorbereitet auftauchen. — Nach VIII, 1 scheint beim Abendmahl nur Brod und Salz angewandt zu werden. In der jüngeren Rezension ist XV, 37 ein auf den Wein im Abendmahl bezüglicher Satz enthalten, welcher in der Parallele apoc. p. 150 fehlt. Die Absichtlichkeit der Interpolation verraten die Worte ἵνα γένηται τελεία ἡ προσφορά. Ohne Wein wäre die Eucharistie unvollständig, dachte der spätere Bearbeiter, während der ursprüngliche Vf hierin harmlos oder gedankenlos ketzerische Legenden kopirt hatte.

[4]) Wright, Apocr. acts of the apostles I, 73—99; II. 69—92.

[5]) Da der Vf der griech. Akten es fertig gebracht hat, eine erste,

Phil veranlaßte verschiedene Leute späterer Zeit, eine solche zu dichten. Zur Ermittelung alter, bis ins 2. Jahrhundert hinauf-

---

noch zu Lebzeiten Christi unternommene Missionsreise des Philippus (VIII, 1—3 oben S. 19), welche doch erst nach dem 8. Jahre Trajans zum Ziele führt (XV, 1), hinter andere weitläufige Reisen nach Hellas, Parthien, dem Kandakerland, Asdod und wieder nach Hellas (I—VII) zu stellen, auf welchen er den gekreuzigten und auferstandenen Christus predigt (I, 2 etc.), so wäre zur Not denkbar, daß er die in der syrischen Geschichte berichtete Reise von Jerusalem über Samaria und Cäsarea nach Karthagena (Karthago?) zwischen den Anfang (VIII. IX) und das Ende (XV) jener Reise von Palästina nach Hierapolis eingeschaltet, also in einer der Praxeis X—XIV oder in mehreren derselben davon berichtet hätte. Äußerst unwahrscheinlich wäre dies aber, da VIII, 2. 3 bereits mit steigender Deutlichkeit Hierapolis als Ziel der in XV zum Abschluß kommenden Reise ins Auge gefaßt ist. Diese kann doch nicht durch eine Rückkehr nach Jerusalem und eine Reise so ganz anderen Zieles unterbrochen sein. — Während die griech. Akten, wie gezeigt, in geographischer Hinsicht den reinen Blödsinn auskramen, zeigt der Syrer eine ganz richtige Vorstellung von Jerusalem, Samaria und der Hafenstadt Cäsarea Palästina, von wo man nach den westlichen Ländern segelt (p. 75 des syr. Texts). Wenn er bemerkt, daß Karthagena, wie dieser Name beharrlich geschrieben wird, in Azotos liege (p. 74), so scheint er allerdings den aus AG 8, 40 stammenden Namen für einen Namen von Spanien oder der römischen Provinz Afrika gehalten zu haben. Was aber will das sagen im Vergleich mit der Identifikation von Hellas und Athen, dem Kandakerland an der parthischen Küste und der Drakenerwüste des Griechen! Während der Grieche seinen Phil von Anfang an ohne alle Schwierigkeit in den verschiedensten Ländern predigen läßt, weiß der Phil des Syrers, dessen Muttersprache das Aramäische ist, daß man entweder Griechisch oder Römisch (Lateinisch) verstehen muß, um sich im Occident zu verständigen (p. 74). Während der Grieche sinnlose Silbenzusammenstellungen für Hebräisch oder auch Syrisch (apoc. apocr. p. 142) ausgibt, gibt der Syrer (p. 78) die Gottesnamen aus Ex 3, 14; 6, 3, auch *Adonai* und *Herr Zebaoth*, welche letzteren ihm die Peschittha (z. B. Jes 6, 3) nicht darbot, richtig an. Er besitzt eine ganz achtungswerte Kenntnis beider Testamente (p. 78f. 87—90. 92f. 95—98), wovon der Grieche keine Spur zeigt. Während der Phil des Griechen vom Anfang (VIII, 2) bis zum Tode einen zu Zorn und Rachsucht neigenden Charakter zeigt, ist der Phil des Syrers von Anfang an ein Prediger der Feindesliebe (besonders p. 95—98 cf auch p. 79). Phantastische Wunder erzählt auch der Syrer genug, und der redende Ochse (p. 94. 96) zeigt, daß der Syrer ebenso wie der Grieche an die alten gnostischen Apostellegenden sich angeschlossen hat. Aber ein direkter Zusammenhang der syrischen und der griechischen Erzählung ist ebenso unglaublich, als gemeinsame Abhängigkeit beider von alten Philippusakten. Das Einzige, worin beide zusammentreffen, ist der Name Asdod. Dieser aber stammt aus AG 8, 40, und er bedeutet bei dem Griechen eine Stadt mit einem königlichen Hof, bei dem Syrer das Land, in welchem Karthagena liegt.

reichender Überlieferung sind diese Erzählungen an sich unbrauchbar. Nur insofern, als der Vf der griechischen Akten wahrscheinlich auch ein viel älteres Ev des Phil benutzt hat, können jene uns einen Dienst leisten.

4. Daher mögen einige Bemerkungen über das Evangelium des Philippus hier Platz finden.

Da die Existenz eines solchen für frühere Zeit bezeugt ist, [1]) als die Existenz der Akten des Phil, so liegt es nahe, anzunehmen, daß der Vf der letzteren, welcher nachgewiesenermaßen sehr verschiedenartige alte Bücher benutzt hat, gerade auch ein Ev unter diesem Namen sich zu nutze gemacht hat. Dies scheint sich bei näherer Betrachtung einiger evangelischer Elemente der Akten und bei Vergleichung derselben mit sonstigen Überlieferungen zu bestätigen. Zwar daß Bartholomäus hier zum Genossen des Phil gemacht ist, wird nur darin begründet sein, daß Mt 10, 3; Mr 3, 18; Lc 6, 14 (nicht AG 1, 13) Phil und Bartholomäus ein Paar bilden. Daß aber trotzdem Bartholomäus für einen der 70 Jünger erklärt wird (XV, 2), ist eine mutwillige Erfindung zu dem Zweck, die Kollision mit andern Überlieferungen über den Apostel dieses Namens zu verhüten. Auch die Figur der Mariamne [2]) ist eine willkürliche Erfindung. Der Phil von Hierapolis, welcher nach alter Überlieferung mehrere Töchter gehabt hat, ist hier zum Mönch gemacht, ist also niemals verheiratet gewesen. Statt der Töchter, die sich für ihn nicht schicken, führt er eine Schwester mit sich (cf 1 Kr 9, 5). Deren Name Mariamne könnte freie Erfindung sein, ebenso die gegensätzliche Zusammenstellung mit Martha, welche an die Maria von Bethanien erinnern soll, ohne daß doch geradezu eine Identifikation vollzogen würde. [3]) Hierüber aber geht es hinaus, wenn in diesen

---

[1]) Epiphanius fand ein solches bei Gnostikern in Ägypten und citirt ein Stück daraus haer. 26, 13. Leontius von Byzanz behauptet, daß die Manichäer es in Gebrauch hatten. Das in GK II, 761—768 Gesagte soll hier mit möglichster Vermeidung von Wiederholungen ergänzt werden.

[2]) Richtiger Mariamme, bekanntlich die bei Josephus vorherrschende hellenisirte Form von Mirjam, Marjam, Maria cf Bardenhewer, Bibl. Stud. I, 1, 7f.

[3]) VIII, 1: Mariamne ist die, welche das Brod und Salz beim Brodbrechen bereitet, Martha aber die, welche der Gemeinde (τοῖς πλήθεσι) dient und sich sehr plagt. Jeder erkennt Lc 10, 38—42 cf Jo 12, 2—3 als Quelle. Spielende Identifikationen dieser Art sind in derartiger Literatur gewöhnlich cf GK II, 764 A 2. Vielleicht liegt aber hier eine gnostisch-enkratitische Quelle zu Grunde, in welcher das Wort Lc 10, 42 auf die Abendmahlsfeier mit bloßem Brod ohne Wein angewandt war

Akten beharrlich und als ganz selbstverständlich versichert wird, Jesus habe den Phil „Sohn des Donners“ genannt. [1]) Ein großer Teil der Dichtung, besonders die Erzählung von seinem Martyrium (XV, 21—42) dreht sich hierum. Weil Phil zu Jähzorn und Rachsucht neigt, soll seine Schwester ihn begleiten und mildernd auf ihn einwirken (VIII, 2). Das tut diese auch ebenso wie Bartholomäus und Johannes, aber vergeblich (XV, 25. 26). Erst als Christus selbst ihn darum tadelt und bestraft (XV, 29—31 oben S. 21 A 2), kommt Phil zu reumütiger Einsicht (XV, 33—38). Dieses Charakterbild des Phil ist jedenfalls nicht vom Vf der Akten erfunden. Ein solches zu erfinden und es mit so individuellen Zügen auszustatten, war dieser Mann überhaupt nicht fähig. Daß der jähzornige Phil eine Figur älterer Erfindung oder Überlieferung ist, beweisen jene wunderlichen, großen Teils auf der alten Didache beruhenden apostolischen Verordnungen, für die man immer noch keinen anerkannten Titel hat (Canones eccles. apostolorum, Duae Viae, Judicium Petri, Apostol. Kirchenordnung etc.), und deren Abfassungszeit wegen ihres kompilatorischen Charakters schwer zu bestimmen ist. [2]) Die der Didache entnommene Warnung *μὴ γίνου ὀργίλος* wird zunächst dem Andreas in den Mund gelegt, dem Phil dagegen, welcher auch hier als ein fünfter unter den Aposteln auftritt, die gleichfalls der Didache entnommene Warnung *μὴ γίνου ἐπιθυμητής*. Im weiteren Verlauf aber der Rede des Phil wird mit der begehrlichen Lust der Zorn zusammengestellt und bei diesem Gegenstand ebenso ausführlich verweilt. Daß hier eine bereits vorgefundene Tradition benutzt und dadurch die Disposition des Kom-

(s. oben S. 22 A 3). Die Frage, ob Weiber bei der Eucharistie einen Dienst haben sollen, wird in der sogen. apost. Kirchenordnung c. 24—28. (s. unten A 2) mit den Namen Maria und Martha verknüpft. Die Namen Mariamne und Martha fand Celsus (Orig. c. Cels. V, 62) bei verschiedenen christlichen Sekten. Cf Hippol. refut. V, 7; X, 9.

[1]) Ein Jude sagt zu Phil: *ὁ κύριός σου ὁ πλάνος ὠνόμασέν σε „υἱὸν βροντῆς“* (II, 9). Eine Stimme vom Himmel: *Φίλιππε, υἱέ ποτε βροντῆς, νῦν δὲ πραότητος* (II, 17). Phil selbst (apoc. apocr. p. 154 in einem Zusatz zu XV, 25 cf apoc. p. 146 med.; act. p. 85): *διὰ τὸ ὀργίλον με εἶναι „υἱὸν βροντῆς“ ὠνόμασέν με ὁ Ἰησοῦς*. Dem Phil persönlich hat Christus einst gesagt, daß er sich nicht selbst rächen solle (XV, 25). — Schwerlich wird man auf eine dunkle Erinnerung an das *Βοανηργές* Mr 3, 17 zurückführen können, was XV, 23 (cf apoc. p. 145. 153) in mannigfaltiger Form von Johannes gesagt wird *ὁ εἷς* (al. *ὁ ἱερεύς*, al. *ὁ υἱὸς*) *Βαρὲκ* (al. *Βαρεχᾶ*), *ὁ* (*ὅπου*) *ἐστιν τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν*. Nach Eusebius (onomast. ed. Lagarde p. 237, 50) ist *Βαρεκα* ein Dorf bei Asdod.

[2]) Can. eccl. apost. c. 7. 8 (am bequemsten gedruckt bei Funk hinter dessen Ausg. der Doctrina XII apost. p. 54).

pilators verwirrt ist, liegt auf der Hand. Die modernen Akten des Phil können dem Vf dieser jedenfalls viel älteren Kompilation nicht als Quelle gedient haben. Dieser würde dann auch die Warnung vor Jähzorn von vornherein nicht dem Andreas, sondern dem Phil in den Mund gelegt haben. Noch undenkbarer aber ist, daß der Vf der Akten aus dieser unklaren Andeutung der Kirchenordnung sein scharf gezeichnetes Charakterbild des Phil, besonders seine kühne Umgestaltung der Überlieferung von den Donnerssöhnen geschöpft haben sollte. Beiden Schriftstellern muß eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegen. Auf die Art dieser, sowohl der apost. Kirchenordnung als den Akten des Phil zu Grunde liegenden Quelle und auf den Zusammenhang, welchem die Akten die Sage von dem jähzornigen und rachsüchtigen Phil entnommen haben, weist uns das Wort, in welchem diese Gesinnung des Phil zum stärksten Ausdruck gelangt: *θέλεις οὖν, Βαρθολομαῖε, πῦρ ἐλθεῖν ἀπ᾽ οὐρανοῦ καὶ κατακαύσωμεν αὐτούς;* Zumal nach dieser Relation [1]) geht dieses Wort zweifellos auf Lc 9, 54 zurück. Jedem Leser der kanonischen Evv mußte es sich aufdrängen, die Mr 3, 17 berichtete, aber unerklärt gelassene Benennung der Söhne des Zebedäus aus Lc 9, 52—56 zu erklären. Hier aber finden wir ebensowohl Mr 3, 17 als Lc 9, 54 ohne jede Spur einer Unsicherheit von den Brüdern Johannes und Jakobus auf den einen Phil übertragen. Dies weist auf eine fertige Erzählung zurück, in welcher diese Übertragung vollzogen war. Da hiedurch Phil auf Kosten anderer Apostel hervorgehoben wird, liegt nichts näher als an das Ev des Phil zu denken. Dazu kommen aber noch andere Beobachtungen. Nach Clemens (strom. III, 25) soll das nach Lc 9, 60 = Mt 8, 22 an einen Ungenannten gerichtete Wort Jesu dem Phil gesagt worden sein. Von einer Verwechselung infolge ungenauer Erinnerung des Clemens kann darum nicht wohl die Rede sein, weil Lc und Mt gar keinen Namen nennen. Clemens, der so vielfach bewußt und unbewußt Apokryphes mit Kanonischem verbindet und vermengt (GK I, 172—176), kann dies nur aus einem apokryphen Ev geschöpft haben. Da es sich auch hiebei wieder um eine auf Phil übertragene kanonische Erzählung handelt, so ist man berechtigt, an das Ev des Phil zu denken. [2]) Dazu kommt

[1]) So act. XV, 21 p. 83, in apoc. p. 145 *εἴπωμεν τοίνυν ἡμεῖς, ἵνα πῦρ καταβῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατακαύσῃ αὐτούς.*

[2]) Daraus, daß Clemens voraussetzt, daß die Marcioniten sich auf dieses Wort Jesu berufen könnten oder wirklich beriefen, wird höchstens dies zu schließen sein. daß in Marcions Ev Lc 9, 60 = Mt 8. 22 enthalten war, nicht aber, daß dort der Name Phil stand cf GK II, 468.

aber noch ein Weiteres. Auch in den Akten des Phil findet sich ein Wort Jesu angeführt, und zwar hier an der Spitze einer Rede, welche der dem Phil erscheinende Christus an diesen richtet, welches sich einer gewissen Verbreitung erfreut haben muß.[1]) Da es zwar anderwärts nicht, wohl aber hier, als ein Wort Jesu eingeführt ist, kann man um so weniger bezweifeln, was ohnehin durch den Wortlaut sehr nahe gelegt ist, daß es im Anschluß an Lc 9, 62 erdichtet ist. Es kann nicht zufällig sein, daß nicht nur Lc 9, 52—56 in Verbindung mit Mr 3, 17, sondern auch Lc 9, 60 und Lc 9, 62 auf Phil übertragen worden ist, also drei auf dem engen Raum von Lc 9, 52—62 beisammenstehende, dort aber nicht den Phil, sondern teils den Johannes und Jakobus, teils zwei Namenlose betreffende Überlieferungen. Daß dies aber im Ev des Phil zu lesen war, ist äußerst wahrscheinlich; und das Alter dieser sei es willkürlichen Erdichtung, sei es beachtenswerten Sage verbürgt Clemens Al.

5. Da Irenäus der am ausführlichsten zu uns redende Zeuge für die „apostolische Succession" in Asien ist, so können die Fragen der Chronologie seines Lebens und seiner Schriften hier nicht unberührt bleiben, obwohl ich darüber kaum etwas Neues zu sagen habe.[2]) Gegenüber Harnacks neueren Aufstellungen müssen die wesentlichen Punkte doch noch einmal beleuchtet werden. Über die Abfassungszeit des Hauptwerks des Irenäus kann keine ernstliche Meinungsverschiedenheit aufkommen, da er nach III, 3, 3 zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus mit der Ausarbeitung dieses

[1]) XV, 29 p. 87 *ὦ Φίλιππε, τίς θέμενος τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω, εὔθετός ἐστιν αὐτοῦ ἡ αὖλαξ.* Die gesperrten Worte genau nach Lc 9, 62. Weiter weicht ab die Relation in apoc. apocr. p. 147 *τίς ἐστιν θέμενος τὴν ἑαυτοῦ χεῖρα ἐπ' ἄροτρον καὶ στραφεὶς* (so nicht Wenige s. Tisch. zu Lc 9, 62) *εἰς τ. ὀπ. εὔθετον ποιῶν αὔλακα.* Doctrine of Addai ed. Phillips p. 45: „Wie ein Ackersmann, der seine Hand an den Pflug legt (eigentl. „wirft" *ἐπιβαλών*), wenn er rückwärts blickt, die Furchen vor ihm nicht gerade werden können, so auch ihr, die ihr zu dieser Gabe des Dienstes berufen seid" etc. Ob mit diesem Apokryphum zusammenhängt, was Theodosius (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 137, 4 cf 168, 19) von Jericho berichtet: *ibi est ager domini, ubi dominus Jesus Christus unum sulcum de manu sua aravit?* — Unsicher ist auch, ob das in jener Rede Christi an Phil (XV, 29) bald darauf folgende Wort *τίς καταλιμπάνει τὸ ἑαυτοῦ οἰκητήριον καὶ αὐτὸς οἰκεῖ ἐν κοπρίᾳ* mit Lc 9, 61 in einem ähnlichen Zusammenhang steht, wie das vorige mit Lc 9, 62.

[2]) Ich begründete meine Ansicht in Prot. RE. 2. Aufl. VII, 129—140 (3. Aufl. ist noch nicht soweit vorgerückt); Forsch IV, 249—283. 290f. 303—308.

mittleren seiner 5 Bücher beschäftigt war. Eine Näherbestimmung läßt sich zwar nicht der Anführung des Theodotion (III, 21, 1) und der regelmäßigen Benutzung von dessen Übersetzung des Daniel entnehmen; wohl aber darf man aus Stellen wie IV, 30, 1 und aus dem Mangel an gegenteiligen Andeutungen schließen, daß die Kirche damals im allgemeinen äußeren Friedens sich erfreute und besonders am kaiserlichen Hof nicht ungünstig angesehen wurde (cf Hippol. ref. IX, 12). Also nicht mehr unter Marc Aurel, sondern erst unter Commodus (180—192), somit, da Eleutherus 175—189 Bischof war, in den J. 180—189, oder um 185 ist das große Werk entstanden. Ir. war damals Bischof von Lyon; denn er war der Nachfolger des im J. 177 dort als Märtyrer gestorbenen Pothinus (Eus. V, 1, 29—31; 5, 8). Im Jahr 177 war Ir., wir wissen nicht, seit wieviel Jahren, Presbyter der Kirche von Lyon (Eus. V, 4, 2). Wer die Geburt des Ir. um 140 oder gar um 150 ansetzt, müßte erst beweisen, daß damals Männer von 27 oder 37 Jahren das Presbyteramt zu bekleiden pflegten und dann sofort zum Episkopat befördert werden konnten.[1]) Da Ir. a. 177 oder 178 nach einem vielleicht schon vieljährigen Presbyterat Bischof wurde, so muß in Rücksicht auf den damaligen Kirchenbrauch seine Geburt allerspätestens ins J. 130, wahrscheinlich aber erheblich früher gesetzt werden. Auf ein früheres Geburtsjahr führt die Angabe des Ir., daß die Apokalypse des Johannes beinah noch zu seinen Lebzeiten, gegen Ende der Regierung Domitians, also um 95, verfaßt sei.[2]) „Beinah" ist ein relativer Begriff, und Ir. hat hier das

---

[1]) Daß zur Zeit des NT's und der Briefe des Clemens, Ignatius und Polykarp die Gemeindeältesten durchweg alte Männer waren, ist unbestreitbar (cf meinen Ignatius S. 302—306. 325—332; Forsch IV, 255 A 3; 256 A 1). Noch im 4. Jahrhundert und auch später noch, besonders in der griechischen Kirche, wurde daran festgehalten, daß einer wenigstens vor dem 30. Jahr nicht zum Presbyter ordinirt werden dürfe (Concil. Neocaes. c. 11; Quinisext. can. 14). Strenger war man im 3. Jahrhundert. Als apostolische Satzung wurde aufgestellt, daß die Presbyter bejahrte Männer seien (can. eccl. 18, 3 *ἤδη κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ* nicht so vom Bischof c. 16 cf Funk, Doctr. XII ap. p. 160 62 f.), und daß man nur ausnahmsweise in ganz kleinen Gemeinden, wo es keinen älteren Candidaten gebe, einen weniger als 50jährigen zum Bischof wählen dürfe (Didasc. syr. p. 10 cf const. ap. II, 1). Lyon war keine kleine Stadt und Gemeinde. Ein 27jähriger oder 37jähriger Nachfolger des mehr als 90jährigen Pothinus wäre eine Ungeheuerlichkeit.

[2]) Iren. V, 30, 3 *οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.* Harnack (II, 1 S. 330 f.), welcher nicht zu verstehen bekennt, wie man diese Stelle zur

Interesse, die Abfassungszeit der Ap seiner Gegenwart so nahe wie möglich zu rücken. Aber ein verständiger Mann, der es auch mit

---

Bestimmung der Geburtszeit des Ir. überhaupt heranziehen konnte, was bekanntlich große Gelehrte seit 200 Jahren getan haben, versteht eben nicht, was *ἡ ἡμετέρα γενεά* heißt, und lehnt jede genauere Untersuchung desselben ab. Bekanntlich bezeichnet *γενεά* (abgesehen von den hier jedenfalls unanwendbaren Bedeutungen „Geburt, Abstammung, Familie, Race") seit Homer die Gesamtheit der etwa gleichzeitig geborenen und lebenden Menschen, die Generation, und dient daher, wo die Generationen gezählt werden, als Bezeichnung des Zeitraums, nach dessen Ablauf eine Generation der anderen, die Söhne den Vätern zu folgen pflegen. Eine solche *γενεά* wird verschieden zu 30 oder 33 oder noch mehr oder noch weniger Jahren gerechnet, wie jedes Lexikon lehrt, auch die lateinischen unter *aetas*. Diese Bedeutung ist hier nicht nur darum ausgeschlossen, weil der um 185 schreibende Ir. nicht sagen konnte, die um 95 verfaßte Ap sei beinah noch innerhalb der gegenwärtigen *γενεά* in jenem Sinn des Worts, also vor nicht viel mehr als 30—40 Jahren geschrieben, sondern vor allem darum, weil Ir. eben nicht von der gegenwärtigen *γενεά*, sondern von *ἡ ἡμετέρα γενεά* redet. Da der Mensch 2 oder 3 solcher *γενεαί* zu durchleben pflegt, so kann das Wort hier nicht in diesem Sinn gemeint sein. Es bezeichnet vielmehr, wie auch *aetas* ganz gewöhnlich, ein Menschenleben in seiner ganzen Ausdehnung von der Geburt an. Cf die von mir Forsch IV, 282 A 2 besprochene Stelle Tacit. dial. 17 ***unius hominis aetas***. Wenn Harnack S. 331 A 1 bemerkt: „Das *πρῶτον ψεῦδος* ist hier, daß Z. annimmt, Ir. rechne hier von seinem Geburtsjahr aus, obgleich davon nichts im Text steht, das *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου* vielmehr deutlich zeigt, daß er von dem Moment an rechnet, in welchem er schreibt", so ist gegen dieses verworrene Gerede zu bemerken: 1) Die Gegenwart des Schriftstellers ist selbstverständlich der Endpunkt, von welchem aus rückwärts rechnend Ir. die Zwischenzeit seit Abfassung der Ap eine nicht allzulange nennt. In der hiezu gegensätzlichen positiven Angabe dagegen nennt er den Zeitraum, innerhalb dessen beinah, d. h. kurz vor dessen Anfang die Ap geschrieben ist. Es fragt sich also hier nicht um den selbstverständlichen Endpunkt, sondern um den noch erst festzustellenden Anfangspunkt des betreffenden Zeitraums. 2) Die Antwort auf diese Frage liegt im Begriff von *ἡ ἡμετέρα γενεά*, und diese Worte sagen ganz deutlich das aus, wovon nach Harnack „nichts im Text steht". Denn es ist ja ein handgreiflicher Irrtum, daß die nach einem bestimmten Menschen benannte *γενεά* ein von dessen Lebensdauer und somit von dessen Geburtszeit unabhängig gedachtes Zeitmaß wäre. Schon die Etymologie und Grundbedeutung von *γενεά* verwehrt es dem Griechen, dabei von der Geburtszeit abzusehen, mag er das Wort im Sinn von Generation oder von Lebensdauer eines bestimmten Menschen gebrauchen. Nur noch bestimmter als *ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων* (Eus. h. e. V, 16, 22, oder *καιρῶν* V, 28, 8; *temporibus nostris* Can. Mur. l. 74) oder *nostra aetate, nostra memoria* (opp. *patrum, majorum memoria*) oder *ἐφ' ἡμῶν* (Heges. bei Eus. IV, 8, 2) oder *καθ' ἡμᾶς* (Eus. III, 28, 3 von der Zeit des Dionysius Al.; VI, 19, 2 von Porphyrius;

ungefähren Zeitangaben genau genommen wissen will (Iren. II, 22, 6), konnte so nicht reden, wenn er volle 40 (a. 135) oder gar 50 Jahre (a. 145) nach a. 95 geboren war. Nach dieser Stelle allein würde man eher 105 als 120 als Geburtsjahr anzunehmen geneigt sein. — Aus dem Brief des Ir. an Florin ergibt sich, was auch Harnack nicht zu bestreiten wagt, daß Ir. als Knabe oder Jüngling den späteren Ketzer Florin in einer nahe an der Küste gelegenen Stadt Asiens gesehen hat und zwar in glänzender Stellung bei Hof, also in der Begleitung des damals sich dort aufhaltenden Kaisers, und gleichzeitig bemüht, das Wohlgefallen des Polykarp sich zu erwerben. Da nun jede Nachricht darüber fehlt, daß Antoninus Pius als Kaiser jemals die Provinz Asien besucht hat, und dagegen feststeht, daß Hadrian ein erstes Mal a. 123, dann wieder im Herbst 129 die Provinz besucht und bei letzterer Gelegenheit unter anderem in Ephesus und Laodicea sich aufgehalten hat, so wird eben damals die Begegnung des Ir. mit Florin und zwar in Smyrna, wo Polykarp lebte, stattgefunden haben. [1]) Wenn Ir. sich

---

VI, 30 von Gregorius Thaumaturgus cf VII. 26, 3), bezeichnet *ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* die mit der Geburt beginnende Lebenszeit des Redenden und seiner Altersgenossen. Ganz ebenso gebraucht Dionys. Hal. III, 15 genau dieselben Worte. Bei demselben kann man auch sehen, wie Ir. sich hätte ausdrücken müssen, wenn er *γενεά* im Sinn von Generation gebrauchen und lediglich den Abstand zwischen der Abfassung der Ap (a. 95) und der Gegenwart (a. 185) hätte angeben wollen. Dionys. Hal. III. 10: *οὐ πρὸ πολλοῦ . . . ἀλλὰ τῇ τρίτῃ γενεᾷ πρὸ ταύτης.* — Sehr bezeichnend ist, daß Harnack S. 270 das mit *ἕως τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* gleichbedeutende *εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους* des Quadratus bei Eus. IV, 3, 2 richtig deutet „bis zu den Lebzeiten des Schriftstellers“.

[1]) Epist. ad Flor. bei Eus. V, 20, 5 cf Forsch IV, 275—279. Harnack S. 329 A 2 beruhigt sich wieder bei der Möglichkeit, daß Antoninus im J. 154 nach Smyrna gekommen sein möge. Aber wenn der unzuverlässige Malalas, der allein von dieser orientalischen Reise des Kaisers etwas weiß, von Bauten in Ephesus, Nikomedien und Cäsarea in Palästina redet, welche Antoninus bei Gelegenheit dieser Reise angeordnet habe, so bezeugt er damit ebensowenig die persönliche Anwesenheit des Kaisers an diesen Orten, wie Capitol. Anton. Pius 9, 1 seine Anwesenheit auf Rhodus und in allen möglichen Städten Asiens. Malalas nennt nur Antiochien und Alexandrien als Städte. die er berührt hat. Cf Ramsay, Cities and bishoprics I, 2, 611 in bezug auf Hadrian. Nach Capitol. 5. 5. zumal im Zusammenhalt mit 7, 11. kann man nur verstehen, daß Antoninus die Aufstände in Alexandrien und in Achaja. welche dort nur nachträglich noch erwähnt werden. ebenso wie die 5, 4 erwähnten *per praesides et legatos* niedergeschlagen hat. Auch im fernen Osten kam es nur zu diplomatischen Handlungen (Capit. 9, 6) und zu Truppensendungen (C. I. L. IX nr. 2457). Die ganze Orientreise dieses Kaisers ist, wie ich

in bezug auf diesen Moment einen Knaben oder Jüngling nennt (παῖς ἔτι ὤν), so läßt sich, wie hier nicht nochmals durch Beispiele belegt zu werden braucht, aus dem Wort allein nicht entnehmen, ob er damals 10 oder 20 oder noch einige Jahre mehr alt war. Was er aber dort aus der Erinnerung zunächst an jenen einzelnen Moment von den damals von ihm gehörten Predigten und sonstigen Äußerungen sowie von der äußeren Haltung Polykarps erzählt, setzt voraus, daß er zwar noch nicht völlig erwachsen, aber schon bei verständigen Jahren war. War er etwa 13—15 Jahre alt, so ergäbe sich c. 115 als Geburtsjahr. Mit Unrecht hat man gegen diesen Ansatz geltend gemacht, was wir sonst von Florinus hören.[1]) Aus dem Brief an Florin können wir nur entnehmen, daß zur Zeit von dessen Abfassung Florin zwar schon stark zur valentinianischen Irrlehre hinneigte, aber noch nicht förmlich von der Kirche abgefallen war, und mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, daß er damals Presbyter der römischen Gemeinde war (Forsch IV, 305 A 2). Der Brief kann ebensogut um 160 oder 170 als um 180 oder 190 geschrieben sein. Nach Eusebius, welcher dieses Sendschreiben ebenso wie die gleichfalls durch Florin veranlaßte Schrift des Ir. über die Ogdoas gelesen hat, wäre letztere später geschrieben, als der Brief an Florin, nämlich erst nachdem Florin abermals zu der valentinianischen Irrlehre sich habe hinreißen lassen (V, 20, 1). Sie scheint nicht die Form eines an Florin gerichteten Sendschreibens gehabt zu haben. Nicht den Florin, sondern den zukünftigen Abschreiber des Buchs redet Ir. in dem einzigen uns erhaltenen Fragment an (Eus. V, 20, 2). Wir wissen daher nicht einmal, ob Florin zur Zeit dieser Schrift noch am Leben war; ebensowenig ob dieselbe vor oder nach dem Hauptwerk des Ir. verfaßt worden ist. Letzteres wissen wir nur von dem oder einem Brief des Ir. an Bischof Victor von Rom

---

gegen Forsch IV, 277 behaupten muß, nur ein Gefasel des Malalas. Gesetzt aber, es wäre wahrscheinlich zu machen, daß Antoninus 154, ein Jahr oder noch weniger vor dem Tode Polykarps, in Smyrna gewesen wäre, so wäre dieses Datum für die Begegnung des Ir. mit Florinus wegen der sonstigen oben im Text aufgezählten Daten ein viel zu spätes.

[1]) So auch wieder Harnack S. 322 f. 324 f. Er dekretirt, daß der Brief des Ir. an Florinus (Eus. V, 20, 4, nach § 1 περὶ μοναρχίας), die an denselben gerichtete (?) Schrift περὶ ὀγδοάδος (Eus. V, 20, 1 cf Forsch IV, 305) und noch andere Schriften, auf welche es hier nicht ankommt, später als das Hauptwerk des Ir. geschrieben seien. Daß Ir. in seinem größeren Werk keine dieser Schriften citirt, soll doch wohl kein Beweis sein.

(a. 189—198), von welchem uns ein den Florin betreffendes Bruchstück in syrischer Übersetzung erhalten ist. [1]) Da man hierin neuerdings wieder einen Beweis zu finden gemeint hat, daß Florin damals noch am Leben war, also sicherlich nicht schon a. 129 ein kaiserlicher Hofbeamter gewesen sein könne, so möge das Bruchstück samt der Überschrift des excerpirenden Syrers hier nochmals in deutscher Übersetzung Platz finden: „*Und Irenäus, Bischof von Lugdunum, welcher* [2]) *an Victor, Bischof von Rom, in betreff des Florinus, eines Presbyters, der ein Anhänger des Wahnsinns des Valentinus war und eine verwerfliche Schrift verfaſst hat, also schrieb*: „*Und nun, da euch vielleicht diese ihre Schriften verborgen geblieben sind, welche sogar bis zu uns gekommen sind, so tue ich euch kund, daſs ihr eurer Ehre entsprechend jene Schriften aus der Mitte schaffet,*

---

[1]) Iren. ed. Harvey II, 457 frg. XXVIII; Pitra anal. IV, frg. XXVII cf Forsch IV, 284. 289. 303—308. Meine dortige Übersetzung kann ich in Kleinigkeiten verbessern. Eusebius h. e. V, 24, 11—18 cf 23. 2 kennt nur ein einziges Schreiben des Ir. an Victor in der Osterfrage; der von Eusebius unabhängige Maximus Confessor kennt überhaupt nur einen Brief des Ir. an Victor, da er einen solchen durch den Artikel determinirt (Stieren p. 827). Bis anderweitig festgestellt ist, daß Ir. einen zweiten Brief an Victor gerichtet hat, ist das Citat des Maximus dem Brief in der Osterfrage zuzuweisen. Wenn Harnack S. 321 A 1 als feststehend behauptet, „daß Ir. an Victor mindestens zweimal (Phot. cod. 120 *πολλάκις*), darunter einen warnenden Brief in dem Osterstreit geschrieben hat (Eus. V, 24)“, so ist erstens diese Unterscheidung von Briefen verschiedenen Gegenstands eine freie Erfindung Harnacks. Photius sagt ja vielmehr, daß Ir. öfter in Sachen des Osterstreits an Victor geschrieben habe. Es ist zweitens verschwiegen, daß Photius in eben diesem Irrtum lediglich der griechischen Übersetzung von Hier. v. ill. 35 folgt cf Forsch IV, 283 A 3, daß also sein „Zeugnis“ nur dahin gehört, wohin v. Gebhardt es in seiner Ausgabe des Sophronius p. 27 am Rand gestellt hat. Die bekannte Plusmacherei des Hieronymus (cf Sychowski, Hier. als Literarhist. S. 64—68) ist in diesem Fall durch unaufmerksame Lesung von Eus. V, 24, 10 (*αἱ τούτων φωναί*) und V, 24, 18 (*δι' ἐπιστολῶν*, Briefe des Ir., aber nicht nur an Victor) zwar nicht entschuldigt, aber doch erklärt. Da wir also nur von einem einzigen Brief des Ir. an Victor wissen, so ist diesem auch das syrische Fragment zuzuweisen, und wie trefflich es zu Ton und Inhalt desselben paßt, wurde Forsch IV, 303 f. gezeigt.

[2]) Das Relativum *qui* vor *ad Victorem* läßt Harvey unübersetzt, Martin p. 300 vervollständigt den Satz durch ein frei erfundenes *questus est*. Wahrscheinlich ist hier wie bei dem in demselben Codex vorangehenden Citat (fragm. 27 Harvey, 26 Martin) von dem Excerptor statt ד ursprünglich כד כתב (*scribens ad Victorem*) geschrieben und dies erst von einem Abschreiber, um dreimalige Wiederholung desselben Worts כתב zu vermeiden, verkürzt worden.

welche einerseits (μέν) unseren Tadel[1]) *euch zuziehen, weil jener Schriftsteller sich rühmt, daſs er einer von euch sei, und welche andrerseits (δέ) vielen schaden, welche arglos und ohne Prüfung als von einem Presbyter die Lästerung gegen Gott hinnehmen. Scheltet aber den, der dies geschrieben hat, welcher dadurch nicht nur den Nahen* (d. h. den Römern) *schadet, indem er ihren Geist zu Lästerungen gegen Gott anleitet, sondern auch denen bei uns schadet, indem er durch seine Schriften falsche Meinungen über Gott in ihren Seelen hervorbringt*". Jeder sieht, daß es sich hier durchweg nicht um die Person, sondern um Schriften Florins handelt. Nicht Florin oder Anhänger desselben, sondern die Schriften desselben haben sich bis nach Lyon verbreitet. Durch seine Schriften richtet er dort Schaden an. In diesen Schriften rühmt er sich ein römischer Presbyter zu sein[2]) und macht eben dadurch Eindruck auf die Christen in Gallien, welche ihn nur durch das Medium seiner Schriften kennen. Eben diese Schriften aber sind, wie unglaublich oder vielmehr schimpflich das klingt, der Aufmerksamkeit Victors entgangen. Nicht den Florin, sondern dessen Schriften soll Victor hinauswerfen. Darnach versteht

---

[1]) Es bedarf, wie ich, durch Nestle aufmerksam gemacht, gegen Forsch IV, 290 A 1 bemerke, gar keiner Textänderung.

[2]) Daß „einer von euch" hier diesen Sinn hat, ergibt sich daraus, daß dies sowohl den angeredeten Römern Schimpf und Schande bringt als auch den Lesern der Schriften Florins in Gallien diesen als einen Presbyter darstellt. Zugleich wird dadurch bewiesen, was ohnehin das Nächstliegende ist, daß die durchweg pluralische Anrede den Bischof und die Presbyter von Rom meint. An Victor und dessen Klerus hat Ir. sein Rundschreiben gerichtet. — Die fettgedruckte Behauptung Harnack's S. 321, daß Florin zur Zeit des Sendschreibens „Presbyter in Rom ist", entbehrt jedes Grundes im Text, da ja nur von dem Schriftsteller als solchem gesagt wird: *(ἕνα) ἐξ ὑμῶν εἶναι καυχᾶται*, und vom Standpunkt der Christen in Gallien, welche ihn nur durch seine Schriften kennen: *ἀκεραίως καὶ χωρὶς κρίσεως ὡς παρὰ πρεσβυτέρου τὴν εἰς θεὸν βλασφημίαν ἀποδέχονται*. Was aber das [illegible] anlangt (*ἐπιτιμᾶτε* Ju 9, *ἐπιπλήσσετε* 1 Tm 5, 1), so bezieht sich auch dies auf den Schriftsteller, nicht auf den Presbyter. Und sind denn nicht Marcion oder Arius lange nach ihrem Tode von Tertullian oder Epiphanius sogar in persönlicher Anrede oft genug „gescholten" und verdammt worden? Die Ketzer selbst tadelten und schalten nach Irenäus die Frommen des AT's, und die Apostelschüler behaupteten, daß die im AT enthaltene Rüge ihrer Sünden ausreichend sei (Iren. IV, 27, 1 *correptio*; § 2 *reprehendere veteres*; 31, 1 *nos non oportere exprobrare eis*). Warum soll also Ir. nicht gefordert haben, daß Victor den längst gestorbenen Schriftsteller Florin tadele oder schelte und seine Schriften nach Möglichkeit aus der Kirche hinausschaffe?

sich von selbst, daß auch die abschließende Aufforderung an den Bischof und Klerus von Rom, den Florin zu schelten, sich nicht auf einen zur Zeit in Rom das Amt eines Presbyters innehabenden Mann, sondern auf Florin als Schriftsteller bezieht, wie er ja auch bezeichnet wird als „derjenige, welcher dies geschrieben hat". Daß Florin zur Zeit nicht mehr als Presbyter in Rom lebt, folgt nicht nur daraus, daß Ir. im andern Fall Absetzung und Exkommunikation des Presbyters Florin, statt Fortschaffung seiner Schriften fordern mußte, sondern auch daraus, daß diese Schriften dem Victor und seinem Klerus bis dahin unbekannt geblieben sein sollen, wie Ir. gewiß nicht ohne einige Ironie vermutend es darstellt. Es wäre nicht mehr feine Ironie, sondern eine plumpe Beleidigung, wenn Ir. das Unglaubliche und darum sicherlich auch Unwahre, wenn auch nur als Vermutung, ausspräche, Victor und die Presbyter von Rom wüßten nichts davon, daß ein unter ihnen lebendes Mitglied ihres eigenen Kollegiums der Vf häretischer Schriften sei, welche weit über Rom hinaus verbreitet waren, und in welchen der Vf sich rühmte, ein Presbyter der römischen Kirche zu sein. Florin lebt längst nicht mehr, und er muß gestorben sein, ohne daß ihm von Seiten des damaligen Bischofs, sei es Soter (166—174) oder Eleutherus (174—189), der Prozeß gemacht worden war. Die Kunst der Valentinianer, sich trotz ihrer häretischen Ansichten als erleuchtete Glieder der katholischen Kirche zu behaupten, wird auch Florin verstanden haben. Die römischen Bischöfe jener Zeit waren keine Gelehrte.[1]) Victor und seine Presbyter werden die Schriften Florins wirklich nicht gelesen haben. Dem Stolz aber, mit welchem sie im Osterstreit die Bischöfe und Gemeinden Asiens als Ketzer behandelt und in den Bann getan hatten, tritt Ir. sehr wirksam durch die Erinnerung entgegen, daß auch die Gemeinde und der Klerus von Rom dunkle Flecken in ihrer Vergangenheit haben, welche bis zur Stunde noch nicht getilgt seien. Die Mahnung des Ir. scheint nicht vergeblich gewesen zu sein. Während die römische Kirche zur Zeit des Sendschreibens an Victor über Florin noch kein Anathema gesprochen hatte, steht er in der Folgezeit auf der römischen Ketzerliste.[2]) Ist nach alledem Florin vor Victors Amts-

[1]) Hippol. refut. IX, 12 p. 454. 47—456, 64 behandelt den Victor glimpflicher als den Zephyrin, welchen er als einen gänzlich ungebildeten Mann hinstellt (IX, 11 ab in.), sagt aber auch nichts von ihm, was zu der Vorstellung ein Recht gäbe, ihm eine literarische Beschäftigung zuzuschreiben. Sein Auftreten im Osterstreit zeugt nicht nur von Hochmut, sondern auch von Unwissenheit in der Geschichte seiner eigenen Gemeinde.

[2]) Cf Forsch IV, 303—308. Eusebius wußte über Florin nichts, als

antritt (a. 189) und zwar wahrscheinlich ziemlich lange vorher, vielleicht schon vor 170 gestorben, so steht von hier aus nichts der Anerkennung der Tatsache im Wege, daß Florin im J. 129 als ein etwa 25—40 jähriger Hofbedienter im Gefolge des Kaisers zu Smyrna von Ir. gesehen worden ist. Es gibt aber auch kein Datum aus der Lebensgeschichte des Ir., welches dagegen spräche, daß er im J. 129 etwa 15 Jahr alt, also um 115 geboren war. Seine Beteiligung am Osterstreit um 190 durch das im Namen der gallischen Christen an Victor gerichtete Sendschreiben ist das Letzte, was wir von Ir. hören. Daß er als 75 jähriger dies Schreiben verfaßt und etwa als ein 80 jähriger um 195 gestorben ist, ist doch wohl keine unwahrscheinliche Annahme. [1])

Für den früheren und gegen jeden erheblich späteren Ansatz der Geburt des Ir. entscheidet ferner, was er über sein persönliches Verhältnis zu Polykarp und zu anderen Apostelschülern in Asien sagt (s. auch Abschn. I § 2). Neben die Aussage im Brief an Florin, dessen Abfassungszeit wir nicht kennen, ist diejenige in

was er 1) dem Schreiben des Ir. an Florin über die „Monarchie", 2) der späteren, gleichfalls auf Florin bezüglichen Schrift des Ir. über die Ogdoas und 3) dem Schreiben desselben an Victor in der Osterfrage (vorausgesetzt daß letzterem das syr. Fragment angehört s. oben S. 32 A 1) entnahm. Nr. 1 setzt voraus, daß Florin damals noch kein erklärter Ketzer und noch Presbyter war; Nr. 3 fordert erst die Verurteilung der Schriften Florin's und damit Florin's selbst seitens des römischen Klerus. Nur in Nr. 2 (s. oben S. 31) könnte zu lesen gewesen sein, daß er als Ketzer exkommunicirt und seines kirchlichen Amtes entsetzt worden sei. Es müßte also Nr. 2 später als Nr. 3 geschrieben und die Exkommunikation müßte im weiteren Verlauf der Regierung Victors erfolgt sein. Nun aber stehen sämtliche Angaben des Eusebius über Florin (V, 15; V, 20, 1—8) unter den Nachrichten aus der Zeit des Eleutherus (V. 1—21) und vor Erwähnung von Victors Amtsantritt (V, 22, 1). Selbst wenn man, wie Harnack wiederum ohne jeden Grund, behauptet (S. 321 A 2), daß V, 14. 15 „eine vorgreifende Einleitung" zum Folgenden sei, bleibt ja das ganze, ausführlich von Florin handelnde Kapitel V, 20 in der Zeit des Eleutherus. Da nun nach dem syrischen Fragment erst Victor zur Verurteilung Florins und seiner Schriften angehalten werden muß, so kann er nicht schon, wie Eusebius (V, 15) es vorstellt, unter Eleutherus als Ketzer seines Amtes entsetzt worden sein.

[1]) Daß der Osterstreit zwischen Rom und Asien wahrscheinlich gleich nach dem Amtsantritt Victors geführt wurde, s. Harnack S. 211. 323. Gab es in den gallischen Gemeinden, in deren Namen Ir. an Victor schrieb (Eus. V, 23, 2; 24, 11), mehrere Bischöfe, so wird Ir. der älteste von ihnen gewesen sein. Auch im Namen der jedenfalls sehr zahlreichen Bischöfe von Pontus schrieb in derselben Angelegenheit der Älteste von ihnen (Eus. V, 23, 2). Über das Alter des Polykrates (Eus. V, 24, 7—8) s. unten.

dem Hauptwerk von c. 185 zu stellen, aber auch in ihrem Unterschied von jener zu würdigen.[1]) Dort redet Ir. zu einem Einzelnen, der ihn persönlich kennt, und erinnert ihn an Solches, was der Adressat selbst erlebt hat; hier spricht er zum Publikum, bei welchem er keine genaue Kenntnis seiner eigenen Lebensumstände und derjenigen Polykarps voraussetzen kann. Wenn ein Schriftsteller um 185 versichert, einen Mann gekannt zu haben, welcher mit vielen persönlichen Jüngern Jesu verkehrt habe, von Aposteln bekehrt und von Aposteln als Bischof bestellt worden sei, so bedurfte das einer Erläuterung; denn ein einziges Mittelglied zwischen Personen, welche in den Jahren 27 – 30 erwachsene Leute waren, und einem Schriftsteller um 185 schien zu wenig zu sein. Daher bemerkt Ir., daß Pol. ein langes Leben gehabt, und fügt hinzu, daß er in höchstem Greisenalter als Märtyrer gestorben sei. Jeder hört die Steigerung von *ἐπιπολὺ παρέμεινε* zu *πάνυ γηραλέος*. Es folgt also nicht, daß Ir. den Pol. nur in dessen allerletzten Lebensjahren gekannt habe. Ein hohes Alter mußte Pol. erreicht haben, wenn es, zumal für solche, die nicht zu wissen brauchten, daß Ir. selbst bereits 70 Jahr alt war, begreiflich sein soll, daß Ir. ihn noch gekannt haben will; denn die meisten Jünger Jesu, mit deren vielen Pol. noch verkehrt haben soll, waren um 70 gestorben. In der Tat war Pol. schon im J. 129 mindestens 70 Jahr alt, wahrscheinlich noch etwas älter (s. unten Abschnitt I § 3). Aber Ir. spricht hier auch nicht wie im Brief an Florin von einem bestimmten einzelnen Moment seines Lebens, sondern von seiner persönlichen Berührung mit Pol. überhaupt und bezeichnet deren Zeit durch *ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ.*[2]) Man braucht sich allerdings,

---

[1]) Iren. III, 3, 4 *καὶ Πολύκαρπος δέ . . . ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου.*

[2]) Eusebius, welcher IV, 14, 3 in Übereinstimmung mit dem lateinischen Ir. so citirt, sagt dafür V, 5, 8 *κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν* cf VI, 19, 3. Hippokrates (Pollux onom. II, 4 ed. Bekker p. 57) unterschied 1) *παιδίον* (1—7 Jahr). 2) *παῖς* (7—14), 3) *μειράκιον* (14–21), 4) *νεανίσκος* (21—28), 5) *ἀνήρ* (28—35) etc. Plutarch amator. p. 754: 1) *βρέφος* (unter der Erziehung der Amme), 2) *παῖς* (unter dem Lehrer). 3) *ἔφηβος* (unter dem Gymnasiarchen), 4) *μειράκιον* (unter der Herrschaft des *ἐραστής*), 5) *γενόμενος ἐν ἡλικίᾳ.* Epiktet diss. III, 9, 8: 1) *παῖς*, 2) *μειράκιον* (Besuch der Rhethorenschule), 3) *νεανίσκος* (Eintritt ins öffentliche Leben, Advokatur u. dgl.); Irenaeus selbst II, 22, 4: 1) *infans* 2) *parvulus* 3) *puer* 4) *juvenis* 5) *senior.* In II, 24, 4 werden Nr. 2 u. 3 umgekehrt gestellt und in der Anwendung auf Jesus werden dieselben zusammengeworfen.

wie Harnack S. 328 bemerkt, nicht den Kopf darüber zu zerbrechen, was das heißen möge. Denn es liegt auf der Hand, daß damit nicht gemeint sein kann das erste mit der Geburt beginnende und je nach den verschiedenen Einteilungen bis zum 3. oder 7. oder 12. Jahr sich erstreckende Lebensalter (s. S. 36 A. 2). Somit hat hier *ἡλικία* die bei den Klassikern so gewöhnliche, auch Jo 9, 21 vorliegende Bedeutung: „Alter des Erwachsenen", und *ἡ πρώτη ἡλικία* bezeichnet, wie bei den Lateinern *prima aetas, iniens aetas* dieses in seinem Anfang, „das Alter des jungen Mannes, der ins öffentliche Leben eintritt und anfängt, selbständig seinen Weg zu gehen".[1]) Selbstverständlich eignet solchen Ausdrücken eine gewisse Dehnbarkeit, sogut wie wenn wir von einem „jungen Mann" reden oder von unseren „jungen Jahren" erzählen. So pedantisch es wäre, alles das, was Ir. im Brief an Florin aus seiner Erinnerung an Pol. anführt, darum weil er zunächst von einem Moment d. J. 129 ausgeht, auf dieses eine Jahr zu beschränken,[2]) so verkehrt wäre es auch, wegen des Ausdrucks in III, 3, 4, welcher zunächst an einen 18—30 jährigen Menschen denken läßt, zu behaupten, daß Ir. den Pol. nicht schon als 12—15 jähriger gesehn und predigen gehört habe. Aber der Unterschied des Ausdrucks und der Vorstellung zwischen beiden Stellen bleibt bestehn. Ir. hat nicht nur als heranwachsender Knabe, sondern auch noch als junger Mann Gelegenheit gehabt, den Pol. als christlichen Lehrer kennen zu lernen. Wenn wir nicht wissen, ob der Aufenthalt des Ir. in Smyrna ein ununterbrochener gewesen ist, so weist doch auch nichts darauf hin, daß sich seine Berührungen mit Pol. auf zwei verschiedene Perioden seines Lebens verteilen. Im Gegenteil weist der Ausdruck im Brief an Florin darauf hin, daß er von der frühen Jugend an, in welcher er den Florin in Smyrna sah, bis in

---

[1]) Cf Forsch IV. 280. Ebendort über die Worte Ir. II, 25. 5 *quia autem triginta annorum* a e t a s p r i m a *indolis est juvenis* et *extenditur ad quadragesimum annum, quilibet confitebitur.* Cf damit Gell. noct. X, 28. Pseudoclemens hom. I, 1 (cf recogn. I, 1) versteht unter *ἡ πρώτη ἡλικία* die Jahre, in welchen Andere ein ausschweifendes Leben führen, er aber durch weltschmerzliche Gedanken und philosophische Studien davor bewahrt blieb. Cf Gwatkin. Contempor. Review 1897 p. 225, welcher sehr richtig *ἡλικία in its common sense of manhood* faßt, aber unter dem Druck einer falschen Chronologie des Irenäus zu bestimmt an das Alter von 18—20 Jahren denkt.

[2]) Gwatkin in seinem überhaupt sehr verständigen kleinen Aufsatz (l. l. p. 222) urteilt mit Recht, daß Harnack den Brief an Florin *a little too mechanicaly* auffasse.

sein junges Mannesalter hinein in der Umgebung Pol.'s gelebt hat. „Vom Knabenalter an“ hat er von Pol. gelernt, und die damals zuerst ihm von diesem seinem Lehrer zu teil gewordenen Unterweisungen haben sich fortgesetzt und sind zugleich mit seiner persönlichen Fortentwicklung zum Mann gewachsen.[1]) Da nun Pol. am 23. Februar 155 gestorben ist, so kann Ir. jedenfalls nicht erst um 140 geboren sein. Höher hinauf führen die Mitteilungen des Ir. über Vorträge noch anderer Apostelschüler außer Pol., welche er in jungen Jahren, aber doch schon als ein für religiöse Lehrfragen interessirter Zuhörer gehört hat (s. unten Abschn. I § 2). Da von keinem derselben überliefert ist, daß er, wie Pol., ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht hat, so ist anzunehmen, daß Pol. sie sämtlich um ein erhebliches überlebt hat. Müssen wir daher annehmen, daß diese Apostelschüler sämtlich um 145 gestorben waren, so ist auch darum 120 der späteste irgend zulässige Termin für die Geburt des Ir. Unnatürlich wäre allerdings die Darstellung des Ir. an beiden Stellen, wenn er bis zum Tode Pol.'s, also etwa von seinem 15. bis zu seinem 40. Lebensjahr in der Umgebung Pol.'s gelebt hätte. Dies ist aber auch von niemand überliefert. Im Gegenteil gibt es eine nicht leicht zu beanstandende Überlieferung, wonach Ir. am Tag des Todes Pol.'s sich in Rom aufhielt.[2]) Der Vf der Vita Polycarpi vom Ende des 4. Jahrhunderts, welcher sich Pionius nennt, ist kein zuverlässiger Historiker; aber er hat alte Literatur benutzt, und er behauptet, eben diese Notiz

---

[1]) Eus. V, 20. 5 *αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν κτλ.* Da Erinnerungen mit den Jahren nicht zu wachsen, sondern abzunehmen pflegen, so kann das Wachstum der *μαθήσεις* nur darin bestanden haben, daß immer neue Belehrungen zu den ersten hinzukamen. Wie Harnack angesichts dieser Worte bestreiten mag, daß Ir. ein Schüler Pol.'s gewesen sei, lasse ich lieber unerklärt.

[2]) Die moskauer Hs. des Mart. Polycarpi sagt in dem ihr eigentümlichen Anhang desselben, welcher aus der uns nicht vollständig erhaltenen *Vita Polycarpi auctore Pionio* geschöpft ist (Patr. apost. II, 167f.), unter anderem Folgendes: *οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς ἐδίδαξεν, οὗ καὶ πολλὰ συγγράμματα κάλλιστα καὶ ὀρθότατα φέρεται.* Sodann nach einigen richtigen Mitteilungen aus dem Hauptwerk des Ir.: *καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν, ὅτι ᾗ ἡμέρᾳ καὶ ὥρᾳ ἐν Σμύρνῃ ἐμαρτύρησεν ὁ Πολύκαρπος, ἤκουσε φωνὴν ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ὑπάρχων ὁ Εἰρηναῖος ὡς σάλπιγγος λεγούσης „Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν“.* Über den Zusammenhang dieser Notiz mit der Vita cf Gött. gel. Anz. 1882 S. 297ff. Zeitschr. f. Kircheng. II, 454.

in den Schriften des Ir. gefunden zu haben. Da seine sonstigen Mitteilungen über die Schriften des Ir. und aus denselben richtig, wenn auch größten Teils der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt sind, so haben wir keine Möglichkeit, diese Nachricht von Ir. in Rom zu bestreiten. Wir wissen durch Eusebius, daß Ir. in seiner verlorenen Schrift über die Ogdoas sich über seinen Zusammenhang mit den Apostelschülern, also selbstverständlich auch mit Pol. geäußert hat.[1]) In dieser wird vermutlich gestanden haben, was Pionius in den Schriften des Ir. gelesen haben will. Die „wunderbare“ Benachrichtigung des in Rom weilenden Ir. vom Tode des Pol. an demselben Tage und in derselben Stunde, als Pol. in Smyrna auf dem Scheiterhaufen verschied, gibt keinen Grund gegen die Geschichtlichkeit dieser Anekdote. Es wird doch wohl nicht nötig sein, aus der Literatur aller Zeiten bis in die Biographien unseres Jahrhunderts hinein Beispiele solcher Vorkommnisse beizubringen. Daß ein Aufenthalt des Ir. in Rom um 155 willkürlich erfunden sein sollte, ist an sich äußerst unwahrscheinlich. Wer von Ir. nur aus der Kirchengeschichte des Eusebius oder unbestimmter Überlieferung wußte, kannte ihn als Schüler des Pol. von Smyrna und als Presbyter und Bischof von Lyon und wußte im besten Fall von einem kurzen Aufenthalt in Rom als Abgesandten der Lugdunenser im J. 177, also in viel späterer Zeit, lange nach dem Tode Pol.'s. Ein dichtender Legendenschreiber würde den Ir. entweder zum Augenzeugen von Pol.'s Tode gemacht oder die Anekdote von seiner wunderbaren Benachrichtigung über Pol.'s Tod nach Lyon verlegt haben. Die Überlieferung, daß Ir. sich am 23. Februar 155 in Rom befand, ist also in jeder Hinsicht glaubwürdig. Nicht so unmittelbar, wie diese Anekdote, wird die Angabe, daß Ir. um jene Zeit in Rom als Lehrer tätig war, von Pionius auf Schriften des Ir. zurückgeführt. Sie dient zur Rechtfertigung der vorangehenden Bemerkung, daß ein gewisser Cajus mit Ir. verkehrt habe und aus den Schriften des Ir. — das wird hier heißen, aus einer von Ir. selbst geschriebenen Kopie — das Martyrium des Pol. abgeschrieben habe. Wenn dem zur Erläuterung beigefügt wird, daß Ir. zur Zeit von Pol.'s Tod in Rom gewesen und Viele gelehrt habe, so stellt Pionius offenbar den Cajus als einen Schüler des Ir. aus der Zeit jenes römischen Aufenthalts um

[1]) Eus. V, 20. 1 *ἐν ᾧ καὶ ἐπισημαίνεται τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων κατειληφέναι διαδοχήν.* Eusebius hat uns die hiemit angedeuteten Äußerungen nicht und überhaupt aus dieser Schrift nichts außer der Beschwörung des Kopisten am Schluß derselben aufbewahrt.

155 vor. Er denkt also wahrscheinlich an den Cajus von Rom, welcher unter Bischof Zephyrin (199—217) den Dialog mit Proclus schrieb. Damit ist zusammenzustellen, daß der Römer Hippolyt, der Zeitgenosse des Cajus, ein Schüler des Ir. gewesen sein soll (Phot. cod. 121). Beide Angaben, namentlich diejenige betreffs Hippolyt, welcher 235 noch lebte und wahrscheinlich in diesem Jahr starb, würden voraussetzen, daß Ir. mindestens bis 170 in Rom gewesen wäre. Die Angabe des Pionius aber über Cajus als Schüler des Ir. ist durch die Verflechtung mit offenbar unwahren Behauptungen des Pionius über die Fortpflanzung des Berichts vom Martyrium des Pol. verdächtig. Auf diesen Teil der Angaben des Pionius ist demnach zu verzichten. Es bleibt der römische Aufenthalt des Ir. im J. 155. Seit wann und bis wann er dort gewesen ist, wissen wir nicht. Das aber ist wohl gewiß, daß nicht der 15jährige Knabe seine Heimat verlassen und sich in Rom niedergelassen haben wird. Daß er zur Zeit des Bischofs Anicet (154 bis 166) in Rom gelebt hat, kann auch dadurch nicht in Frage gestellt werden, daß er als Abgesandter der Konfessoren von Lyon (177) von diesen dem römischen Bischof Eleutherus nach altkirchlicher Sitte warm empfohlen wurde (Eus. V, 4, 2). Ir. könnte um 150 bis 160 sogar als Lehrer in der Großstadt tätig gewesen sein, ohne daß der damalige römische Diakonus Eleutherus ihn jemals zu Gesichte bekommen hätte.[1]) Aber auch wenn damals eine persönliche Berührung zwischen diesen beiden Männern stattgefunden hat, brauchte die 20 Jahre später geschriebene Empfehlung der Lugdunenser nicht anders zu lauten.

Die meist nur mit annähernder Genauigkeit zu bestimmenden Data des Lebens des Ir. sind also: Geboren c. 115; Begegnung mit Florinus in Smyrna 129; Unterweisung durch Polykarp und andere Apostelschüler in Asien c. 127—140 (oder 150); Aufenthalt in Rom c. 150—160; Presbyter in Lyon vor 177; Reise nach Rom 177; Bischof von Lyon von 178 an; Abfassung des Hauptwerks c. 185; Sendschreiben an Victor c. 190; Todesjahr unbekannt, aber wahrscheinlich vor 200.

---

[1]) Man erinnere sich doch nur an Acta Justini c. 3 ed. Otto II^3, 270f.

I. Die Apostelschüler in der Provinz Asien.

§ 1. Quadratus der Prophet und Apologet.[1])

Ich beginne die Untersuchung mit einem Manne, welcher in solchem Zusammenhang nur selten erwähnt wird. Das Wenige, was wir über ihn wissen, verdanken wir dem Eusebius.[2]) Nach-

[1]) Der wesentliche Gehalt meiner kleinen Abhandlung „Der älteste Apologet des Christentums" (N. kirchl. Zeitschr. 1891 S. 281—287) ist hier wieder aufgenommen und ergänzt.

[2]) Von Hieronymus (v. ill. 19. 20; epist. 70, 4 ad Magnum) ist einfach abzusehen, da er seine einzige Vorlage, die Angaben des Eusebius (h. e. IV, 3; chron. ed. Schoene II, 166) eben nur in seiner unsauberen Weise verarbeitet und dabei die Stelle Eus. h. e. III, 37 sowie den oben im Text nachgewiesenen Zusammenhang von Eus. h. e. III, 35—39 übersehen hat. Während Qu. in dem einzigen erhaltenen Fragment versichert, daß einige von Jesus Geheilte und vom Tode Erweckte bis in seine Lebenszeit hinein gelebt haben, übertreibt Hier. dies dahin, daß Qu. sehr viele solche selbst noch gesehen habe. Aus der Zusammenstellung der Apologien des Qu. und des Aristides bei Eus. schließt Hier., daß beide ihre Apologien nicht nur ganz gleichzeitig, sondern auch an demselben Ort dem Kaiser überreicht haben. Da Eus. in der Chronik den Aristides nach der Überschrift von dessen Apologie (cf. Seeberg in m. Forsch V, 248—267. 317) einen athenischen Philosophen genannt hatte, so schließt Hier., daß Aristides, und sofort auch, daß Qu. dem Hadrian bei Gelegenheit von dessen Anwesenheit in Athen und Eleusis ihre Schriften überreicht haben. Ist dies schon in bezug auf Aristides eine ganz willkürliche, durch kein Wort im Text der Apologie begründete Annahme, so ist dies in bezug auf Qu. der reine Schwindel, solange jede Nachricht über einen Zusammenhang des Apologeten Qu. mit Athen fehlt. Hiemit noch nicht zufrieden, identificirt Hier. auf eigene Hand den erst von ihm nach Athen verpflanzten Apologeten Qu. mit einem anderen Qu., welcher zur Zeit des Dionysius von Korinth um 170 dem damals als Märtyrer gestorbenen

dem dieser (h. e. III, 36) den Apostelschüler Polykarp und den zwar von ihm nicht als solchen anerkannten, aber von Irenäus als

Bischof Publius von Athen in diesem Amte gefolgt ist (Eus. h. e. IV, 23. 2f.). Dies ist chronologisch unmöglich. Der Apologet, welcher selbst versichert, daß einige von Jesus geheilte und auferweckte, also spätestens a. 10—20 geborene Menschen noch zu seinen Lebzeiten am Leben gewesen sind, kann nicht erst um 170 Bischof von Athen geworden sein. Wer, wie Grabe, Spicil. II, 119 und Harnack, Texte u. Unters. I, 1, 101. an der grundlosen Erfindung des Hier. festhält, daß Qu. seine Apologie in Athen überreicht habe, wird entweder zu so gewaltsamer Umdeutung von Eus. IV, 23 genötigt wie Grabe, um auch an der Identifikation des Apologeten und des Bischofs Qu. festhalten zu können, oder doch, wie Harnack l. l. 102f. A 10, zu der Unterscheidung des kleinasiatischen Propheten Qu. von dem in Athen als Apologet aufgetretenen Qu. Daß diese Unterscheidung, an welcher auch noch Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker (1894) S. 55 festhält, obwohl er die Grundlosigkeit der Annahme, daß Qu. seine Apologie in Athen überreicht habe, anerkennt (S. 108 A 4), mit aufmerksamer Lesung von Eus. III, 35—39 unverträglich ist, s. oben im Text. Während Harnack in Text. u. Unt. V, 2 S. 176 zu de Boor's Fragmentenausgabe sich der Anerkennung des Richtigen zuneigt, behauptet er in der Chronol. S. 271 wieder, die Identität des Apologeten und des Propheten Qu. lasse sich nicht beweisen. So kommt man freilich nicht weiter. — Die Verbindung der Namen Qu. und Aristides in beiden Werken des Eus. ist auch für die Orientalen irreführend geworden. Ein armenisches Apokryphon (nach der armenischen Ausgabe von Daschean, Wien 1895, ins Deutsche übersetzt von Vetter in Liter. Rundschau 1896 Nr. 9 S. 259) trägt die Überschrift: „Jakobus, Bischof von Jerusalem, an Quadratus — guten Namens und an den Herrn als Jünger glaubend — Gruß". Er wird im Eingang wegen seines Eifers in der Ausbreitung des Ev gelobt (also nach Eus. III, 37). Im weiteren Verlauf wird einmal ein Aristides und ein Anatolius erwähnt, welche zu den Wächtern am Grabe Christi in eine unklare Beziehung gesetzt werden. Das Ganze schließt: „Gruß von der Kirche zu Jerusalem, die hier ist. Und ich erwarte und hoffe, daß du mir über diese Dinge schreibest durch Vermittlung des Aristides." Wenn in diesem Brief Quadratus und Aristides als in Italien und Rom anwesend gedacht sind, so ist das eine Folgerung aus der Voraussetzung, daß der römische Kaiser in Rom wohne, und daß daher auch Leute, welche ihm Bittschriften überreicht haben, nach Rom gereist sein müssen. Die Titelüberschrift des ganzen Stücks lautet: „Brief, welchen Jakobus, Bischof von Jerusalem, an Quadratus sandte, damit er ihm zeige, welchen (Befehl) der Kaiser Tiberius gegeben habe wegen der Juden, die Christus ans Kreuz geschlagen hatten." Die Erdichtung eines Briefs des Jakobus an den Apologeten Qu. beruht auf der Voraussetzung, daß er nach Eus. ein Apostelschüler, also ein Zeitgenosse der Apostel sei. Andere drückten dies stärker aus, indem sie ihn, vielleicht auch mit Rücksicht auf seine Evangelistentätigkeit (Eus. h. e. III, 37), einen Apostel nannten. So bezeichnet der Armenier Ananias von Schirak um 600—650 in seiner Abhandlung über das Osterfest (nach der englischen Übersetzung von

Schüler des Apostels Johannes bezeichneten Papias kurz und vorläufig als Zeitgenossen des Symeon von Jerusalem und als hervorragende Bischöfe der Zeit Trajans genannt, von Ignatius dagegen, dessen Reise durch Kleinasien und Martyrium zu Rom in diese Zeit fällt, sofort ausführlich gehandelt hat, fährt er (III, 37) folgendermaßen fort: „Zu denjenigen, welche zur Zeit dieser Männer glänzten, gehörte auch Quadratus, von welchem überliefert ist, daß er zugleich mit den Töchtern des Philippus durch prophetische Begabung ausgezeichnet war. Aber außer diesen blühten zur Zeit jener Männer auch noch mehrere andere Angehörige der ersten nachapostolischen Generation, welche auch als gotteswürdige [1]) Schüler so großer Männer

---

Conybeare in Byzant. Ztschr. VI S. 578 cf Guardian vom 18. Juli 1894) den athenischen Philosophen Aristides als „einen Begleiter und Schüler des Apostels Qu." Von einem solchen weiß auch die jüngere martyrologische und liturgische Tradition der Griechen zu sagen (cf die Lektionarien zum 21. Sept. bei Scholz. NT I, 475; Menolog. Basil. zu demselben Tag Migne 117 col. 64). Soviel ich übersehe. enthält diese gesamte Literatur nichts, was wie eine geschichtliche Sage von dem Apologeten Qu. aussähe. Das alte syrische Martyrologium in der Hs. des Jahres 411, welches auf einem griechischen aus der Zeit um 360 beruht. enthält überhaupt den Namen Qu. nicht. Das Martyrol. Hieron., welches teilweise auf die gleiche Grundlage zurückgeht, nennt nur abendländische Märtyrer dieses Namens (zum 26. Mai und 2. August, Acta SS. Nov. tom. II, 1 p. [66. 108]). Vergleichsweise alt und echt sind die griechischen Akten eines vornehmen Christen Qu., welcher während der Verfolgung unter Decius und Valerianus in Nikomedien verhört und nach weitläufigen Transporten schließlich in der Nähe des Hellesponts Märtyrer wurde (Anal. Bolland. I, 447—469 cf Bonwetsch, Gött. gel. Anz. 1882 S. 1489). Auch abgesehen von der Zeit enthält dieser Bericht keinerlei Berührungspunkt mit dem Propheten und Apologeten. Ebensowenig eine Reihe anderer Legenden, deren Abhängigkeit von den genannten Akten handgreiflich ist, so diejenige zum 9. Mai im Menol. Basil. (Migne 117 col. 445), ferner diejenige zum 10. März (ebend. col. 345), in welcher nicht das Martyrium, sondern die Geburt des Qu. in die Zeit des Decius gelegt und Korinth zum Schauplatz des Martyriums gemacht, dagegen aber die Flucht der Christen in die Berge offenbar aus den alten Akten entlehnt ist. Auch ein Bischof Qu. ohne Angabe seines Sitzes (l. l. col. 372 zum 27. März, cf Acta SS. Mart. III, 618) ist nur ein Ableger jenes historischen Qu. aus der Zeit des Decius; besonders die Aufmunterung der gefangenen Christen durch Qu. stammt aus jenen Akten. Der Qu. dieser Akten ist aber auch, wie eben diese charakteristische Tätigkeit des Märtyrers, sowie die Zeit- und Ortsangaben (Decius und Valerianus. Decius in Cäsarea, der Prokonsul in Nikomedien) zeigen, identisch mit dem „Apostel und Bischof von Magnesia" zum 21. September (Migne 117 col. 64 cf Otto, Corp. apol. IX, 337).

[1]) Auch die syr. Übersetzung bestätigt *θεοπρεπεῖς* (ein Lieblingswort des Ignatius) statt *διαπρεπεῖς*.

auf den aller Orten von den Aposteln zuvor gelegten Fundamenten der Kirchen fortbauten, indem sie die Predigt förderten und die heilbringenden Samenkörner des Reiches Gottes in der ganzen weiten Welt zu säen fortfuhren."[1]) Nachdem Eus. hierauf (§ 2—3) in schwungvoller Rede ausgeführt, daß damals noch sehr viele Christen unter Verzicht auf ihr Vermögen und ihre Heimat Missionsreisen unternommen und Solchen, die noch nie etwas vom Christentum gehört hatten, das Evangelium gepredigt, die Evangelien gebracht und eine kirchliche Organisation gegeben haben, schließt er das Kapitel mit den Worten: „Da es uns aber unmöglich ist, alle die mit Namen aufzuzählen, welche zur Zeit der ersten apostolischen Succession in den Kirchen auf der ganzen Welt Hirten (Bischöfe) oder auch Evangelisten (Missionare) gewesen sind, so haben wir begreiflicherweise nur diejenigen in (unserer) Schrift mit Namen erwähnt, deren Überlieferung der apostolischen Lehre auch jetzt noch bis zu uns in Schriften vorliegt." Da dies Alles an die kurze Erwähnung des Quadratus angehängt ist, und somit vor allem von diesem gelten muß, so folgt, daß Quadratus nach Ansicht des Eusebius 1) der ersten auf die Apostel folgenden Generation angehört hat und, was in der Chronik noch direkter ausgedrückt ist, ein Apostelschüler gewesen ist,[2]) daß er ferner 2) entweder ein Hirt (Bischof) oder ein Evangelist (Missionar) und, 3) ein Schriftsteller gewesen ist, von welchem Eus. eine Schrift oder mehrere in Händen hatte. Dazu kommt aber 4), was nicht von der ganzen

---

[1]) Nicht nur einzelne Worte wie *τὰ σωτήρια σπέρματα τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ἀνὰ πᾶσαν εἰς πλάτος ἐπισπείραντες τὴν οἰκουμένην* erinnern an Orig. c. Cels. III. 9 (*πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐπισπείρειν τὸν λόγον*), sondern das ganze Kapitel an die dortige Schilderung der fortgesetzten Missionsarbeit. Auch zu Psalm 67, 12 (Montfaucon, Coll. nova I, 351) spricht Eus. von den Vielen, welche außer den 12 und den 70 und den 500 (1 Kr 15, 6) sowohl in apostolischer Zeit als später als Missionsprediger tätig waren.

[2]) Eus. chron. ed. Schoene II. 160 hinter a. Abrah. 2140 (= 124 p. Chr.) nach der armen. Version: *Codratus apostolorum auditor* (Syncellus *ἀκουστής*, Hieron. discipulus) *et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas ob mandatum* (?). In h. e. III, 37 wird das Verhältnis der ganzen Klasse, als deren Vertreter hier Qu. genannt ist, zu der Apostelzeit dreifach ausgedrückt: 1) *τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς* 2) *τηλικῶνδε* (sc. *τῶν ἀποστόλων*) *ὄντες θεοπρεπεῖς μαθηταί* 3) *κατὰ τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαις γεγόνασι ποιμένες ἢ καὶ εὐαγγελισταί.* Dazu kommt noch für Qu. allein 4) *ὃν ἅμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσι προφητικῷ χαρίσματι λόγος ἔχει διαπρέψαι.*

Generation nachapostolischer Männer, sondern nur von Quadratus gilt, daß er ein Prophet war.

Um mit dem letzten zu beginnen, so erfahren wir durch V, 17, 2—4, aus welcher Quelle diese Kunde, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich dem Eus. zugeflossen ist, nämlich aus der anonymen Streitschrift gegen die Montanisten vom J. 192. Nach dieser haben die Montanisten behauptet, daß Montanus und seine Prophetinnen Priscilla und Maximilla im Besitz der prophetischen Gabe die Erben und Nachfolger des Quadratus und der Ammia in Philadelphia seien. Sie stellten eine mit den Bischofslisten der Katholiken vergleichbare Succession der christlichen Propheten und Prophetinnen auf, in welcher an die in der AG als Propheten bezeichneten Personen: Agabus, Judas und Silas und die Töchter des Philippus jene zwei, uns und dem Eus. fast nur durch den Anonymus bekannten Persönlichkeiten sich anschlossen.[1]) Hieraus folgt, wenn der Ausdruck nicht ganz unnatürlich sein soll, daß Qu. und Ammia vor 157, dem Jahr des ersten Auftretens des Montanus, aber nicht lange vorher gestorben sind. Da der Anonymus den Montanisten es verwehrt, sich auf diese nicht zu ihnen gehörigen, mit ihnen nicht geistig verwandten Persönlichkeiten zu berufen, und da andrerseits doch die Montanisten sich auf dieselben beriefen, so müssen Qu. und Ammia durch ihren vorher eingetretenen Tod daran verhindert gewesen sein, eine sei es freundliche, sei es feindliche Stellung zu Montanus einzunehmen. Es ist ferner sogut wie gewiß, daß Qu. ebenso wie die mit ihm zu einem Paar verbundene Ammia und die vor ihnen genannten Töchter des Philippus, welche in Hierapolis ein hohes Alter erreichten (Abschn. II § 1) der Provinz Asien angehört. Woher sollte ein in irgend einer anderen Provinz lebender Prophet den ersten Montanisten, den Bauern Phrygiens, als Prophet bekannt und als eine Auktorität wichtig gewesen sein! Die Zugehörigkeit des Qu. zur Provinz

---

[1]) Eus. h. e. V, 17, 4. Über das Verhältnis der eigenen Aussagen des Anonymus zu denjenigen der Montanisten s. unten Abschn. II § 1. Daß *διεδέξαντο* auf eine *διαδοχή* hinweist, deren Glieder sich ablösen, zeigt besonders deutlich die Aufforderung des Anonymus an die Montanisten. anzugeben, welche Personen ihrer eigenen Partei die Erben der Prophetie nach Montanus und seinen Genossinnen seien, da doch die letzte von diesen, Maximilla bereits vor 14 Jahren gestorben sei. Die Glieder der Kette bestehen aber aus je mehreren Personen. Wie die Töchter des Philippus mit Agabus (AG 21, 8—11), wie Montanus mit Priscilla und Maximilla je ein Glied bilden, so, wie es scheint, auch Ammia mit Qu. Daher kann einmal Ammia (§ 3), das andere Mal Qu. (§ 4) voranstehn.

Asien und zu der ersten nachapostolischen Generation dieses Landes bezeugt auch Eus., doch wohl nicht ohne bestimmte Anhaltspunkte in seinen Quellen, indem er III, 37, 1 sagt, daß Qu. zusammen und zugleich mit den Töchtern des Philippus durch prophetische Gabe sich hervorgetan habe. Eine bloße Gleichzeitigkeit, die überdies nicht einmal eine genaue gewesen sein kann, würde den Ausdruck (*ἅμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσι*) nicht rechtfertigen. Ebensowenig kann derselbe hier nur besagen wollen, was sprachlich möglich wäre,[1]) daß Qu. ebenso wie die Töchter des Phil. ein Prophet gewesen sei; denn diese sind doch nicht das klassische Beispiel für christliche Prophetie, so daß eine Zusammenstellung mit ihnen eine bloße Verstärkung des Prädikats „Prophet" wäre. Warum wäre Qu. nicht lieber mit Agabus oder mit dem Apokalyptiker Johannes verglichen? Eus. wird also seinen Quellen entnommen haben, daß Qu. sich mit jenen Prophetinnen in Hierapolis persönlich berührt hatte. Es ist aber bemerkenswert, daß der Anonymus zweimal den Wohnsitz der Ammia angibt, dagegen den Qu. zweimal mit dem bloßen Namen nennt. Da auch Eus. an keiner Stelle ihm einen bestimmten Wohnsitz anweist, so ist die vorhin unter Nr. 2 offen gelassene Alternative dahin zu entscheiden, daß Qu. nicht ein Hirt oder Bischof, sondern ein Evangelist oder Missionar gewesen ist. Im anderen Fall wäre auch nicht zu begreifen, daß Eus. ihn nicht ebensogut wie Polykarp, Papias, Ignatius und die unberühmten Bischöfe Onesimus von Ephesus, Damas von Magnesia, Polybius von Tralles (III, 36, 5) irgend einmal als Bischof einer Parochie bezeichnet hat. Nur wenn Qu. ein Evangelist mit wechselndem Wohnsitz war, wie das auch von Justinus noch einigermaßen gilt, ist erklärlich, daß Eus. an die erste Erwähnung seines Namens die schwungvolle Beschreibung der Missionsarbeit zur Zeit Trajans angeschlossen hat (III, 37).

Wenn Eus. in der Einleitung zu den Fragmenten des Anonymus von einer g e w i s s e n Ammia spricht, den Qu. dagegen ohne *τινὰ* einführt, so sieht man, daß er von jener nur durch den Anonymus weiß. Den Qu. dagegen kennt er auch noch aus anderen Quellen und er kann ihn, da er ihn III, 37 bereits eingeführt hat, als eine auch dem Leser bereits bekannte Person wieder vorführen. Das Gleiche gilt aber auch von IV, 3, 1. Während Eus. den vorher noch nicht erwähnten Apologeten Aristides IV, 3, 3 als einen

---

[1]) Cf was ich zu Can. Murat. l. 84 *una cum Basilide* GK II, 128 bemerkte.

gläubigen Mann christlichen Bekenntnisses einführt,[1]) nennt er IV, 3, 1 den Apologeten Qu. nur bei Namen, offenbar darum, weil er den Leser bereits früher, nämlich III, 37, mit demselben bekannt gemacht hat. Der Apologet Qu. in IV, 3 ist also identisch mit dem Propheten III, 37; V, 17, welcher letztere mit Rücksicht eben hierauf bereits III. 37 mittelbar als Schriftsteller charakterisirt war. Nur diejenigen Bischöfe, Missionare und Lehrer der ersten nachapostolischen Generation wollte Eus. nennen und genannt haben, von welchen noch Schriften vorhanden waren, welche bezeugten, daß und wie sie die apostolische Lehre fortgepflanzt haben (III, 37, 4). Mit dieser Bemerkung macht Eus. den Übergang zu der folgenden Aufzählung von Schriften der Apostelschüler. Im engsten grammatischen Anschluß an III, 37, 4 beginnt 38, 1 diese Aufzählung.[2]) In bezug auf Ignatius und Polykarp genügte (38, 1 und 5) der Rückweis auf die gleich an ihre erste Erwähnung (36, 1) angeschlossene Anführung ihrer literarischen Hinterlassenschaft (36, 4—15). Dagegen mußten nun die dem Clemens von Rom, welcher III, 15. 34 eingeführt war, zugeschriebenen Schriften besprochen werden (c. 38). Ebenso c. 39 das Werk des III, 36, 2 eingeführten Papias. Auf die Angabe der literarischen Arbeiten des Qu., welcher c. 37 als der letzte, der ersten Generation nach den Aposteln angehörige Mann von Bedeutung eingeführt war, muß der Leser bis dahin warten, wo der Regierungsantritt Hadrians berichtet wird, weil die einzige dem Eus. bekannte Schrift des Qu. eine an diesen Kaiser gerichtete Apologie ist (IV, 3, 1). Die Anordnung ist durchsichtig. Als Eus. den Satz III, 37, 4 schrieb, hatte er nicht nur die literarischen Angaben in c. 38 (mit der Rückverweisung auf c. 36, 4—15) und c. 39, sondern ebensosehr diejenigen in IV, 3, 1—2 im Auge. Wie das *τοῦ δὲ Παπία* III, 39, 1 auf III, 36, 2 (cf 37, 4) zurückweist und nur von dort aus verständlich ist, so der nackte Name *Κοδρᾶτος* IV, 3, 1 auf III, 37, 1 cf 34. Dem *ἔτι καὶ φέρεται* III, 37, 4 entspricht das *εἰσέτι δὲ φέρεται* IV, 3, 1 und den Worten *τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας ἡ παράδοσις* dort die Worte *τεκμήρια . . . τῆς ἀποστο-*

[1]) Man vergleiche ferner die erste Einführung von Polykarp, Papias und Ignatius III, 36, 1.

[2]) Der syr. Übersetzer hat in dem richtigen Gefühl, daß die alte, schon von ihm vorgefundene, also wohl von Eus. selbst herrührende Titelüberschrift des cap. 38 den syntaktischen Zusammenhang mit dem vorigen verdunkele, wenigstens die Worte *ὥσπερ — ἐπιστολαῖς* noch zu c. 37 geschlagen.

λικῆς ὀρθοτομίας hier. Es ist also nicht zu bezweifeln, daß Eus. den Propheten und den Apologeten Qu. für eine und dieselbe Person gehalten hat, und daß er dies nicht als seine Vermutung, sondern als zweifellose, für ihn selbstverständliche Tatsache ausspricht.

Wenn Eus. ihn als einen, vielleicht jüngeren, Zeitgenossen der Töchter des Phil. und als ein Glied der ersten nachapostolischen Generation eingeführt hatte (III, 37), so mag dies zum Teil auf Angaben des Anonymus von 192 gegründet sein, dessen bezügliche Mitteilungen er V, 17, 2—4 nicht vollständig, nicht einmal in syntaktischer Abrundung excerpirt hat. Eine weitere Stütze fand Eus. in der Apologie des Qu. Wenn er sagt, daß Qu. dieselbe an Hadrian gerichtet und diesem überreicht habe, [1]) so mag letzteres der ausreichenden Begründung entbehren, da der Apologie selbst doch nur die Absicht zu entnehmen war, sie dem Kaiser zu überreichen, wir aber in diesem wie in anderen Fällen nicht wissen, ob es dem Vf einer solchen Apologie möglich gewesen ist, sie dem Kaiser als Bittschrift zu überreichen oder überhaupt nur in dessen Hände zu bringen. Die Absicht, in welcher Qu. seine Apologie geschrieben hat, beweist nur, daß er nach Lage der Dinge hoffte, sie dem Kaiser überreichen zu können, daß also dieser für ihn in erreichbarer Nähe sich befand. Es könnte ferner Eus. sich in der Person des Kaisers geirrt haben. Die Apologie des Aristides, von welcher er gleich darauf (IV, 3, 3) wie auch in der Chronik sagt, daß sie an denselben Kaiser Hadrian gerichtet gewesen sei, war, wie wir seit Entdeckung der syrischen Übersetzung wissen, vielmehr an Antoninus Pius gerichtet.[2]) Der Irrtum des Eus. in diesem Punkt gibt aber kein Recht, einen gleichen Irrtum desselben in bezug auf die Apologie des Qu. anzunehmen. Diejenige des Aristides hat Eus. wahrscheinlich nie gesehen; diejenige des Qu. hatte er in Händen, als er über dieselbe berichtete. Diejenige des Aristides enthält nichts über ihre geschichtliche Veranlassung. Dagegen war diejenige des Qu., wie Eus. IV, 5, 1 nur nach dem ihm vorliegenden Text geschrieben haben kann, dadurch veranlaßt, daß „einige böse Menschen unsere Leute (die Christen) zu belästigen versuchten“.

---

[1]) Eus. IV. 3. 1 *Τούτῳ Κοδρᾶτος λόγον προσφωνήσας ἀναδίδωσι ἀπολογίαν συντάξας κτλ.* Von Melito, Apollinaris u. a. gebraucht Eus. nur *προσφωνεῖν* IV, 26, 1 cf IV, 13, 8; 26, 5, von Justin einmal IV, 16, 1 auch *ἀναδιδόναι*, in der Chronik von Qu. (und Aristides) nach Syncellus *ἐπέδωκεν*.

[2]) Cf R. Seeberg in Forsch V, 248—280.

Qu. muß Ereignisse der letzten Vergangenheit und aus seiner Umgebung erwähnt und dadurch seine Bittschrift motivirt haben. Dem „Propheten“ Qu. ist ohnehin weniger leicht als dem „Philosophen“ Aristides eine von geschichtlichen Beziehungen entblößte Abhandlung zuzutrauen. Die Meinung des Eus., daß sie für Hadrian bestimmt war, wird in der Apologie des Qu. sicher begründet gewesen sein. Sie stimmt überein mit den sonstigen Andeutungen über die Zeit des Qu. Müssen wir voraussetzen, daß Hadrian zur Zeit der Apologie für Qu. in erreichbarer Nähe war, und wissen wir, daß die Provinz Asien die Heimat des Qu. war, so haben wir an eine der Reisen, welche Hadrian in diese Provinz führten,[1]) als die Gelegenheit zu denken, welche Qu. benützte, um beim Kaiser für seine Glaubensgenossen einzutreten, entweder an Hadrians Reise im J. 123 oder an die im J. 129. Da nun nicht anzunehmen ist, daß ein junger Mann oder ein kürzlich erst bekehrter Christ sich vor dem Kaiser zum Wortführer der bedrohten Christen Asiens aufgeworfen habe, so wird Qu. noch ein gutes Stück des 1. Jahrhunderts als Christ miterlebt haben. Er kann demnach ein Apostelschüler gewesen sein.

Dies bestätigt nun in bedeutsamster Weise der einzige Satz der Apologie, welchen Eus. uns aufbewahrt hat. Er lautet samt den einleitenden Worten des Eus. auf deutsch etwa so: „Derselbe (Mann) gibt aber zu erkennen, einem wie hohen Altertum er angehört,[2]) indem er mit eigenen Worten Folgendes erzählt: ‚Unseres Heilands Werke aber hatten eine dauernde Gegenwart; denn sie waren wahr. Die Geheilten, die von den Toten Auferstandenen wurden nicht nur gesehen, als sie geheilt wurden und auferstanden, sondern auch als dauernd Anwesende; und nicht nur während der Heiland auf Erden weilte, sondern auch nach seinem Hingang waren sie eine geraume Zeit vorhanden, so daß Einige von ihnen sogar bis auf unsere Zeiten gekommen sind.“ Qu. sagt nicht, was erst Hieronymus ihm angedichtet hat, daß er selbst Menschen ge-

---

[1]) Cf oben S. 30 und Forsch IV 278 in der Hauptsache nach Dürr, Reisen Hadrians (1881) S. 44. 46. 62, besonders aber S. 124.

[2]) Eus. IV, 3, 2 *ὁ δ' αὐτὸς τὴν καθ' ἑαυτὸν ἀρχαιότητα παραφαίνει.* Cf Iren. V, 33, 4 von Papias *ἀρχαῖος ἀνήρ* und darnach Eus. III, 39, 13 von demselben. Der Stil dieses einleitenden Satzes ist herzlich schlecht, aber auch der des Fragments ist nicht durchsichtig. Zu Emendationen gibt auch Syr. keine sichere Handhabe. Hält man das *οἳ* vor *οὐκ ὤφθησαν* fest, welches in einigen griech. Hss. fehlt, so müßte *οἱ θεραπευθέντες — νεκρῶν* eine etwas wunderliche Apposition zu *τὰ ἔργα* sein.

sehen habe, welche von Jesus geheilt oder aus dem Tode erweckt worden sein; aber er sagt auch nicht weniger, als daß Einige von diesen noch zu seinen Lebzeiten unter den Lebenden sich befunden haben. Das Mistrauen der Modernen gegen die evangelischen Erzählungen von den Heilungen und Totenerweckungen Jesu kann die Bedeutung dieser Aussage für die Chronologie des Qu. nicht abschwächen. Da Qu. hier jedenfalls auf Grund von Nachrichten redet, welche ihm für glaubwürdig galten, so muß seine Lebenszeit so hoch hinaufreichen, daß diese Nachrichten für ihn nichts chronologisch Absurdes in sich schlossen. Qu. steht mit seiner Überzeugung aber auch nicht allein. Nach einem erst vor 12 Jahren bekannt gewordenen Excerpt hat Papias, der Landsmann des Qu., in seinem exegetischen Werk behauptet, daß „die von Christus vom Tode Erweckten bis zu Hadrian lebten“.[1]) Das Ungeschick des Ausdrucks, wonach es scheint, als ob das von allen durch Christus Erweckten gelte, wird dem Excerptor zur Last fallen. Es bleibt die Tatsache bestehen, daß man in Asien zur Zeit Hadrians das zu wissen glaubte, was Qu. richtiger als der Excerptor des Papias ausdrückt. Unter den von Jesus Geheilten und Auferweckten befanden sich nicht wenige jugendlichen Alters.[2]) Nehmen wir a. 30 als runde Zahl für das öffentliche Wirken Jesu, so war die Tochter des Jaïr a. 90, wenn sie dies Jahr erlebt hat, 72 Jahr alt; der Jüngling von Nain und Lazarus von Bethanien mögen das gleiche Alter schon a. 70—80 erreicht haben. Qu. aber braucht, als er im J. 123 oder 129 seine Bittschrift an Hadrian richtete, nur ein Sechziger gewesen zu sein, um die ganze Zeit von a. 60 an seiner Lebenszeit zurechnen zu können. Erheblich jünger kann er seinem eigenen Zeugnis nach nicht gewesen sein. War er aber um a. 60 geboren, und war die Provinz, in welcher er später gelebt und gewirkt hat, seine Heimat, so hat es ihm in seinen jungen Jahren nicht an Gelegenheit gefehlt, die dorthin übergesiedelten Männer des Apostelkreises kennen zu lernen. Daß er ein Apostelschüler gewesen sei (oben S. 43 f.), können wir dem einzigen Satz,

---

[1]) S. die Mitteilung de Boor's in Texte und Unters. V, 2 (1888) S. 170. Die Sache ist unten Abschn. I § 4 näher zu erörtern.

[2]) Die 12jährige Tochter des Jaïrus Lc 8. 42; Mr 5, 42 (Mt 9, 24 *τὸ κοράσιον*), ferner *θυγάτριον* Mr 7, 25. 30; *παιδίον* Mr 9, 24; *παῖς* Jo 4, 51 (hier nicht = Diener wie Mt 8, 6. 8 cf Lc 7, 2, sondern Altersbezeichnung des Sohnes cf Jo 4, 46 wie Mt 17, 15. 18); *νεανίσκος* Lc 7, 14. Den letzteren läßt Bulwer in den „letzten Tagen von Pompeji“ (Book III ch. 3; IV, 3), also im J. 79 als Greis auftreten.

der uns von ihm aufbewahrt ist, nicht entnehmen, haben aber auch nicht den geringsten Grund, dem Eus., welcher die ganze Apologie des Qu. in Händen hatte, hierin zu widersprechen. Im Gegenteil: ein Christ in Asien, welcher a. 123 oder 129 als Anwalt seiner Glaubensgenossen vor den Kaiser trat, müßte uns als ein vorwitziger Jüngling erscheinen, wenn er nicht noch den einen oder anderen der Jünger Jesu, welche bis um 100 in Asien sich aufhielten, kennen gelernt haben sollte. Zuverlässige Überlieferungen über die ferneren Lebensschicksale der von Jesus Geheilten und Auferweckten besitzen wir nicht.[1] Sie mögen alle in Palästina ge-

[1] Aus Jo 11 läßt sich nur schließen, daß Lazarus ein unverheirateter, also wohl jüngerer Mann war. — Der Clemensroman nennt unter den ständigen Begleitern des Petrus einen Lazarus (Clem. hom. 2, 1; 20, 9. 10; recogn. II, 1; III, 68), welcher sich der Worte, die er von Jesus gehört hat, erinnert (hom. 20, 9). Nur in den Homilien wird Lazarus ebenso wie ein gewisser Äneas (recogn. *Phinees*) als Priester bezeichnet. Eine deutliche Beziehung auf Jo 11 ist nicht zu entdecken. — Nach dem Zeugnis des Gregorius Barhebraeus (Schol. in ev. Jo ed. Schwarz p. 16, 12) hat Eusebius in einer Schrift, die wir nicht mehr besitzen, berichtet, daß Lazarus auf Cypern gepredigt habe, daselbst auch gestorben und begraben sei. Ist „Eusebius“ vielleicht Schreibfehler für den fabelhaften Schriftsteller „Euodius“? Die Tradition hat wenigstens Bestand gehabt. Kaiser Leo der Weise (886—911) ließ den Leib des Lazarus von Cypern nach Konstantinopel bringen und ebenso wie den der Maria Magdalena in einer neuerbauten Kirche des Lazarus zu Konstantinopel beisetzen (Zonaras XVI, 13, 11 ed. Bonn. vol. III, 446). Trotz des unpassenden Beiworts Magdalena ist natürlich die Schwester des Lazarus gemeint. Woher man deren Leichnam geholt habe, sagt nicht Zonaras, wohl aber Cedrenus (p. 599 ed. Bonn. vol. II, 260), nämlich von Ephesus, wo seit dem 6. Jahrhundert manche die Maria Magdalena begraben glaubten (Gregor. Turon. glor. mart. I, 29 al. 30; Modestus Hieros. bei Phot. cod. 275 cf meine Schrift über die Dormitio S. Virginis S. 53), welche so oft, auch von Cedrenus ausdrücklich, mit der Maria von Bethanien identificirt worden ist. — Noch heute wird in der Lazaruskirche zu Larnaka auf Cypern ein leerer Steinsarg gezeigt, in welchem Lazarus zum zweiten Mal begraben und bis zur Translation nach Konstantinopel geblieben sein soll, und wird daselbst am Sonnabend vor Palmsonntag ein sehr volkstümliches Fest zu Ehren seiner Auferweckung gefeiert cf Ohnefalsch-Richter, Kypros (1893), Textband S. 122f. — Epiphanius, seit 367 Bischof von Constantia-Salamis auf Cypern, sagt nicht, wo Lazarus zuletzt gelebt habe, setzt es aber wahrscheinlich als bekannt voraus, da die Überlieferung, welche er haer. 66, 37 über ihn mitteilt, kaum ohne Ortsbestimmungen gedacht werden kann. Niemand, sagt Epiphanius, solle meinen, daß Lazarus nach seiner Auferstehung sofort wieder gestorben sei. Einen sehr dürftigen Schriftbeweis liefert ihm Jo 12, 2. In Überlieferungen aber (ἐν παραδόσεσι), also in apokryphen, legendhaften Berichten hat er gefunden, daß Lazarus

storben sein. Nichts aber ist begreiflicher, als daß die Augenzeugen der ev. Geschichte, in deren Namen 1 Jo 1, 1—5 geschrieben ist, wenn sie in der Jugendzeit des Qu. zu Ephesus oder Hierapolis von ihren Erlebnissen erzählten, zur Bekräftigung ihrer Berichte hinzufügten, daß dieser und jener, von dessen Heilung oder Erweckung sie erzählt hatten, noch immer sei es in Palästina, sei es anderwärts unter den Lebenden weile.

Um 600 war die einzige Schrift des einzigen christlichen Schriftstellers Qu., von welchem die Geschichte zu sagen weiß, ein noch

---

zur Zeit seiner Auferweckung 30 Jahr alt war. Aus derselben Quelle wird geflossen sein, was Epiphanius weiterhin in direkter Rede berichtet: Lazarus habe darnach noch andere 30 Jahre gelebt, sei dann zu dem Herrn gewandert und, nachdem er entschlafen, mit einem ehrwürdigen Namen, d. h. als ein gefeierter Heiliger, zur Ruhe gebettet worden, wie alle anderen Christen, bis auf den Tag der allgemeinen Auferstehung. Ich setze nach Gatacker's Konjektur als Text voraus καὶ κοιμηθεὶς ἐκλίθη statt ἐκλήθη. — In Palästina scheint sich keine Überlieferung über ihn erhalten zu haben. Man hört überall nur von dem Grab in Bethanien, aus welchem der Herr ihn erweckt habe: Eus. und Hieron. de loc. (Onomast. ed. Lagarde p. 108, 4; 239, 10); Itiner. Burdig. (Itinera Hieros. ed. Geyer p. 23, 19). Der Pilger Theodosius (l. l. 147, 11) bemerkt dazu: *secundam mortem eius nemo cognovit.* Der Mönch Bernhard um 870 (Itin. Hieros. ed. Tobler et Molinier I, 317) will wissen, daß Lazarus 40 Jahre lang in Ephesus Bischof gewesen sei. Sehr verworren lautet, was Gregorius Barhebräus l. l. vor dem Citat aus Eusebius bemerkt: *Mar Afrem* (Ephraem Syrus) *sagt*: „*Nachdem er* (*Lazarus*) *auferweckt worden, taufte ihn Johannes der Evangelist und mit ihm seine Schwestern und die Gottesmutter, und er predigte in Alexandria und ward gekrönt* (d. h. starb als Märtyrer) *in den Tagen des Tiberius*“. Meine Änderung von „Tiberius“ in „Trajanus“ wird nicht noch einmal gerechtfertigt werden müssen cf N. kirchl. Ztschr. 1891 S. 286. Es wäre dadurch die Lebensdauer des Lazarus nach seiner Auferweckung nicht wie in der Legende bei Epiphanius auf 30, sondern auf etwa 60 Jahre ausgedehnt und derjenigen des Apostels Johannes gleichgesetzt. Unter Alexandria könnte dasjenige am Busen von Issus (Alexandrette) verstanden werden, so daß ein Zusammenhang mit der Überlieferung von Cypern denkbar wäre. — Sind Jo 11, 1—53 und besonders Jo 12, 9—11 geschichtliche Tatsachen berichtet, so versteht sich von selbst, daß denselben sadducäischen Hohenpriestern, welchen es widerwärtig war, daß die Apostel „an Jesus die Totenauferstehung verkündigten“ (AG 4, 2), der auferweckte und dicht bei Jerusalem fortlebende Lazarus erst recht und auf die Dauer ein Ärgernis war, welches bei erster Gelegenheit beseitigt werden mußte. Es wäre daher sehr begreiflich, daß Lazarus zu denjenigen gehörte, welche beim Ausbruch der ersten blutigen Verfolgung möglichst weit von Jerusalem weg, bis nach Cypern und Antiochien hin flüchteten, um nicht wieder nach Jerusalem zurückzukehren (AG 11, 19).

keineswegs vergessenes Denkmal altkirchlicher Denkweise.[1]) Die Hoffnung auf eine Wiederauffindung wäre daher nicht phantastisch.

§ 2. Die „Presbyter in Asien" nach Irenäus.

Unter dem Namen „Seniores apud Irenaeum" hat man eine Reihe von namenlosen Lehrern zusammengestellt,[2]) auf deren Aussagen sich Irenäus an verschiedenen Stellen seines großen Werkes berufen hat. Ob und in wie weit diese von Irenäus angeführten Auktoritäten eine gleichartige Masse bilden, bedarf der Untersuchung. 1. Auszuscheiden sind zunächst vier unter sich gleichartige, von dem Kern jener Zusammenstellungen aber verschiedene Fälle, in welchen Irenäus es unterlassen hat, die von ihm citirten Auktoritäten in ein bestimmtes geschichtliches Verhältnis zu den Aposteln einerseits und zu seiner eigenen Person andrerseits zu setzen, nämlich 1) lib. I praef. § 2; 2) I, 13, 3; 3) I, 15, 6; 4) III, 17, 4. Ich bezeichne diese 4 Citate im Folgenden durch Nr. 1. 2. 3. 4. Wenn wirklich Eusebius an einer Stelle,[3]) welche man seit Feuar-

---

[1]) Nach Photius cod. 162 ed. Bekker p. 106 hat ein Eusebius, Erzbischof von Thessalonich (a. 590—604 cf Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byzant. Literatur, 2. Aufl. S. 56) in seiner Schrift gegen den Aphthardoketen Andreas nicht nur die großen Väter des 4. und 5. Jahrhunderts, sondern auch die älteren Methodius und Quadratus citirt. Wenn Photius bemerkt, daß Andreas Aussprüche einiger dieser Schriftsteller im Sinne seiner Irrlehre ausgebeutet habe, und daß Eusebius ihn in bezug auf alle diese Schriftsteller widerlegt habe, so ist nicht zu bezweifeln, daß dies gerade auch von den beiden zum Schluß besonders hervorgehobenen (*ἀλλὰ δὴ καὶ Μεθοδίου τοῦ ἱερομάρτυρος καὶ Κοδράτου*) gilt. Nur daraus erklärt sich deren Zusammenstellung mit den berühmten Häuptern der Orthodoxie Athanasius, Basilius, den drei Gregoren, Chrysostomus, Cyrillus und Proklus. Also jener Andreas um a. 600, welcher nach Photius auch Aussprüche von Häretikern citirt und sie orthodoxen Vätern angedichtet hat, hat die einzige uns bekannte Schrift eines alten Christen Namens Quadratus, die Apologie des kleinasiatischen Propheten Quadratus noch als Auktorität angeführt, und sein Gegner Eusebius hat sie als solche gelten lassen.

[2]) So Routh, Reliquiae sacrae (Ed. II a. 1846) I, 45. Der innere Titel p. 47 ist „Plurium anonymorum, e quibus nonnulli apostolos audierant, reliquiae a S. Irenaeo servatae". Cf. Patr. apost. opp. I, 2 (ed. Gebhardt-Harnack ed. II a. 1878) p. 105: „Presbyterorum reliquiae ab Irenaeo servatae." Ebenso Fr. X. Funk, Patr. ap. opp. (a. 1881) II, 401.

[3]) H. e. V, 8, 8 heißt es von Irenäus: *καὶ ἀπομνημονευμάτων δὲ*

dent zu dem ersten dieser Citate anzuführen pflegt, diese 4 Citate des Irenäus im Auge gehabt oder auch nur mitberücksichtigt haben sollte, so müßte er sie sehr unaufmerksam gelesen und sich sehr ungenau ausgedrückt haben; denn von allem, was Eusebius zur Charakteristik des von Irenäus wiederholt angeführten Lehrers sagt, finden wir in jenen 4 Citaten nur die Namenlosigkeit der citirten Auktorität wieder. Ir. nennt diesen Anonymus nicht einen Presbyter, geschweige denn einen apostolischen Presbyter; er teilt keine Schriftauslegungen desselben mit, und er berichtet auch nicht Solches von ihm, was man füglich *ἀπομνημονεύματα* des Anonymus nennen könnte.[1]) Von den 4 Citaten sind Nr. 1 und 2 durch völlige Gleichartigkeit der Einführungsformel enge mit einander verbunden.[2]) Ähnlich ist auch diejenige[3]) von Nr. 4. Gemeinsam ist diesen 3 Citaten, daß sie strafende Urteile über solche Häretiker, wie die Valentinianer, enthalten. Nr. 1 und 4 betreffen die Täuscherei, welche solche Häretiker mit ihren zweideutigen Worten treiben; Nr. 2 wird nicht erst von Irenäus auf die von dem Ketzer Marcus gepflegte falsche Prophetie angewandt, sondern ist von vornherein gegen solche falsche Propheten und ihre durch künstliche Erhitzung erzeugte Prophetie gerichtet gewesen. Gegen diesen Marcus selbst aber sind die 8 jambischen Trimeter gerichtet, welche in Nr. 3 mitgeteilt werden. Es liegt sehr nahe zu vermuten, daß die so nahe bei einander stehenden Citate (Nr. 2 = Iren. I, 13, 3 und Nr. 3 = Iren. I, 15, 6), von welchen das eine gegen Propheten wie Marcus und das andere gegen diesen Marcus selbst gerichtet ist, der gleichen Quelle entnommen sind, welche dann aber auch die Quelle der mit Nr. 2 so innig verwandten Citate Nr. 1 und 4 sein müßte. Diese Quelle

---

ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου, οὗ τοὔνομα σιωπῇ παρέδωκε (v. l. *παραδέδωκε*), *μνημονεύει ἐξηγήσεις τε αὐτοῦ θείων γραφῶν παρατέθειται* (v. l. *παρατίθεται*). Nicephorus Call. h. e. IV, 14 ed. Fronto Ducaeus p. 301 hatte den törichten Einfall, daß hierunter der zweite Johannes von Ephesus, der sogenannte Presbyter zu verstehen sei.

[1]) Über diesen Begriff cf GK I, 471 ff.

[2]) Nr. 1 *καθὼς ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἡμῶν εἴρηται ἐπὶ τῶν τοιούτων, ὅτι λίθον κτλ.*, interpr. vet. *quemadmodum a meliore nobis dictum est de hujusmodi, quoniam lapidem* etc. — Nr. 2 *καθὼς ὁ κρείσσων ἡμῶν* (mss. lat. *meliora nobis* i. e. *melior a nobis*) *ἔφη περὶ τῶν τοιούτων* (lat. *de talibus prophetis*), *ὅτι τολμηρὸν κτλ.*

[3]) Nr. 4 *sicut quidam dixit superior nobis de omnibus qui quolibet modo depravant quae sunt dei et adulterant veritatem: „in dei lacte gypsum male miscetur“.*

wäre ein didaktisch polemisches Gedicht; denn es ist doch nicht anzunehmen, daß der Anonymus innerhalb einer übrigens prosaischen Schrift zur Abwechselung einmal und nur vorübergehend metrischer Form sich bedient haben sollte. Auf die metrische Form von Nr. 3 hat wahrscheinlich nicht Irenäus selbst aufmerksam gemacht, sondern erst Epiphanius, dem wir den griechischen Text verdanken, dessen Text aber durchweg hinter der sehr treuen lat. Übersetzung des Irenäus zurücksteht.[1] Aber auch wenn der Hinweis auf die metrische Form, das Wort ἐμμέτρως in der Einleitung zu Nr. 3 von Irenäus geschrieben wäre, würde daraus, daß vor den drei anderen Citaten ein solcher Hinweis fehlt, keineswegs folgen, daß sie nicht gleichfalls dem didaktischen Gedicht jenes Anonymus entnommen sind. Denn Nr. 1 und 2 sind, wie die Einführungsformeln (s. S. 54 A 2) zeigen, keine wörtlichen Citate, sondern freie Wiedergaben in indirekter Redeform, Nr. 4 aber (s. S. 54 A 3) ist ein so kurzer Satz, daß das Bedürfnis, ihn als Vers zu bezeichnen, nicht entfernt so groß sein konnte, wie bei Nr. 3, wo es die wörtliche Anführung von 8 jambischen Trimetern galt. In der Tat aber stellt Nr. 4, das einzige wörtliche Citat dieser Gruppe außer Nr. 3, bei ungesuchter Rückübersetzung ins Griechische einen jambischen Trimeter dar, der wenigstens nicht schlechter gebaut ist, als die 8 im Original erhaltenen Trimeter von Nr. 3. Er lautet

ϑεοῦ γάλακτι γύψος μίγνυται κακῶς.

Damit scheint mir formell bewiesen zu sein, was vorhin aus inneren Gründen vermutet wurde, daß Nr. 4 demselben Gedicht entnommen ist, wie Nr. 3. Ein ebenso zwingender äußerlicher Beweis läßt sich für die gleiche Herkunft von Nr. 1 und 2 nicht führen, weil

[1]) Die Treue der lat. Übersetzung bewährt sich immer wieder gegenüber den Excerpten des Epiphanius und anderer Griechen, sowie gegenüber dem Mistrauen gegen alte Übersetzungen überhaupt cf z. B. GK II, 956 ff. Th. Literaturblatt 1899 Sp. 180. Einleitung und Schluß des Citats Nr. 3 (Iren. I, 15, 6) lautet nach Epiph. haer. 34, 11 (Dindorf II, 233 cf III, 673) *διὸ καὶ δικαίως καὶ ἁρμοζόντως τῇ τοιαύτῃ σου τόλμῃ ὁ ϑεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληϑείας ἐμμέτρως ἐπιβεβόηκέ σοι, εἰπὼν οὕτως . . . — καὶ ταῦτα μὲν ὁ ϑεοφιλὴς πρεσβύτης.* Lat. *divinae aspirationis senior*, las also *ὁ ϑεόπνευστος πρεσβύτης.* Dem Epiphanius war das zu seiner Zeit zum regelmäßigen Attribut der kanonischen Schriften und Schriftsteller gewordene *ϑεόπνευστος* anstößig; er ersetzte es durch das abgeschliffene *ϑεῖος.* Zur Zeit des Ir. scheute man sich noch nicht, Männer wie Melito als inspirirt anzusehen (s. unten S. 58 A 1). Ferner hat Lat. *ἐμμέτρως* nicht gelesen; es wird Zutat des Epiphanius sein. Fraglich ist mir, ob Lat. am Schluß *ϑεοφιλής* nur ungenau durch *amator dei* statt durch *amatus a deo, deo carus* übersetzt, oder ob er wirklich *ϑεόφιλος* gelesen hat.

bei freier Wiedergabe dieser Aussprache in Form der *oratio obliqua* die Zerstörung der metrischen Form unvermeidlich war. Aber ein solcher Beweis ist hiefür auch weniger Bedürfnis, da Nr. 1. 2. 4 ohnehin, wie S. 54 gezeigt wurde, durch die innigste Verwandtschaft unter einander verbunden sind, so daß der Beweis für die Gleichheit der Herkunft eines dieser drei Citate mit derjenigen von Nr. 3, welcher geführt ist, eben damit auch für die ganze Gruppe Nr. 1. 2. 4 geleistet ist. Doch fehlt es auch in Nr. 1 und 2 nicht an Spuren davon, daß sie aus einem didaktischen Gedicht herrühren. Die Darstellung ist bilderreich, die Wortstellung und die Ausdrucksweise teilweise poetisch. Ein Ausdruck wie *ὁ σθένων* (statt *δυνάμενος, δυνατός, ἐπιστάμενος*) *δοκιμάσαι* (Nr. 1) fällt vollkommen aus der Prosa der griechischen Kirchensprache des 2. Jahrhunderts heraus und gehört dagegen der Dichtersprache an. Gleich der Anfang von Nr. 1 klingt nicht wie abhandelnde Prosa, freilich auch nicht wie der Erguß eines großen Dichters, wohl aber wie Verse von dem Schlage der 8 im Original erhaltenen:

. . . . *λίθον τὸν τίμιον,*
σμάραγδον ὄντα καὶ πολυτίμητόν τισιν.

Es zeigt sich ferner, daß Ir. in dem von den Marcosiern handelnden Abschnitt (I, 13, 1—21, 5) von Anfang an unter dem Einfluß des Gedichtes steht.[1]) Wenn wir dies durch Vergleichung von 4 kleinen Fragmenten mit der Umgebung, in welcher sie stehen, nachweisen können, so versteht sich von selbst, daß das ganze Gedicht noch viel mehr Parallelen zu dem Text des Irenäus dar-

[1]) Cf I, 13, 1 *μαγικῆς . . κυβείας ἐμπειρότατος* (= 15, 6 l. 2 des Citats: *ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης*) . . . *ὡς πρόδρομος ὢν ἀληθῶς τοῦ Ἀντιχρίστου . . . τῇ τῶν λεγομένων μάγων πανουργίᾳ* (= l. 5 *ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα*, l. 8 *ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας*). Ferner I, 13, 3 und 4 sind vor und hinter dem Citat Nr. 2 (*τολμηρὸν καὶ ἀναιδὲς ψυχὴ κενῷ ἀέρι θερμαινομένη*) die Worte desselben unablässig wiederholt oder nachgebildet: *διαθερμανθεῖσα τὴν ψυχὴν . . . ἀποτολμᾷ λαλεῖν . . . κενῶς καὶ τολμηρῶς. ἅτε ὑπὸ κενοῦ τεθερμαμένη πνεύματος* . . . (§ 4) *πνεύματα . . . τολμηρὰ δὲ καὶ ἀναιδῆ*. Ferner I, 15, 4 *τὴν ἀλήθειαν . . . εἴδωλον ὑπὸ Μάρκου γεγονυῖαν* (= 15, 6 l. 1 des Citats *εἰδωλοποιέ Μάρκε*). Vor diesem Citat wird, ganz gegen die sonstige Gewohnheit des Irenäus, Marcus, wie es in dem Gedicht geschehen war, beharrlich in Person angeredet (I, 15, 4—6). Auch vor dem Citat Nr. 4 (oben S. 54 A 3 aus III, 17, 4) wird ein durch dasselbe hervorgerufenes Bild gebraucht: *sicut quis aquae mixtum gypsum dans pro lacte seducat per similitudinem coloris.*

bieten würde.[1]) Ir. hat hier außer diesem polemischen Gedichte auch noch andere schriftliche Quellen, Schriften des Marcus oder der Marcosier und mündliche Nachrichten über deren Tun und Treiben benutzt.[2]) Aber das Gedicht des ihm ehrwürdigen alten Lehrers hat ihn in seiner Beurteilung dieser Partei stark beeinflußt. Da wir nur die Provinz Asien als Wirkungskreis des Marcus selbst kennen (Iren. I, 13, 5), und nur von Anhängern desselben hören, daß sie in die Umgegend von Lyon gekommen sind (I, 13, 7), so liegt es nahe anzunehmen, daß das Gedicht, welches sich in direkter Anrede gegen Marcus selbst wendet, auch in jener Provinz entstanden ist und zwar zu einer Zeit, als Marcus und seine Lehre noch eine Gefahr für die dortige Kirche war. Da nun Marcus, wahrscheinlich ein geborener Syrer, aus der Schule Valentins und zwar aus dem orientalischen Zweig derselben hervorgegangen ist, so kann seine bedrohliche und längere Zeit andauernde (Iren. I, 13, 5) Wirksamkeit in Asien kaum vor 150 begonnen haben. Dadurch erscheint es sogut wie ausgeschlossen, daß der Verfasser des Gedichts der am 23. Februar 155 gestorbene Polykarp gewesen sein sollte. Wie rüstig dieser hochbetagte Bischof noch in seinen letzten Lebenstagen sich gezeigt hat, so ist doch schwer vorstellbar, daß er als ein mehr als 90 jähriger Greis seinem Zorn über eine eben auftauchende neue Gestalt der Häresie gerade in Form eines längeren Lehrgedichts Luft gemacht haben sollte. Es wäre ferner sehr sonderbar, daß Ir., welcher von seinem Lehrer Polykarp wiederholt und ausführlich redet, bei keinem der 4 Citate aus dem Lehrgedicht gegen Marcus auch nur die geringste Andeutung von seinem persönlichen Verhältnis zum Vf desselben gemacht hätte. Wo er auf Polykarp und andere mit diesem auf gleicher Linie stehende Männer zu reden kommt, hebt er mit Vorliebe deren Verhältnis zu der apostolischen Generation hervor. Auch davon fehlt jede Andeutung in bezug auf den Vf des Gedichts. Ir. vergleicht ihn dreimal (Nr. 1. 2. 4) mit sich selbst und stellt ihn höher als sich, deutet aber durch nichts an, daß er einer dahingestorbenen Generation angehöre.[3]) Wenn Ir. ihn zweimal vor und

[1]) Die Wiederkehr gewisser nicht eben gewöhnlicher Ausdrücke wie z. B. *καταφρονῆσαι καὶ καταθεματίσαι* I. 13. 4 und I. 16. 3 weist auf das in diesem ganzen Abschnitt benutzte Gedicht zurück.

[2]) Cf GK I. 728—730.

[3]) Cf die sonst vergleichbare Stelle IV. praef. § 2 *hi qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores*; auch III, 23, 3 *ex veteribus quidam*; IV, 20. 4 *nemo . . nec veterum, qui quieverunt, nec eorum, qui nunc sunt*; IV, 41, 2 *quidam ante nos*; V, 17, 4 *τις τῶν προβεβηκότων*.

hinter dem ausführlichsten Citat (oben S. 55 A 1) als einen Greis (πρεσβύτης) bezeichnet, so kann das nicht, wie innerhalb einer Erzählung, etwa in einem Bericht über die Abfassung jenes Gedichts, vom Standpunkt der in einer solchen Erzählung vorgestellten Vergangenheit, sondern nur vom Standpunkt der Gegenwart des Irenäus verstanden werden. Der „gottbegeisterte“ und „von Gott geliebte Prediger der Wahrheit“ ist jetzt, da Irenäus schreibt, ein Greis; er ist ein älterer, aber noch am Leben befindlicher Zeitgenosse des Irenäus. Er gehört also nicht zu den Apostelschülern. Seinen Namen erraten zu wollen, wäre ein müßiges Unterfangen.[1])

Es kommen ferner in Wegfall fünf weitere Stellen, wo Ir. sich auf Lehrer oder auch Schriftsteller einer früheren Zeit beruft, ohne auch nur anzudeuten, daß sie Schüler von Aposteln gewesen seien.[2])

---

[1]) Der Zeit nach könnte man an Miltiades, Claudius Apollinaris und Melito denken, welche sämtlich um 185 noch am Leben gewesen sein können (cf Forsch IV. 266: V, 11 f. 26). Das Attribut θεόπνευστος (oben S. 55 A 1) könnte auf prophetische Gabe des Anonymus hinweisen, wie solche dem Polykarp (Martyr. Polyc. 16, 2), aber auch dem Melito (Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 5 und Tertullian bei Hieron. v. ill. 24) von den Zeitgenossen zugeschrieben wurde.

[2]) Dahin gehört 1) Iren. III, 23, 3, wo die Tatsache, daß nach dem Sündenfall nicht Adam, sondern die Erde in seinen Werken verflucht worden sei, erläutert wird durch die Bemerkung: *quemadmodum ex veteribus quidam ait: „quoniam quidem transtulit deus maledictum in terram, ut non perseveraret in homine.“* Da *veteres* gewöhnlich die Israeliten der vorchristlichen Zeit bezeichnet (IV, 27, 1; 27, 2 [zweimal]), so könnte hier ein Philo gemeint sein, welcher in der Tat über die Verfluchung der Erde anstatt Adams reflektirt hat (Quaest. in Gen. I, 49, unter anderem beinah wörtlich so, wie Iren., Philo nach dem Armenischen *convertit* [deus] *maledictionem in terram.* Cf auch leg. alleg. III, 88). — 2) Zweifelhaft ist auch der christliche Ursprung des Citats IV, 41, 2: *filius enim, quemadmodum et quidam ante nos dixit, dupliciter intelligitur, alius quidem secundum naturam, eo quod natus sit filius, alius autem secundum id quod factus est, reputatur filius, licet sit differentia inter natum et factum.* Auch was weiterhin von der Übertragung der Namen Vater und Sohn auf Lehrer und Schüler gesagt wird, enthält keinen specifisch christlichen Gedanken. — 3) Christliche Schriftsteller sind es allerdings, von welchen Iren. IV praef. § 2 sagt: *quapropter hi qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus.* Daß einer der Apostelschüler in Asien gegen die Valentinianer geschrieben habe, ist unbezeugt und ist unwahrscheinlich, da wir außer von Polykarp von keinem derselben wissen, daß er lange genug gelebt hat, um die Lehre Valentins haben bestreiten zu können. Der Vf des didaktischen Gedichts gegen Marcus, an dessen Charakteristik (oben S. 54 A 2. 3) das hiesige *multo nobis meliores* allerdings

Es kann in einzelnen Fällen sogar zweifelhaft bleiben, ob er dabei immer christliche Lehrer oder etwa auch einmal einen Juden der

---

erinnert, ist, wie gezeigt, kein Apostelschüler gewesen. Er könnte mit Rücksicht auf seine Polemik gegen den Valentinianer Marcus hier mitgemeint sein, obwohl das *hi qui ante nos fuerunt* — ein Ausdruck, welcher V, 5, 1 von den Menschen der Urzeit gebraucht ist — besser auf bereits verstorbene Männer paßt, als auf solche, welche nur als Schriftsteller Vorgänger und gleichsam Vorfahren des Ir. gewesen sind. Vor allem aber ist an Justinus zu denken, welcher in seiner Schrift gegen alle Häresien auch die Valentinianer bestritten hat (dial. 35 cf apol. I, 26), und welchen Ir. zweimal mit Namen citirt (IV, 6, 2; V, 26, 2) und auch sonst (I, 27, 1) nennt. Möglicher Weise haben auch Hegesippus (cf Eus. IV, 22, 5 cf § 8) und Dionysius von Korinth (cf Eus. h. e. IV, 23, 4. 6. 12) sich in Bestreitung der Lehre Valentins versucht. — 4) Ein Christ ist natürlich auch der, von welchem Iren. IV, 4, 2 schreibt: *et bene qui (quidam?) dixit: ipsum immensum patrem in filio mensuratum*, woran sich in direkter Redeform, also als Aussage des Ir. anschließt: *mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.* Aber wiederum fehlt jedes Anzeichen davon, daß dieser Jemand eine persönliche Beziehung zu Aposteln oder daß Irenäus eine solche zu ihm habe. Der Gedanke wird von Iren. reichlich ausgeführt (z. B. IV, 20, 1. 4. 5. 6), findet sich aber auch schon bei Theophilus (ad Autol. II, 22 *ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται*, dagegen vom Logos *παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται . . . καὶ ἐν τόπῳ εὑρίσκεται*). Der erste negative Satz, von Theophilus öfter wiederholt (I, 3. 5; II, 3), geht schließlich auf Herm. mand. 1 und — vielleicht wäre zu sagen „oder“ — die „Predigt des Petrus“ (Clem. strom. VI, 39) zurück und hat sich im Abendland besonders vom Hirten des Hermas aus verbreitet und in der Liturgie der afrikanischen Kirche festgesetzt (cf GK I, 346; II, 831; Forsch II, 125). In der versio vulg. des Hermas (mand. 1) wird *πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν* übersetzt *ipse capax universorum, solus immensus est;* in der versio Palat. ist *caput* nur Schreibfehler für *capax*. Der lat. Iren. IV, 20, 2 übersetzt den dort von Ir. citirten Satz *omnium capax et qui a nemine capiatur.* Das Wahrscheinlichste bleibt, daß das Citat Iren. IV, 4, 2 einer Schrift des Theophilus von Antiochien entnommen ist, dessen Schriften Ir. an mehreren Stellen, ohne ihn zu nennen, benutzt und nachgeahmt hat cf Forsch II, 123 f. — 5) Ein nicht mehr lebender christlicher Schriftsteller wird es auch sein, welcher Iren. V, 17, 4 citirt wird: *ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπεβάλομεν αὐτὸν* (sc. *τὸν στερεὸν λόγον τοῦ θεοῦ*), *διὰ ξύλου πάλιν φανερὸν* (l. *φανερὸς*) *ἐγένετο, ἐπιδεικνύων τὸ ὕψος καὶ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἐν ἑαυτῷ καί, ὥς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς* (*θείας* om. interpr.) *ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων.* Die Bezeichnung des citirten Autors, vom Lateiner frei durch *quidam de senioribus* wiedergegeben, besagt ebenso, wie die Bezeichnungen in den vorstehenden Citaten unter Nr. 1. 2. 3, nur dies, daß derselbe der Vergangenheit angehört, cf Orig. tom. X, 22 in Matth. (Delarue III, 471): *observavit vero aliquis eorum, qui nos praecesserunt;* de princ. I, 3, 4 (vol. I, 61) *quidam sane ex praecessoribus nostris in novo testamento observarunt.* Das *in novo t.* ist zu

vorchristlichen Zeit im Auge hat. Nur der Inhalt der ihnen zugeschriebenen Aussagen könnte darüber entscheiden. Es liegt aber kein Fall vor, in welchem der Charakter solcher Berufungen des Ir. den Mangel der ausdrücklichen Angabe, daß er dabei Apostelschüler und zwar solche seiner Heimat Asien im Sinne habe, ersetzen könnte.

2. Die wirklich hieher gehörigen Stellen, an welchen die citirten Gewährsmänner entweder geradezu oder vermöge des Zusammenhangs mit anderen Anführungen als Apostelschüler charakterisirt sind, numerire ich im Folgenden. Die erste findet sich II, 22, 5, teilweise bei Eus. h. e. III, 23, 3 griechisch erhalten. Die auf Lc 4, 19 (Jes 61, 2) gestützte Meinung der Valentinianer, daß Jesus nur ein einziges Jahr lang gepredigt habe und als Dreißigjähriger (Lc 3, 23) gestorben sei, sucht Ir. zu wiederlegen e r s t e n s durch bessere Auslegung jener Stelle Lc 4, 19, z w e i t e n s durch Aufzählung der verschiedenen Passafeste,[1]) welche Jesus nach dem

verstehen aus dem Gegensatz zu einem Hebräer, dessen persönlichen Unterricht Origenes genossen hat und von dem er daher auch im Imperfektum redet (ebenfalls princ. I, 3, 4) *dicebat autem et hebraeus magister* (in einem griech. Citat dafür ἔλεγε δὲ ὁ Ἑβραῖος, wohl besser ohne Artikel). So auch hom. 34 in Luc. (vol. III, 972) *ajebat quidam de presbyteris, volens parabolam interpretari* (über die Quelle der dortigen Auslegung der Parabel vom barmherzigen Samariter s. Forsch II, 129; III, 224, wo jedoch die Tempusform von *ajebat* nicht berücksichtigt ist). Noch deutlicher drückt sich Origenes in den von Rufin übersetzten Homilien zu einigen Psalmen aus, wo es gilt, sich auf von ihm selbst gehörte Vorträge zu berufen (Migne ser. gr. 13 col. 1334 cf Pitra, Analecta II, 338): *adversus Valentinianos ... proferendus est iste versiculus, sicut et nos didicimus a quodam presbytero proferre haec ad convincendos eos*; ibid. 1349 *igitur de his . . . audivi quendam de sapientibus ante nos dicentem, cum explanaret hunc locum . . .; hunc quidem ille explanans locum, quae supra memoravimus, narrabat etc.* In anderen Fällen kann man trotz Anwendung des Imperfekts zweifeln, ob es sich um so und ähnlich öfter von einem älteren Schriftsteller vorgetragene Ansichten, oder um Erinnerungen des Origenes an früher Gehörtes handelt z. B. bei Pitra Anal. II. 446 ἔλεγε δέ τις τῶν ἁγίων, III, 56 Note ἔλεγέ τις τῶν παλαιῶν. Cf Prol. in cantic. (Delarue III, 30).

[1]) Indem Iren. III, 22, 3 das Fest Jo 5, 1 für ein Passa hält, Jo 6, 4 aber übersieht oder doch übergeht, weil Jesus damals nicht nach Jerusalem gereist ist, gewinnt er 3 Passafeste, also einen Zeitraum von 2 Jahren für das Wirken von Jo 2, 13 an. Indem er aber nach Lc 3, 23 nicht bezweifelt, daß Jesus mit 30 Jahren getauft sei, andrerseits aber behauptet, daß Jesus mehr als 40 Jahre alt zuerst in Jerusalem als Lehrer aufgetreten sei (§ 4), worin er namentlich durch Jo 8, 57 sich bestärkt sah (§ 6), wird er genötigt, zwischen die Taufe Jesu und das erste Auftreten im

4. Ev besucht habe, d r i t t e n s durch die theologisch begründete Forderung, daß Jesus das reifere Mannesalter erreicht und erst in diesem, mehr als 40 Jahre alt als Lehrer aufgetreten sei. Im unmittelbaren Anschluß an diesen letzten und schwächsten Punkt seiner Beweisführung, und noch ehe er sein stärkstes Argument, nämlich Jo 8, 57 vorgebracht hat, beruft er sich mit folgenden Worten auf die mündliche Tradition neben dem geschriebenen Ev.

(1) *A quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem, quam habens dominus noster docebat, sicut evangelium* (. . . ?)

καὶ πάντες [*δὲ*] [1]) *οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες,* [2]) *παραδεδωκέναι* [*αὐτοῖς ταὐτὸ*] [3]) *τὸν Ἰωάννην. παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.*

et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Joannem discipulum domini convenerunt, id ipsum tradidisse eis Joannem. Permansit autem cum eis usque ad Trajani tempora. Quidam autem eorum non solum Joannem

---

Tempel, also wohl zwischen Jo 2, 12 und 2, 13 eine mehr als 10jährige Zwischenzeit zu legen.

[1]) Dieses in einigen Hss. fehlende, auch vom Syr., der überdies *καί* unübersetzt läßt, nicht ausgedrückte *δέ* ist um so sicherer echt, als in dem abgerissenen Citat des Eus. kein Anlaß zu seiner Einschiebung vorhanden war. Der lat. Text ist hier nicht ganz in Ordnung; denn nicht vom Ev, sondern nur von den Presbytern konnte gesagt werden, daß sie bezeugen, Johannes habe ihnen dasselbe überliefert. Ir. wird also geschrieben haben: *καθὼς μαρτυρεῖ τὸ εὐαγγέλιον· καὶ πάντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν κτλ.* Der Übersetzer glaubte das *μαρτυρεῖ* mit dem *μαρτυροῦσιν* in ein einziges *testantur* zusammenziehen zu dürfen, obwohl der von letzterem abhängige Objektssatz seiner Form nach zu dem *μαρτυρεῖ τὸ εὐ.* nicht paßt.

[2]) In welchen Hss. dafür *συμβεβηκότες* und *συμβεβιωκότες* als Text oder Randlesart sich finden soll (Stieren, Harvey), weiß ich nicht. Syr. übersetzt, als ob er *οἳ ἦσαν κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ συνανεστράφησαν Ἰωάννῃ* vor sich gehabt hätte. Cf seine Übersetzung von IV, 14, 3 (aus Iren. III, 3, 4). Durch ein anderes Verbum gibt er Eus. V, 24, 7 *συμβεβληκώς* wieder. Wie Polykrates dort und die Smyrnäer im Mart. Polyc. (8, 1), und Ir. selbst, wo er vom Verhältnis des Clemens Rom. zu den Aposteln spricht (III, 3, 3), wird Ir. auch hier *συμβεβληκότες* geschrieben haben.

[3]) Die eingeklammerten Worte hat der Übersetzer vorgefunden. Eus. aber, zumal was das zweite Wort anlangt, passender Weise weggelassen, da letzteres ohne das Vorangehende, was er nicht mit anführen wollte, unverständlich war. Es ist aber nicht mit Stieren, Harvey, Gebhardt-Harnack *ταῦτα* zu schreiben, sondern mindestens *ταὐτά*, besser jedoch entsprechend dem Unterschied von *id ipsum* hier und dem bald folgenden *haec eadem*, *ταὐτό*.

sed et alios apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur de hujusmodi relatione. Quibus magis oportet credi? Utrumne his talibus, an Ptolemaeo, qui apostolos nunquam vidit, vestigium autem apostoli ne in somniis quidem assecutus est? Irenäus unterscheidet hier zwei concentrische Kreise von Presbytern in Asien, den großen, aus einer beträchtlichen Zahl von Mitgliedern bestehenden Kreis (*πάντες οἱ πρεσβύτεροι*) derjenigen, welche mit dem Jünger Jesu Johannes persönlich sich berührt haben und bezeugen können, was sie aus seinem Munde gehört haben, und den engeren, in jenen größeren eingeschlossenen, Kreis (*quidam eorum*) derjenigen, welche außer Johannes auch noch andere Apostel gesehen haben und bezeugen können, daß sie aus deren Munde ähnliche Äußerungen über die Dauer der Lehrwirksamkeit und das Lebensalter Jesu gehört haben, wie aus dem Munde des Johannes. Daß er nicht von einigen wenigen, sondern von vielen Presbytern sagen kann, welche jenen größeren Kreis bilden, erläutert Ir. durch die Bemerkung, daß Jo bis zu der Regierungszeit Trajans gelebt und zwar im Kreise jener seiner Schüler gelebt habe.[1]) Was aber bezeugen diese Apostelschüler? Etwa, daß Jesus 50 Jahr alt geworden sei? Keineswegs. Ir. hat sich wohl gehütet, sie für seine Schätzung des Alters Jesu verantwortlich zu machen. Es steht ihm, wie gesagt, teils aus aprioristischen, teils aus exegetischen Gründen fest, daß Jesus nicht schon mit 30 Jahren gestorben sei, und daß er erst in der *aetas perfecta magistri*, nicht als *junior*, sondern als *senior* sein Lehramt in Jerusalem ausgeübt und vollendet habe. Dafür aber, wieviel Jahre dazu gehören, nämlich ein Alter von 40 bis 50 Jahren, beruft er sich lediglich auf den gemeinen Sprachgebrauch und das Zugeständnis jedes Vernünftigen (*omnis quilibet confitebitur*). Man möchte gewiß wünschen, daß Ir. deutlicher ausgedrückt hätte, inwieweit das geschriebene Ev und das mündliche Zeugnis der Apostelschüler seine Ansicht bestätigen. Aber man sieht auch an seiner Behandlung von Jo 8, 57, daß es ihm vor allem um die Verneinung der nur 30 jährigen Lebensdauer und der nur einjährigen Wirksamkeit Jesu zu tun ist (II, 22, 6). Um 20 Jahre, meint er, werden die Juden sich doch nicht in der Schätzung des Alters Jesu getäuscht oder gegen besseres Wissen so arg gelogen haben. Daher konnte er sich auf die Presbyter be-

[1]) Cf Iren. III, 3, 4 in. von Polykarp *ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε*, III, 3, 4 extr. *Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς* (sc. *τῇ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίᾳ*) *μεχρὶ τῶν Τραϊανοῦ χρόνων*, II. 32. 4 *καὶ νεκροὶ ἠγέρθησαν* (cf II, 31, 2) *καὶ παρέμειναν σὺν ἡμῖν ἱκανοῖς ἔτεσιν*. Auch Phil 1, 25.

rufen, wenn diese auch nur das bezeugten, daß Jo und andere Apostel, welche sie davon hatten erzählen hören, ihnen mitgeteilt haben. Jesus sei erheblich mehr als 30 Jahr alt geworden.[1])

Von Wichtigkeit ist ferner der in sich zusammenhängende Abschnitt IV, 27, 1—32, 1, in welchem Irenäus gegenüber einer den Charakter des AT's verdächtigenden Kritik der Frommen des AT's und überhaupt der Glieder des alten Bundes sich auf Erörterungen über diesen Punkt beruft, die er selbst einst von einem Lehrer gehört hat. Wenn er wiederholt aus der Wiedergabe der Erörterungen seines Lehrers in indirekter Redeform in die direkte

[1]) Harnack S. 335 liefert ein Muster jener böswilligen Exegese, über deren Unanwendbarkeit auf irgend einen alten Schriftsteller kürzlich Ramsay, *Was Christ born at Bethlehem*, 1898 p. 5ff. trefflich geurteilt hat. Die Presbyter sollen nach Ir. etwas anderes bezeugen, als das Ev des Jo; dieses sage, Jesus sei noch nicht 50 Jahr alt gewesen (Jo 8, 57), die Presbyter, daß er „bis zum Greisenalter gekommen sei". Aber Ir. sagt ja deutlich, auch abgesehen von meiner Textkonstruktion, daß das Ev und die Presbyter in Asien das Gleiche bezeugen, nämlich die *aetas senior*. Heißt dies aber „Greisenalter"? Es bildet ja den Gegensatz zu *juvenis* oder *junior* (II, 22, 4) und zu der Meinung, daß Jesus mit 30 Jahren gestorben sei. Als Grenze aber zwischen der *aetas juvenis* (= *juvenilis*, *junior*) und der *aetas senior* nennt Ir. unmittelbar vor dem Citat zunächst das 40. Jahr und erst an zweiter Stelle mit Rücksicht auf Jo 8, 57 das 40. und 50. Jahr, nach derselben, von Harnack „künstlich" benannten Weise, nach welcher die alten Römer alle Männer über 46 Jahre *seniores* nannten (Gell. noct. X, 28). Heißt denn aber in unserer Sprache ein Vierziger ein Greis? Harnack behauptet ferner, die asiatischen Presbyter haben den Unsinn, welchen er selbst erst durch seine ungenaue Auslegung geschaffen hat, „als eine johanneische Überlieferung bezeugt". Sie bezeugen, was die Herkunft ihrer Meinung anlangt, viel mehr. Sie behaupten ja, daß Jo selbst ihnen dies überliefert habe; und diejenigen von ihnen, welche noch andere Apostel außer Jo kennen gelernt haben, bezeugen, daß sie auch von diesen eben dasselbe erzählen gehört haben. Ir. macht aber diese Zeugen nur für seine Behauptung, daß Jesus nicht als *junior*, sondern als *senior* sein Werk und Leben beschlossen habe, verantwortlich, nicht für seine Berechnung der *aetas senior* (s. oben im Text). Es ist endlich eine unstatthafte Konsequenzmacherei, wenn man, wie v. Dobschütz, Das Kerygma Petri S. 148f. und Harnack S. 335 den Ir. für die später auftauchende Meinung verantwortlich macht, daß Jesus erst unter Claudius oder Nero gestorben sei (cf die Interpolation in Hippol. in Dan. ed. Bonwetsch p. 242, 7 und Bonwetsch in Gött. gel. Nachr. 1895 S. 521). Wir wissen nicht, wie Ir. das 15. Jahr des Tiberius (Lc 3, 1) berechnet und als wie genau er das „ungefähr 30 Jahre" Lc 3, 23 aufgefaßt haben wollte, also auch nicht, welches Geburtsjahr Jesu er angenommen hat, von wo aus die mehr als 40 Lebensjahre zu berechnen seien. Vor allem aber wissen wir nicht, ob Ir. jemals über diese Fragen der absoluten Chronologie nachgedacht und sich geäußert hat.

Redeform und eben damit unverkennbar in eigene Rede übergeht, so beweist dies nur, daß er sich die Gedanken seines Lehrers völlig zu eigen gemacht hat. Aber die immer wieder, namentlich nach längeren in eigener Rede vorgetragenen Ausführungen eintretende Berufung auf jenen Lehrer beweist, daß Irenäus sich bewußt ist, in diesem ganzen Abschnitt wesentlich nur Gedanken seines Lehrers wiederzugeben. Die Citationsformeln sind folgende: (**2**) IV, 27, 1 in. *Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant: sufficere veteribus de his, quae sine consilio spiritus egerunt, eam quae ex scripturis esset correptionem.* — (**3**) 27, 1 extr. *Sufficienter increpavit eum* (den Salomo) *scriptura, sicut dixit presbyter, ut non glorietur universa caro in conspectu domini.* (28, 1) *Et propter hoc dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum.* — (**4**) 27, 2 *Non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse neque reprehendere veteres, sed ipsi timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno eius. Et ideo Paulum dixisse* (Rm 11, 21 u. 11, 17). — (**5**) 28, 1 *Valde insensatos ostendebant presbyteri eos, qui ex his quae acciderunt his, qui olim deo non*[1]) *obtemperabant, tentant alterum patrem introducere.* — (**6**) 30, 1 (die das AT kritisirenden Häretiker) *ignorantes justificationes dei et dispositiones eius semet ipsos arguunt, sicut et presbyter dicebat.* — (**7**) 31, 1 *Talia quaedam enarrans de antiquis*[2]) *presbyter reficiebat nos et dicebat: de*

---

[1]) Das in mehreren Mss. fehlende, von Massuet und Stieren getilgte *non* ist unerläßlich. Es handelt sich ja um die Glieder des Alten Bundes (cf IV, 27 4 in. *qui olim fuerunt*; 27, 2 med. *qui praecesserunt nos in charismatibus veteres*), um diese aber nicht, sofern sie gehorsam gewesen sind, sondern sofern sie gesündigt haben. Ir. wird geschrieben haben τοῖς πάλαι ἀπειθήσασιν cf 1 Pt. 3, 20.

[2]) Dies wird nicht als Attribut zu *presbyter* zu ziehen sein im Sinne von III, 23, 3 *quemadmodum ex veteribus quidam ait*, was neben *presbyter* tautologisch wäre, sondern = περὶ τῶν ἀρχαίων. Der Übersetzer gibt ἀρχαῖος bald durch *antiquus* (IV. 33, 8), bald durch *vetus* wieder (V. 33, 4 cf auch die Verbindung beider Worte V, 30, 1). So werden die *antiqui* dieselben Personen sein, welche in den Citaten Nr. 2. 4 oben im Text und S. 58 A 2 *veteres* heißen d. h. die Leute des AT's, über welche der Presbyter sprach, wie er auch „über die beiden Testamente" (IV, 32, 1) sprach. Da der Übersetzer in der Wiedergabe der Synonyma sich nicht gleich bleibt, ist nicht zu entscheiden, ob Ir. hier und an den Stellen,

eisdem delictis, de quibus ipsae scripturae increpabant patriarchas et prophetas, nos non oportere exprobrare eis . . . sed typum quaerere. — (8) 32, 1 *Huiusmodi quoque de duobus testamentis* *s e n i o r*, *a p o s t o l o r u m   d i s c i p u l u s ,   d i s p u t a b a t*, *ab uno quidem et eodem deo utraque ostendens, nec esse alterum deum praeter unum* etc.

Wegen Mangels des griechischen Textes macht das Citat 2 Schwierigkeit. Auf den ersten Blick scheint das doppelte *ab his qui* durch *et* einander coordinirt zu sein. Es scheinen also die Männer, von welchen jener Presbyter gehört hat, was dann weiterhin Irenäus aus seinem Munde gehört hat, in zwei Klassen geteilt zu sein, in die Klasse derer, „welche (die) Apostel gesehen hatten“, und die Klasse derer, „welche gelernt hatten“. Um dieser Konstruktion einen Sinn abzugewinnen, hat man unter Berufung auf den altkirchlichen Gebrauch von *discentes* = *discipuli* behauptet, es bezeichne *hi qui didicerant* die persönlichen Jünger Jesu, welche steigernd neben die Klasse der Apostelschüler gestellt seien.[1])

---

wo *veteres* steht, *οἱ ἀρχαῖοι* gebraucht hat (cf Mt 5, 21; Lc 9, 9. 18; Didache 11 *οἱ ἀρχαῖοι προφῆται* = *veteres prophetae* bei Iren. IV, 33, 9) oder *οἱ πρεσβύτεροι* (Hb 11, 2) oder gar *οἱ παλαιοί*.

[1]) So Leimbach, Das Papiasfragment (1875) S. 12. Allerdings ist *discens* im Sinne von *discipulus* neben diesem sehr gebräuchlich gewesen: Tert. de bapt. 9. 11 (hier daneben zweimal *discipulus*); patient. 3; praescr. 3. 44; c. Marc. IV, 22 (an allen diesen Stellen von den Jüngern Jesu; aber auch car. Christi 6 *quidam de discentibus Pontici illius*; praescr. 30 *proprii discentes et successores ipsorum* sc. des Marcion und des Apelles); auch in der ältesten lat. Bibel z. B. AG 1, 15 nach Cypr. epist. 67, 4; in dem sehr fragmentarischen Evangeliencodex von Bobbio 8mal (old Lat. bibl. texts II p. CXIII cf Burkitt, The old Latin and the Itala p. 69); auch in anderen Übersetzungen z. B. Act. Petri ed. Lipsius p. 103, 5. So auch Iren. lat. III, 12, 13; 15, 3 (von Schülern der Apostel, wofür I, 10, 1; III, 3, 4 *discipuli*; in einem Bibelcitat III, 18, 4 von Jüngern Jesu). Ich freue mich hier des seltenen Falls sachlicher Übereinstimmung mit Harnack S. 339, nur daß dieser e r s t e n s die naheliegende und oben bewiesene Möglichkeit nicht erwägt, daß auch ein persönlicher Schüler von Aposteln doch einzelne Überlieferungen nur mittelbar durch seine Mitschüler erfahren haben kann. Z w e i t e n s entzieht sich Harnack dem ausdrücklichen Zeugnis des Ir., daß dieser Presbyter *apostolorum discipulus* gewesen sei, nur wieder durch die frivole Bemerkung, daß Ir. es mit solchen Worten nicht genau nehme. D r i t t e n s eignet er sich ohne genügende Begründung die Conjektur des Erasmus *ostendebat presbyter* statt des überlieferten *ostendebant presbyteri* IV, 28, 1 an und gibt diese auch von Feuardent u. a. angenommene LA als eine bisher übersehene neue Einsicht. V i e r t e n s supponirt er IV, 27, 1 den Text *καὶ παρὰ τῶν ἐπ' αὐτῶν μαθητευθέντων*. Dadurch würden als zwei Klassen unterschieden die, welche Apostel gesehen haben, und die, welche von Aposteln gelernt haben, was doch ge-

Aber erstens sucht man, abgesehen von dem substantivirten Participium *discentes* = *discipuli*, vergeblich nach einem Beleg für solchen Gebrauch von *discere*, *didicisse* = Schüler sein, gewesen sein. Zweitens konnte hier nicht, wie im Zusammenhang der evangelischen Geschichte oder in freigebildeten Sätzen, in welchen Jesus als der Herr und Meister den Schülern d. h. seinen Jüngern gegenüber gestellt ist, unausgedrückt bleiben, wessen Schüler die fraglichen Leute gewesen seien. Es sollten ja nach dieser Auffassung diejenigen, welche Schüler Jesu selbst gewesen waren und somit diesen auch gesehen hatten, von denjenigen unterschieden werden, welche nur Apostel gesehen hatten, also doch auch wohl deren Lehre gehört hatten und deren Schüler gewesen waren. Dieser Gegensatz zwischen Schülern Jesu und Schülern der Apostel ist durch nichts angedeutet, kann also auch von Ir. nicht gemeint sein. Aber auch kein anderer Gegensatz; denn „Apostel sehen" und (etwas) „lernen" bildet sowenig einen Gegensatz, daß das letztere vielmehr eine natürliche Folge des ersteren ist. Es muß also eine ungeschickte Übersetzung vorliegen. Iren. wird etwa geschrieben haben: *καθὼς ἀκήκοα παρὰ πρεσβυτέρου τινὸς ὅστις ἤκουσε παρὰ τῶν τοὺς ἀποστόλους ἑωρακότων καὶ παρ᾽ ἐκείνων μαθόντων (μεμαθηκότων), ὅτι ἀρκεῖ τοῖς ἀρχαίοις . . . ἡ ἐκ τῶν γραφῶν ἐπιτίμησις.* In diesem griechischen Text sollte natürlich *παρ᾽ ἐκείνων* auf die Apostel und *μαθόντων* auf ihre Schüler bezogen werden.[1]) Ob der Übersetzer die Konstruktion wirklich misverstanden oder nur ungeschickt das zweite *ab his* vor statt hinter das zweite *qui* gestellt hat, möchte ich nicht entscheiden. Jedenfalls sind hier die Lehrer jenes Presbyters, dessen Vorträge Ir. IV, 27—32 reproducirt, weder teilweise, noch sämtlich als Schüler Jesu, sondern als persönliche Schüler der Apostel charakterisirt, und dagegen erscheint jener Presbyter als ein Hörer von Apostelschülern. Hiemit scheint es nun in Widerspruch zu stehen, daß derselbe Presbyter in dem abschließenden Citat Nr. 8 *senior apostolorum discipulus* heißt. Aber es scheint doch nur so. Denn, daß jener Presbyter von Apostelschülern etwas bestimmtes

---

wiß unvernünftig ist. Sodann aber heißt *discere ab aliquo* nicht *μαθητευθῆναι ὑπό τινος*, sondern *μανθάνειν παρά τινος.*

[1]) Cf V, 30, 1 *ἐκείνων τῶν κατ᾽ ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων.* III, 3, 4 *Πολύκαρπος . . . ταῦτα διδάξας ἀεί, ἃ καὶ παρὰ ἀποστόλων ἔμαθεν.* Der Übersetzer geht mit Demonstrativen, besonders mit *hic* verschwenderisch um und ist in der Wortstellung ganz willkürlich. Einfaches *οἱ μαθηταὶ αὐτῶν* III, 3, 4 wird *horum discipuli.* Jenes *ἐκείνων κτλ.* V, 30, 1 (s. vorhin) wird *his, qui . . . viderunt.*

gehört hat, bedeutet ja nicht, daß er überhaupt nur ein *ἀκουστής* d. h. Schüler [1]) der Apostelschüler gewesen sei, und schließt keineswegs aus, daß er selbst ein Apostelschüler gewesen sei, sogut wie diejenigen, aus deren Munde er Einzelnes, was die Apostel gelehrt haben, gehört hat. Es handelt sich eben hier nicht um ein ständiges *ἀκούειν τινός*, sondern um ein einzelnes *ἀκηκοέναι τι παρά τινος*. Letzteres kann natürlich zwischen völlig Gleichstehenden stattfinden, es kann sogar der Ältere vom Jüngeren eine diesem zugekommene Überlieferung aus der Vergangenheit empfangen. Was sich von selbst versteht, ist auch durch nächstliegende Beispiele zu belegen. Es wird unten zur Sprache kommen, daß Papias sich selbst als Schüler von Aposteln und Jüngern Jesu, welche er „Presbyter“ nennt, bezeichnet. Trotzdem erklärt er, nicht mit dem zufrieden gewesen zu sein, was er mit eigenen Ohren aus dem Munde dieser seiner Lehrer gehört hatte, sondern jede Gelegenheit benutzt zu haben, um auch von solchen, die wie er selbst Schüler jener „Presbyter“ gewesen waren, zu erfahren, was jene „Presbyter“ gesagt haben. Der gleiche Fall liegt bei Irenäus selbst vor. Er bezeugt mit starken Worten sein eigenes, direktes Schülerverhältnis zu Polykarp und sagt doch (III, 3, 4) von einer einzelnen Erzählung Polykarps ganz objektiv: „es sind Leute vorhanden, welche von ihm gehört haben“, wie Johannes einst über Kerinth sich geäußert habe. Irenäus schließt sich in bezug auf diese einzelne Erzählung Polykarps nicht mit ein in den Kreis der Ohrenzeugen, weil er diese Erzählung eben nicht selbst aus dem Munde Polykarps gehört, sondern sie durch Vermittlung von Mitschülern und Zeitgenossen, von anderen „Hörern“ Polykarps empfangen hat. Wir sehen daraus, wie gewissenhaft Iren. in der Bezeichnung der Kanäle verfährt, durch welche ihm apostolische Tradition zugeflossen ist,

---

[1]) So gebraucht Iren. V, 33, 4 *auditor* (= Eus. h. e. III, 39, 1 *ἀκουστής*) von Papias im Verhältnis zu Johannes. Cf Eus. chron. a. Abr. 2114 nach Arm. Hieron. und Syncellus ebenso von Polykarp und Papias, a. Abr. 2140 nach Arm. Sync. von Quadratus (Hieron. dafür *discipulus*). Auch *ἀκροατής* Iren. I, 28, 1 von Tatian im Verhältnis zu Justin. Cf die umständliche Umschreibung der Apostelschülerschaft des Clemens von Rom Iren. III, 3, 3: *ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς* (*μακαρίους* om. interpr.) *ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς καὶ ἔτι ἔναυλον τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν παράδοσιν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων, οὐ μόνος· ἔτι γὰρ πολλοὶ ὑπελείποντο τότε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων δεδιδαγμένοι.* Auch schon Papias bei Eus. III, 39, 15 gebraucht das auf nichts Einzelnes beschränkte *ἀκούειν τινὸς* neben *παρακολουθεῖν τινι* als Bezeichnung des ständigen Schülerverhältnisses.

und wie genau daher seine hierauf bezüglichen Angaben zu nehmen sind. Er hat sich auch in dem Abschnitt IV, 27, 1—32, 1 nicht in einen Widerspruch zwischen den Citaten Nr. 2 und 8 verwickelt. Der Presbyter, dessen Vorträge Ir. hier reproducirt, war ein persönlicher Schüler von Aposteln; aber diejenigen apostolischen Belehrungen, welche Iren. in jenem Abschnitt nach selbstgehörten Vorträgen des Presbyters wiedergibt, diese bestimmten Belehrungen über die richtige Beurteilung der im AT berichteten Sünden und Schwächen der Genossen des alten Bundes, hatte jener Presbyter nicht direkt von Aposteln empfangen, sondern von anderen Männern, welche, ebenso wie er selbst, persönlich mit Aposteln sich berührt und Vorträge von Aposteln gehört hatten. Es ist bemerkenswert, daß der fragliche Presbyter nach der alten Übersetzung in diesem Abschnitt 5 mal *presbyter* (darunter einmal Nr. 5 mit anderen im Plural *presbyteri* zusammengefaßt), zweimal aber *senior* genannt wird (Nr. 4. 8). Liegt dem Wechsel der Übersetzung ein solcher im Original zu Grunde, was mindestens sehr wahrscheinlich ist, so kann Iren. an jenen beiden Stellen nur *ὁ πρεσβύτης* geschrieben haben.[1]) Dies ist aber selbstverständlich nicht wie in bezug auf den Anonymus in I, 15, 6 (oben S. 58) vom Standpunkt der Abfassungszeit des Werks des Ir. zu verstehen, sondern vom Standpunkt der Zeit, da Iren. ihn vortragen hörte (Nr. 8 *senior . . . disputabat*). Damals war er ein Greis. Passend war dieser Hinweis auf das hohe Alter des Presbyters zumal bei Nr. 8, wo er zugleich als Apostelschüler bezeichnet war; denn er mußte ein hohes Alter erreicht haben, wenn er einerseits den Namen eines *ἀποστόλων μαθητής*, welcher ja mehr bedeutet, als daß er einmal einen Apostel gesehen habe, mit Recht erhalten sollte, und wenn es andrerseits glaubhaft sein sollte, daß Irenäus in seiner Jugend die Vorträge dieses Presbyters anhaltend gehört habe. Letzteres aber behauptet Iren. mit der größten Deutlichkeit. Iren. spricht nicht, wie man die Citate Nr. 1—3 allenfalls verstehen könnte, von einem einmaligen Hören einer einzelnen Mitteilung des Presbyters, sondern

[1]) An den Stellen, für welche das Original erhalten ist, übersetzt der alte Lateiner durch *senior* = *πρεσβύτης* I, 15, 6 (zweimal); *quidam de senioribus* = *τὶς τῶν προβεβηκότων* V, 17, 4; *septuaginta seniores* = *ἑβδομήκοντα πρεσβύτεροι* (die 70 Dolmetscher des AT's) III, 21, 2. wonach dann auch III, 21, 4 zweimaliges *seniores* von eben diesen zu verstehen ist; einmal auch *omnes seniores* = *πάντες οἱ πρεσβύτεροι* von den Apostelschülern in Asien II, 22, 5. Sonst regelmäßig *presbyteri* = *οἱ πρεσβύτεροι* sowohl von diesen Apostelschülern (V, 5, 1; 36, 1) als auch von den Gemeindeältesten (IV, 26, 5).

von wiederholten Vorträgen desselben, welchen Iren. ehedem beigewohnt hat. Das bewiesen die beharrlichen Imperfecta (Nr. 5 *ostendebant*, Nr. 6 *dicebat*, Nr. 7 *reficiebat nos et dicebat*, Nr. 8 *disputabat*). Nur daraus erklärt sich auch, daß Ir. einmal (Nr. 5) die Presbyter in der Mehrzahl als die Lehrer und Zeugen der betreffenden apostolischen Lehrtradition namhaft macht, und daß er das andere Mal (Nr. 7) andere Leute mit sich selbst als die Hörer zusammenfaßt, welche ehedem durch solche Vorträge erquickt wurden. Ir. hat in früheren Jahren einem Kreise von Schülern angehört, welche sich um mehrere Presbyter geschart hatten. Was der eine Presbyter unter ausdrücklicher Berufung auf die Quellen seiner Kunde als apostolische Lehre von den Sünden der Frommen des AT's vortrug, haben auch andere Presbyter damals ähnlich gelehrt, und was Ir. aus dem Munde jenes namenlosen Presbyters gehört hat, haben Andere mit ihm zugleich angehört. Dieses ist offenbar der Abschnitt, welchen Eusebius bei der oben S. 53 A 3 berührten Äußerung im Auge hatte. Wir können nur mit Eus. bedauern, daß Ir. den Namen dieses Presbyters verschwiegen hat. Daß er zu den Presbytern in Asien gehört, deren Stellung zu den Aposteln er II, 22, 5 umständlich angegeben hat, liegt am Tage. Ob er dem dort beschriebenen engeren (*quidam eorum*) oder dem weiteren Kreise (*omnes seniores*) angehört (oben S. 61), können wir nicht mehr entscheiden. Wenn der Plural *apostolorum discipulus* (Citat Nr. 8) auf den engeren Kreis derer zu weisen scheint, welche außer Johannes noch andere Apostel gesehen haben, so weist doch andrerseits das Zurücktreten dieser direkten Beziehung des fraglichen Presbyters zum Apostelkreis in diesem ganzen Abschnitt und die erste Einführung dieses Presbyters (Citat Nr. 2 oben S. 64) eher darauf hin, daß seine persönliche Berührung mit dem Apostelkreis extensiv und intensiv keine allzu bedeutende gewesen ist. Es könnte jener Plural ein sogenannter Plural der Kategorie sein (cf Mt 2, 20) und *apostolorum discipulus* in diesem Fall füglich mit dem unbestimmten „Apostelschüler“ übersetzt werden.

Eine letzte Gruppe von Anführungen, sämtlich im 5. Buch enthalten, betrifft eschatologische Fragen und das Buch der Apokalypse. In bezug auf die wunderbare Entrückung (*μετάθεσις*, *ἀνάληψις*) eines Henoch und eines Elia und hinter einer Erinnerung an Adams Vertreibung aus dem Paradies heißt es V, 5, 1[1]):

[1]) Das Griech. gab Grabe nach einem doppelten Citat in den Parall. sacra und einem cod. Barocc. 26; cf Holl, Fragmente vornic. Kirchenväter aus dem S. Par. (1899) S. 72.

(9) *Διὸ καὶ*[1]) *λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί, τοὺς μετατεθέντας* (d. h. Henoch und Elia) *ἐκεῖσε μετατεθῆναι — δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις ἡτοιμάσθη ὁ παράδεισος, ἐν ᾧ καὶ Παῦλος ἀπόστολος εἰσκομισθεὶς ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ὡς πρὸς ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι — κἀκεῖ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντελείας, προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν.* — (10) Hinter einer theologischen Deutung der Zahl 666 in Ap 13, 18 heißt es V, 30, 1:[2]) *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἐν πᾶσι δὲ*[3]) *τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν* (l. *αὐτῷ*) *ἐκείνων*[4]) *τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων καὶ τοῦ λόγου διδάσκοντας ἡμᾶς, ὅτι ὁ ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος τοῦ θηρίου κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων ψῆφον διὰ τῶν ἐν αὐτῷ γραμμάτων* (*ἑξακοσίους ἕξει καὶ ἑξήκοντα καὶ ἕξ, τουτέστι δεκάδας ὁμοίας ταῖς ἑκατοντάσιν καὶ ἑκατοντάδας ὁμοίας ταῖς μονάσιν* . . .)[5]), *οὐκ οἶδα πῶς ἐσφάλησάν τινες ἐπακολουθήσαντες ἰδιωτισμῷ καὶ τὸν μέσον ἠθέτησαν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος, ν' ψήφισμα ὑφελόντες καὶ ἀντὶ τῶν ἓξ δεκάδων μίαν δεκάδα βουλόμενοι εἶναι.* — (11) In einer Schilderung des Milleniums nach Seiten der Naturverklärung heißt es V, 33, 1 *Quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat dominus et dicebat „Venient dies"* etc.[6])

---

[1]) Lat. om. *καί*. Z. 5 gibt Holl *ῥήματα ἄρρητα*.

[2]) Das Griech. bis *γραμμάτων* bei Eus. h. e. V, 8, 5, wo zum Zweck der Abkürzung und eines gewissen Abschlusses wenigstens des Vordersatzes *ἐμφαίνεται* hinzugesetzt ist.

[3]) Eus. nach Heinichen ohne Variante *δέ*, om. Eus. syr. und Ir. lat. Letzterer *in omnibus antiquis et probatissimis et veteribus scripturis* (= *ἐν πᾶσι τοῖς ἀρχαίοις καὶ δοκιμωτάτοις καὶ παλαιοῖς ἀντιγράφοις*?).

[4]) *αὐτῶν ἐκείνων* Eus. gr., *πάντων ἐκείνων* Eus. syr., nur *his* also *ἐκείνων* (s. oben S. 66 A 1) Ir. lat. Wahrscheinlich hat Ir. *αὐτῷ* (sc. *τούτῳ τῷ ἀριθμῷ*) *ἐκείνων* gelesen. Die Apostelschüler bezeugen neben den alten Hss. der Apokalypse die Echtheit der Zahl 666 im Gegensatz zu der im Nachsatz erwähnten Änderung dieser Zahl in 616. Da vorher die Apostelschüler noch nicht erwähnt waren, ist das scharf betonende *αὐτῶν ἐκείνων* unwahrscheinlich. Viel leichter als dieses *αὐτῶν* konnte Lat. ein aus dem vorigen leicht zu ergänzendes *αὐτῷ* unübersetzt lassen. Einen dritten Beweis für die Echtheit der Zahl 666 liefert die *ratio*, welche Iren. V, 28, 2—29, 2 entwickelt hat und auch hier in Kürze wiederholt. Cf meine apokal. Studien Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 561 f. 567 f. mit einer Berichtigung in Einl. II, 625.

[5]) Das Eingeklammerte nach Ir. lat. zurückübersetzt, soweit es zur Vollständigkeit des Satzes unerläßlich ist. Das Folgende nach Parall. sacra, wo das Vorangehende stark abgekürzt ist cf Holl p. 80.

[6]) Die Worte Jesu zuerst in direkter Rede, also anscheinend vollständig, sodann in indirekter Rede, also abgekürzt.

§ 4. *Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βίβλων. ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.*

Haec autem et Papias, Joannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo, per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suorum; sunt enim illi quinque libri conscripti. Et adjecit dicens:

„haec autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante: quomodo ergo tales geniturae a domino perficientur? dixisse dominum: Videbunt, qui venient in illa.“ — V, 36, 1—2 wird eine in direkter Rede beginnende, sodann in die oratio obliqua übergehende Erörterung über die verschiedenen Aufenthaltsorte der Seligen in der neuen Welt der Ewigkeit eingeleitet: (**12**) *et quemadmodum presbyteri dicunt* [1]) und abgeschlossen mit den Worten (**13**): *hanc esse adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri, apostolorum discipuli* etc.

Auch in dieser letzten Gruppe von Citaten wechseln wieder die Bezeichnungen der Gewährsmänner. Bald heißen sie und zwar an einer Stelle, wo sie erst nach längerer Unterbrechung wieder genannt werden, *οἱ πρεσβύτεροι* ohne jeden Zusatz (Nr. 12 cf Nr. 5), bald *οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταί* (Nr. 9. 13 cf Nr. 1. 2. 8), bald (die Presbyter), „welche den Johannes von Angesicht gesehen haben“ (Nr. 10. 11 cf Nr. 1). Es ist also ohne Frage derselbe Kreis von Männern gemeint wie in den Citaten Nr. 1 und 2—8. Neu ist in Nr. 11 der Name des Papias, der einzige Name eines Gewährsmannes im Umkreis dieser 13 Citate. Er gehört zu dem Kreise der Senioren des Ir., obwohl er nicht ausdrücklich als einer derselben bezeichnet ist; denn er ist wie jene alle ein Schüler des Johannes, und er muß einer der ältesten von ihnen sein, da er allein als ein Mann der alten Zeit [2]) charakterisirt wird. Das Leben des

---

[1]) In dem griech. Text aus den Hss. des Anastasius Sinaïta fehlt diese Citationsformel; dagegen hat sie Grabe aus dem Kommentar des Andreas zur Apokalypse (c. 18 ed. Sylburg p. 28), wo die Worte *ὡς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι* (ohne *καί* davor) eine Anführung einiger kurz vorher stehender Sätze aus Iren. V. 36, 1 abschließen, hieher gestellt, wohin sie nach dem Lateiner gehören.

[2]) Wie *ἀρχαῖος* Ap 12. 9; 20. 2; 2 Pt 2, 5 in die Urzeit der Welt, Mt 5, 21 cf AG 15, 21 in die Zeit Mose's als die Anfangszeit des Volkes Gottes zurückweist, so *ἀρχαῖος μαθητής* AG 21, 16 cf 15, 7 in die Anfangszeit der Kirche d. h. der Gemeinde von Jerusalem. So auch Iren. IV. 33, 8 *τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα*. Origenes bei Eus. h. e. versteht unter *οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες* die Ordner des ntl Kanons, deren Per-

Papias reicht in die Urzeit, natürlich nicht der Christenheit, sondern der Kirche Asiens hinauf. Eben dies ergibt sich daraus, daß er „ein Kamerad Polykarps“ genannt wird.[1]) Mag das Wort ἑταῖρος sonst von Freunden, Arbeitsgenossen und Schicksalsgefährten sehr verschiedenen Alters gebraucht werden, so doch nicht hier, wo Ir. sichtlich die Stellung des Papias im Verlauf der Zeiten, in der Geschichte der Kirche bezeichnen will. Er muß ein ungefährer Altersgenosse des Polykarp gewesen sein und wie dieser zu jenem engsten Kreise der Apostelschüler Asiens gehört haben, welche nicht nur den Johannes, sondern auch noch manche andere Männer des Apostelkreises persönlich gekannt haben (oben S. 61 f.).

3. Die Art, wie Ir. hier (V, 33, 4) das persönliche Verhältnis des Papias zu Polykarp benutzt, um die geschichtliche Stellung des ersteren zu kennzeichnen, hat zur Voraussetzung, daß dem Leser Polykarp und dessen Platz in der Geschichte genau bekannt ist. Dies konnte aber auch nach der ausführlichen Mitteilung über Polykarp in III, 3, 4 vorausgesetzt werden. Es muß hier zum Zweck der Vergleichung mit den Angaben über Papias und über die namenlosen Presbyter noch einmal zusammengestellt werden, was Iren. an jener Stelle, sowie in seinen Briefen an Florin und an Victor von Rom über das Verhältnis Polykarps zum Apostelkreis bezeugt. Pol. ist 1) von Aposteln zum Christenglauben bekehrt worden.[2]) Denn nicht weniger als dies besagen die Worte

---

sonen und Namen im Dunkel der Vorzeit schon damals verschwunden waren. Eusebius bezeichnet Schriftsteller wie Hegesippus, Irenäus, Clemens Al. abwechselnd als *οἱ πάλαι πρεσβύτεροι* und *οἱ ἀρχαῖοι* (opp. *οἱ καθ' ἡμᾶς*) *ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς* h. e. III, 3, 1. 2. 4 cf III, 8, 1. Auch Eus. V, 23, 2 ist *ἀρχαιότατος* nicht völlig gleichbedeutend mit *πρεσβύτατος*. Palmas war unter den Bischöfen von Pontus derjenige, dessen Lebenszeit als Christ am höchsten in die Kirchengeschichte jener Provinz hinaufreichte. Dies setzt allerdings voraus, daß er auch an Lebensjahren oder wenigstens an Lebensjahren als Christ der Älteste war.

[1]) Die Übersetzung *contubernalis* zeugt von richtigem Verständnis. Cf Hieronymus beim Übergang zu seiner Fortsetzung der Chronik des Eus. (ed. Schoene II, 191): *Eusebius Pamfili martyris contubernalis.*

[2]) Iren. III, 3, 4, griech. bei Eus. IV, 14, 3. Über *μαθητευθείς* cf Forsch IV, 259 A 3; 260 A 1. Der lat. Iren. gibt den Gedanken durch *edoctus* noch mangelhafter wieder als Rufin durch *eruditus*. Besser der syrische Übersetzer, welcher das Verbum in stärkster Form ausdrückt und vor *ὑπὸ ἀποστόλων* stellt. Was Harnack S. 343, wieder ohne jeden Nachweis aus dem kirchlichen Sprachgebrauch, gegen mich bemerkt, besteht aus Behauptungen, die doch wohl keiner Widerlegung bedürfen, wie die, daß ein Mensch seine Bekehrung nicht mehreren Personen verdanken könne, und aus

ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς. Hienach sind denn auch andere Ausdrücke zu verstehen, welche, aus dem Zusammenhang gerissen, nicht ebenso bestimmt den gleichen Tatbestand ergeben würden, wie wenn es ebendort von dem gesamten Inhalt der Predigt Pol.'s heißt, daß er ihn von den Aposteln erlernt (*παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν*) oder empfangen habe (*ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παρειληφέναι.* Cf epist. ad Florin. *ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφώς*). 2) Wenn Pol. sowohl im Hauptwerk des Ir. als im Brief an Florin als ein Typus für die ganze Klasse der Apostelschüler verwendet wird,[1]) so darf dies schon wegen des unter Nr. 1 Gesagten nicht auf gleiche Linie gestellt werden mit Ausdrücken wie *hi qui apostolos viderant* (Iren. IV, 27, 1) oder *οἱ κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες* (V, 30, 1; 33, 1) oder *οἱ . . Ἰωάννῃ συμβεβληκότες* (cf II, 22, 5), welche sämtlich von einer nur gelegentlichen und flüchtigen Berührung mit einem Apostel oder mehreren Aposteln verstanden werden könnten. Ir. gebraucht aber auch die stärksten Ausdrücke, um ein andauerndes Schülerverhältnis und eine lange fortgesetzte Lebensgemeinschaft Pol.'s mit mehreren Aposteln und mit einer noch größeren Anzahl von Männern, die Jesum gesehen hatten, zu bezeugen.[2]) Danach hat Pol. mit vielen, die Jesum noch gesehen hatten, zeitweilig wirklich zusammengelebt. Ir. erinnert sich, wie Pol. in seinen Ansprachen an die Gemeinde von seinem Verkehr mit diesen Männern, insbesondere mit Johannes, zu erzählen pflegte; und er weiß, daß Pol. bei seinem Besuch in Rom zur Zeit Anicets, über welchen Ir. auch sonst unerfindbare Einzelheiten zu berichten weiß, sich dem rö-

falschen Annahmen wie die, daß Polykarp einer christlichen Familie entsprossen sei, s. unten § 3.

[1]) Iren. III, 3, 4 hinter der Erzählung von der Begegnung des Johannes mit Kerinth und des Pol. mit Marcion: *τοσαύτην οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτῶν ἔσχον εὐλάβειαν.* — Ep. ad Flor. (Eus. V, 20, 4) *ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι.*

[2]) Iren. III, 3, 4 in. *συναναστραφεὶς πολλοῖς τὸν Χριστὸν* (Lat. *dominum nostrum*, Ruf. *dominum*, Syr. eins von beiden) *ἑωρακόσιν.* Epist. ad Flor. (Eus. V, 20, 6) *καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ' ἐκείνων ἀκηκόει.* — Epist. ad Victorem (Eus. V, 24, 16) *οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν* (sc. *τὴν νηστείαν*), *ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα.* Das geht hinaus über das, was Iren. III, 3, 3 über das Verhältnis des Clemens zu den Aposteln Roms und über Papias sagt (oben S. 67 A 1).

mischen Bischof gegenüber für die den Asiaten eigentümliche, den Römern fremde Sitte des Fastens vor der Osterfeier darauf berufen habe, daß er es so stets mit Johannes und den übrigen Aposteln, mit denen er zusammengelebt, gehalten habe. 3) Ir. will auch wissen, daß Pol. von Aposteln in sein Amt als Bischof der Gemeinde zu Smyrna eingesetzt worden sei.[1]) Also auch hiebei wieder erscheint eine Mehrheit von Aposteln beteiligt, ebenso wie bei den Angaben über die Bekehrung und über den andauernden Lebensverkehr Pol.'s mit seinen Lehrern. Weder diesen Plural, noch den Titel Apostel hat man ein Recht, leichthin in den Wind zu schlagen. Daß Ir. nicht jeden Christen, der sich rühmen konnte, Jesum einmal flüchtig gesehen zu haben, einen Apostel nennen und der Klasse der Apostel einreihen konnte, versteht sich von selbst (oben S. 6 f.). Schon das „den Herrn gesehen haben" hatte seit 1 Kr 9, 1 einen volleren Sinn; es bedeutete das persönliche Jüngerverhältnis zu Jesus, welches die Voraussetzung des Apostolats bildet. Daran, daß ersteres dem Paulus fehlte, fanden seine Kritiker einen Rechtsgrund zur Bestreitung seines Apostolats; und den Ersatz für jenes, welchen Paulus in dem Wunder seiner Bekehrung fand, ließen die Gegner nicht dafür gelten. Diese Betrachtungs-

---

[1]) Iren. III, 3, 4 *ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος.* Eus. h. e. III, 36, 1 wiederholt dies in freier Wiedergabe. Tert. praescr. 32 schreibt die Ordination Pol.'s nur dem einen Johannes zu, wie diejenige des Clemens von Rom dem Petrus. Irenäus läßt dem Linus die Leitung der von den Aposteln Petrus und Paulus gegründeten römischen Gemeinde von den Aposteln d. h. diesen beiden Aposteln übertragen werden III, 3, 3. Von Jakobus als erstem Bischof Jerusalems spricht ähnlich Clemens Al. (bei Eus. II, 1, 3 cf Forsch III, 73), vielleicht nach einem noch älteren Gewährsmann (cf Schlatter, Der Chronograph aus dem 10. Jahre Antonins S. 31 f.). In diesen Fällen trifft die Voraussetzung, daß mehrere Apostel an dem betreffenden Ort um die betreffende Zeit anwesend waren, wirklich zu: in Jerusalem und in Rom, warum nicht auch in Smyrna? Man kann die Angabe des Ir. über die Ordination Pol.'s auch nicht deshalb verdächtigen, weil Ir. der Vorstellung ergeben ist, daß die Apostel den ersten Bischöfen der einzelnen Gemeinden diese übergeben oder ihr Amt an denselben verliehen haben (III, 1, 1 *qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis;* IV, 33, 8 *eam quae in unoquoque loco est ecclesiam* cf II, 31, 2 *τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης*, V, 20, 1 *episcopi quibus apostoli tradiderunt ecclesias* [nicht *ecclesiam*]. Ebenso III, 4, 1 extr. Zur Sache cf auch IV, 26, 2). Denn diese Anschauung wäre auch dann geschichtlich berechtigt, wenn in allen den Fällen, nach deren Typus Ir. sich diese Anschauung gebildet haben mag (Rom, Smyrna, etwa noch Jerusalem), nur je ein Apostel den ersten Bischof eingesetzt hätte.

weise des Paulus ist auch nicht in den gemeinen Sprachgebrauch der Kirche übergegangen. „Den Herrn gesehen haben“ hieß überhaupt ein „Autopt“ der Anfangsgeschichte des Christentums (Lc 1, 2) oder, wie Irenäus im Brief an Florin sich ausdrückt, ein „Autopt des Lebens des Logos“ gewesen sein. Wie schon Jo 1, 14 und 1 Jo 4, 14 im Vergleich mit 1 Jo 1, 1—3, ist das Gesehenhaben ein abgekürzter Ausdruck für eine andauernde und umfassende, durch alle Sinne vermittelte Lebensgemeinschaft der Jünger Jesu mit ihrem Meister. So gebraucht Iren. III, 3, 4 und im Brief an Florin diesen Ausdruck ohne jeden Unterschied von dem an letzterer Stelle daneben gebrauchten volleren Ausdruck „Augenzeugen des Lebens des Logos“. Es sind nach derselben Stelle Leute, welche aus eigener Erinnerung von dem Herrn erzählen konnten. Wo es sich, wie für Ir. durchweg, um die zuverlässige, bis zum Ursprung des Christentums hinaufreichende Überlieferung im Gegensatz zu der phantastischen Spekulation und der geschichtswidrigen Geheimtradition der Gnostiker handelt, ist das Jüngerverhältnis zu Jesus und die dadurch verbürgte Augen- und Ohrenzeugenschaft wichtiger als das Apostelamt. Darum nennt auch Ir. den Jo, welcher der Hauptlehrer des Pol., des Papias und der übrigen Presbyter in Asien gewesen ist, wo er ihm überhaupt einen Titel beilegt, regelmäßig *ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου* und sagt fast immer nur indirekt, wenn auch unzweideutig, daß er ihn als den Apostel dieses Namens kennt.[1]) Außer dem Apostel Joh. ist aber

[1]) Nur *Joannes* ohne jedes Epitheton I, 9, 2 (bis); III, 3, 4 extr.; 8, 3; 11, 2 in. (*ipse Joannes*, aber am Ende des § 2 *dicipulus domini* ohne Name): III, 12, 3; 16, 2; IV. 2. 3; 14. 2; 18, 6; 21, 3; V. 28, 2; 30, 1 in.; 33. 4; 35. 2; 36, 3; Epist. ad Flor. (Eus. V, 20, 6); mit dem Epitheton *ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου* II. 22. 3, 5; III. 1. 1; 3, 4; 11, 1; 16, 5. 8; 22. 2; IV, 20, 11; V, 26, 1; 33, 3; Epist. ad Vict. (Eus. V, 24, 16). Daß er diesen Johannes für einen der 12 Apostel hält, spricht Iren. in mannigfaltiger Weise aus, erstens, indem er den Vf des 4. Ev wenigstens einmal (I, 2. 9) *ὁ ἀπόστολος* nennt, nachdem er ihn zweimal durch den bloßen Namen Jo bezeichnet und einmal Christus seinen Lehrer genannt hat. Zweitens dadurch, daß er ihn vor und nach Erwähnungen ohne den Aposteltitel förmlich als einen Vertreter des Apostelkreises charakterisirt (z. B. II, 22, 5 *non solum Joannem sed et alios apostolos* s. auch die Fortsetzung oben S. 62 Z. 3f.; ebenso im Brief an Victor bei Eus. V, 24, 16; ferner Iren. III, 3, 4 das 4malige *apostoli* vor der Erzählung von Johannes und Kerinth. von Pol. und Marcion, und das darauf folgende *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτῶν*. Hauptvertreter des zunächst durch *τοῖς ἀποστόλοις* bezeichneten Kreises ist Jo. auch Epist. ad Flor. Eus. V, 20, 5—6. Cf noch Iren. III, 12, 5 von Petrus und Johannes nach AG 4, 23ff. *quum reversi essent ad reliquos coapostolos et discipulos* und weiter *αὗται φωναὶ τῶν ἀποστόλων, αὗται φωναὶ τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου*).

nach Ir. sowohl an der Bekehrung als an der Einsetzung Pol.'s als Bischof von Smyrna mindestens noch ein anderer Apostel beteiligt

---

Drittens dadurch, daß Ir. den einzigen Christen Jo, von welchem er überall redet, und welchen er so häufig ohne jede nähere Bezeichnung als den einen berühmten Jo anführt (s. Anfang dieser A), den langlebigen Lehrer der Apostelschüler Asiens, den Johannes von Ephesus (II. 22, 5; III, 1, 1; III, 3, 4; V, 33, 4), nicht nur als den Vf des „Ev nach Johannes" (I, 9, 2; II, 22, 3; III, 1, 1; 8, 6; 11, 1—9; 16, 2), der Briefe (III, 16, 5. 8) und der Apokalypse (I, 26, 3; IV, 14, 2; 18, 6; 20, 11; V, 26, 1; 28. 2; 35, 2; 36, 3) anerkennt, sondern auch als selbstverständlich voraussetzt, daß er der Jünger sei, welcher bei dem letzten Mahl, das Jesus mit seinen 12 Aposteln hielt, an der Brust des Herrn gelegen habe (III, 1, 1 cf Jo 13, 25), und daß er identisch sei mit dem Jo, von welchem die AG als einem hervorragenden Apostel erzählt (III, 12, 3. 5—15). Daß er ihn nur einmal direkt den oder einen Apostel nennt, beweist nur, daß eine derartige Näherbestimmung zum Zweck der Unterscheidung dieses Jo von einem anderen Christen dieses Namens für Ir. und seinen Leserkreis keinerlei Bedürfnis war. Von Johannes Marcus berichtet er nur III, 14, 1 nach der AG, daß er diese beiden Namen führte, nennt ihn aber sonst stets einfach Marcus (III, 1, 1; 10, 6; 11, 7. 8). Auch eine Unterscheidung vom Täufer Johannes durch ὁ ἀπόστολος oder ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου war kein Bedürfnis, da der jedesmalige Zusammenhang deutlich genug ergab, ob der Täufer oder der Apostel gemeint sei. Daher wird auch der Täufer regelmäßig ohne seinen Titel mit dem bloßen Namen genannt (III, 9, 1; 10, 1. 6; 11, 4; 14, 3; nur V, 17, 4 und in dem Frg. 27 Stieren p. 841 ὁ βαπτιστής). Aber auch die übrigen Apostel erhalten nur selten den Aposteltitel z. B. Petrus dreimal III, 1, 1 und 16mal III, 12, 1—5 mit bloßem Namen; nur durch den Zusammenhang mit III, 11, 9 extr. ist einmaliges *Petrus apostolus* III, 12, 1 in. veranlaßt, ähnlich das *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo* III, 3, 2. Nur Paulus wird öfter *P. apostolus* (III, 15, 1; IV, 26, 4; V, 24, 4), wohl noch häufiger *apostolus Paulus* (I, 26, 2; III, 6, 5; 22, 1; V, 25, 3), am allerhäufigsten aber *apostolus* ohne Namen d. h. ὁ ἀπόστολος genannt, so besonders mit Rücksicht auf seine Briefe (III, 12, 2 *exponentes apostolum*; IV, 41, 4 *apostolum explanare* dafür ebendort *expositionem epistolarum beati apostoli*) und daher fast in jedem Paragraphen des diesen gewidmeten Abschnitts von V, 6 an ein- oder mehrmals. Als Vf seiner im Gottesdienst so oft zu Gehör gebrachten Briefe ist Paulus der Apostel schlechthin cf GK I, 263. Dahingegen redet in den Evv mit Einschluß des vierten, durchweg der Herr, in anderer Weise redet derselbe auch in der Ap. Soll der Mensch, durch dessen schriftstellerische Tätigkeit dieses Reden des Herrn zur Gemeinde sich vollzieht, mit Rücksicht hierauf charakterisirt werden, so ist der Aposteltitel dazu ganz ungeeignet, weil man erstens ein zuverlässig berichtender Augen- und Ohrenzeuge von Jesu Worten und Taten sein kann, ohne ein Apostel zu sein; weil man zweitens, wie Paulus, ein Apostel sein und heißen kann, ohne ein Augen- und Ohrenzeuge der ev. Geschichte oder visionärer Offenbarungen Christi an seine Gemeinde zu sein; und weil drittens, auch abgesehen von Paulus,

gewesen. In bezug auf den andauernden Verkehr Pol.'s mit Aposteln genügt auch dies nicht; denn in den hierauf bezüglichen Angaben (Epist. ad Vict., oben 73 A 2) stehen neben Johannes noch „die übrigen Apostel“ gerade so, wie in den entsprechenden Angaben über jenen engsten Kreis der Apostelschüler in Asien (Iren. II, 22, 5 oben S. 62). Es ist eine Mehrheit von Aposteln, welche gleichzeitig mit Jo in Asien einen längeren Aufenthalt genommen haben. Daß aber der Name Apostel in den Aussagen über die Bekehrung und die Ordination Pol.'s (III, 3, 4) nicht beliebigen Leuten, die den Herrn irgend einmal flüchtig gesehen hatten, erteilt worden ist, beweist die Wiederkehr des *ὑπὸ ἀποστόλων* und das nochmalige *παρὰ ἀποστόλων*, nachdem inzwischen gesagt war, daß Pol. „mit Vielen, die den Herrn gesehen hatten, verkehrt“ habe. Im Anfang dieser Erörterung des Ir. steht deutlich neben der durch das artikellose *ἀπόστολοι* bezeichneten kleineren, vielleicht nur aus zwei Personen bestehenden Gruppe eine größere, aus vielen Personen bestehende Gruppe von persönlichen Schülern Jesu, oder vielmehr, da die Apostel selbstverständlich auch Jünger Jesu gewesen sind, es wird ein engerer Kreis, der aus Aposteln bestand, von einem weiteren Kreis unterschieden, welcher außer diesen auch solche Jünger Jesu umfaßte, welche nicht Apostel waren. Ob man dies dem Ir. glauben will, ist eine Frage, deren verschiedene Beantwortung die Auslegung seiner sichtlich mit Bedacht gewählten und sehr deutlichen Worte nicht beeinflussen darf. 4) Alles Wesentliche, was Ir. von jenen Presbytern in Asien sagt,

---

zum Beruf der Apostel an sich die Abfassung von Evangelien und Apokalypsen keineswegs gehört. Für Jo als Vf der ihm zugeschriebenen Schriften, besonders aber des 4. Ev., sowie für Jo als den bis zur Schwelle des 2. Jahrhunderts mündlich von den Worten und Taten Jesu erzählenden Autopten war nicht „Apostel“, sondern „Jünger des Herrn“ der bezeichnende Titel. Diese Betrachtung ist auch nicht dem Ir. eigentümlich. Der Valentinianer Ptolemäus (Epist. ad Flor. bei Epiph. haer. 33, 6) schreibt *ταῦτα δὲ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*, die älteren Apostel) *καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἔδειξεν*, obwohl er sehr wohl weiß und gelegentlich sagt, daß der Vf des 4. Ev ein Apostel sei (l. l. § 3 cf GK II, 959). Auch in dem Fragment bei Iren. I, 8, 5 (cf GK II, 956f.) nennt Ptolemäus den Evangelisten *Ἰω. ὁ τοῦ κυρίου μαθητής* und sodann zweimal *ὁ Ἰω.* ohne Titel. Ebenso findet sich bei Herakleon neben dem Gebrauch von *ὁ ἀπόστολος* = Paulus die Bezeichnung des Evangelisten Johannes als Jünger Jesu, der dann doch zu den Aposteln gerechnet wird (The fragm. of Heracleon ed. Brookes p. 55, 3. 21; Paulus 81, 9). Über den gleichen Gebrauch im Can. Murat. l. 9. 26–33 cf l. 7. 22. 48 cf GK I, 155; II, 33f.

sagt er auch von Pol. Er rechnet diesen auch ausdrücklich zu dem wiederholt charakterisirten Kreis jener dahingeschiedenen Presbyter, welche als Schüler mit den Aposteln verkehrt haben (Epist. ad Flor. oben S. 73 A 1. 2), und er nennt ihn eben deshalb auch *ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος* [1]). Demnach gehört Pol. zu jenen oft erwähnten Presbytern und Apostelschülern und zwar zu dem engeren Kreise, welchen diejenigen unter ihnen bilden, die nicht nur den Jo., sondern auch noch andere Apostel gesehen und gehört hatten (oben S. 62). Wo Iren. von „allen Presbytern in Asien" etc. redet (II, 22, 5), ist Pol. sicher mit eingeschlossen, wahrscheinlich aber auch da, wo *οἱ πρεσβύτεροι* mit oder ohne genauere Kennzeichnung, aber ohne ein solches umfassendes *πάντες* steht, wie V, 5, 1; 30, 1; 33, 3; 36, 1. Dagegen kann Pol. nicht jener Presbyter sein, auf welchen die Gruppe von Lehraussagen in IV, 27—32 oben S. 63 ff. zurückgeführt ist; denn abgesehen davon, daß dieser Anonymus nicht zu jenem engsten Kreise von Apostelschülern zu gehören scheint, welche außer Jo. noch andere Apostel gesehen hatten (oben S. 69), wäre unbegreiflich, daß Iren. seinen in III, 3, 4 so hochgefeierten Lehrer in IV, 27, 1 mit *a quodam presbytero* eingeführt und in dem dortigen Abschnitt 6 mal mit dem Schleier der Anonymität verhüllt hätte. Wir können und müssen also in dem Kreis der „Presbyter in Asien", bei Iren. drei einzelne Persönlichkeiten unterscheiden: 1) einen Anonymus, auf welchen bereits Eusebius aufmerksam wurde, ohne ihn ermitteln zu können (oben S. 69. 53 A 3), 2) Polykarp, 3) Papias; denn dieser ist durch die Bezeichnung als eines Schülers des Jo. und als eines Genossen des Polykarp untrennbar mit den übrigen verbunden.

4. Es fragt sich ferner, in welchem Sinne Ir. diese Apostel-

---

[1]) So Epist. ad Flor. bei Eus. V, 20, 7. Cf Mart. Polyc. 16, 2 *Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας* (ob vor oder hinter *γενόμενος* zu interpungiren sei, möchte ich nicht entscheiden). Tert. c. Marc. IV, 2; (Lucas und Marcus); praescr. 32 (im Blick auf Clemens und Polykarp) *apostolici = apostolorum discipuli;* adv. Hermog. 2 *apostolicus Hermogenes* mit bezug auf 2 Tm 1, 15; de carne Christi 2: *apostolus — apostolicus — tantum Christianus.* Bei Clem. strom. II, 118 heißt Nikolaus (AG 6. 5) *ἀνὴρ ἀποστολικός.* Eus. h. e. II, 17, 2; 18, 7 von angeblichen Christen zur Zeit Philos; III, 36, 10 und IV, 15, 46 von Polykarp und V, 8, 8 *ἀποστολικός τις πρεσβύτερος* von jenem *presbyter quidam* und *apostolorum discipulus* bei Iren. IV, 27, 1—32, 1 oben S. 63—69. Erst bei Späteren findet sich die ungeschichtliche Ausdehnung des Begriffs teils auf Solche, die aus der Ferne gesehen der Apostelzeit noch ziemlich nahe standen, teils auf apostelgleiche Männer cf Pearson, Vind. Ignat. (1672) II, 19.

schüler in Asien *οἱ πρεσβύτεροι* nennt. Man kann diese Frage aber nicht richtig beantworten, wenn man sich gegen die handgreifliche Tatsache verschließt, daß Ir. hierin einen in der alten Kirche sehr verbreiteten Sprachgebrauch befolgt. Ganz gleichartig liegt der Fall bei Clemens Al. [1]) Auch dieser weiß sich durch eine Mehrzahl von Lehrern, deren Unterweisung er genossen hat, als zuverlässigen Trägern der apostolischen Tradition mit den Aposteln verbunden. Nur konnte Clemens seiner geschichtlichen Stellung gemäß natürlich nicht wie Ir. behaupten, daß seine Lehrer persönliche Schüler von Aposteln gewesen seien, sondern nur bezeugen, daß die aus mehreren Zwischengliedern bestehende Kette, welche von den Aposteln bis zu ihm reicht, eine festgeschlossene sei. Unverfälscht ist die vom Vater auf den Sohn sich forterbende apostolische Tradition bis zu ihm gelangt. [2]) Er nennt aber diese seine Lehrer insgesamt nicht selten *οἱ πρεσβύτεροι.* [3]) Gelegentlich hebt er einzelne aus der Klasse heraus, [4]) häufiger aber einen bestimmten, welcher ihm „der Presbyter“ oder „der selige Presbyter“ schlechthin ist. [5]) Das ist Pantänus, sein vor allen anderen von ihm ver-

[1]) Cf Forsch III, 156—165. In der Aufzählung seiner Lehrer strom. I, 11—14 gebraucht Clemens das Wort *πρεσβύτεροι* nicht, sondern *ἄνδρες μακάριοι καὶ τῷ ὄντι ἀξιόλογοι* (§ 11), *οἱ μακάριοι* (§ 14), von dem Bedeutendsten unter ihnen (Pantänus, der „sicilischen Biene“ § 11) *τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι* (§ 14 l. *ἐπακοῦσαι*).

[2]) Der in den Ausgaben des Clemens wunderlich interpungirte und sogar auf zwei Paragraphen verteilte Satz lautet (str. I, 11. 12): *ἀλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν, εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου, Ἰωάννου τε καὶ Παύλου, τῶν ἁγίων ἀποστόλων, παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος — ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι —, ἧκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς, τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικὰ καταθησόμενοι σπέρματα.* Bei Eus. h. e. V, 11, 5 *ἐκδεξάμενος*.

[3]) Eclog. proph. § 27 *οἱ πρεσβύτεροι* ohne Zusatz; hypotyp. fragm. 15 (Forsch III, 72 *οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι*); fragm. de pascha (l. l. p. 32 *οἱ ἀρχαῖοι πρεσβύτεροι*); hypotyp. fragm. 20 (l. l. p. 76 *ἐκ παραδόσεως τῶν πρὸ αὐτοῦ*). Ob auch ecl. 11 *οἱ πρεσβύτεροι*, wie ich l. l. 158 urteilte, diese Lehrer des Clemens oder überhaupt die Christen der früheren Zeit im Gegensatz zu dem verweichlichten Geschlecht der Gegenwart bezeichnet, ist nicht leicht zu entscheiden.

[4]) Ecl. 50 *ἔλεγε πρεσβύτης* (ohne Artikel, aber auch ohne *τις*; über *πρεσβύτης* bei Iren. s. oben S. 58. 68); str. II, 67 *ἀκήκοα δ' ἔγωγε σοφοῦ τὰ τοιαῦτα ἀνδρὸς „βουλὴν μὲν ἀσεβῶν“* (Psalm 1, 1) *τὰ ἔθνη λέγοντος κτλ.* § 68 *ἕτερος δὲ ἔλεγε κτλ.*

[5]) Hypot. frg. 14 (l. l. 71 *ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος*); hypot. lat. ad 1 Jo 1, 1 (l. l. 87, 1 *presbyter exponebat*); ad 1 Pt 1, 3 (p. 79, 10 *dicebat autem iterum* cf p. 93 A 3; 159); ecl. proph. 56 *ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν.* Von den Hypotyposen sagt Eus. h. e. VI, 13, 2 *ἐν οἷς ὀνομαστὶ*

ehrter letzter Lehrer und sein Vorgänger in der Leitung der katechetischen Anstalt zu Alexandrien. Auch Origenes nennt ältere Lehrer, darunter auch solche, die er selbst gehört hat, nicht selten *πρεσβύτεροι* (oben S. 60 A), und Hippolytus nennt seinen Lehrer zweimal (refut. haer. VI, 42. 55) *ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος*. Als Hippolyt so schrieb, war Ir. längst als Bischof von Lyon gestorben. Er war auch schon Bischof, als er das Werk schrieb, worauf Hippolyt dort Bezug nimmt (oben S. 28). Unter den „Presbytern" des Ir. waren wenigstens zwei, Polykarp und Papias, Bischöfe, und Ir. selbst sagt, daß Polykarp von vornherein durch Apostel als Bischof in Smyrna bestellt worden sei (oben S. 74 A 1). Auch unter den Presbytern des Clemens wird aller Wahrscheinlichkeit der Eine oder der Andere ein Bischof gewesen sein. Indem er in der Erörterung des Verhältnisses seiner Stromateis zu dem mündlichen Unterricht seiner Lehrer Eph 4, 11 citirt (str. I, 13), deutet er an, daß sie sehr verschiedene kirchliche Stellungen inne gehabt haben. Jedenfalls also ist *πρεσβύτερός τις* oder *ὁ πρεσβύτερος* oder *οἱ πρεσβύτεροι* in allen diesen Fällen nicht eine Benennung der amtlichen Stellung der betreffenden Männer in der organisirten Gemeinde, der kirchlichen Körperschaft, sondern eine ehrerbietige Bezeichnung ihrer persönlichen Auktoritätsstellung in der christlichen Gesellschaft, welche auf ihrer zeitlichen Stellung in der Abfolge der einander ablösenden Generationen der Christenheit beruht. Sie sind dadurch nicht bezeichnet als *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας*, [1]) als Mitglieder des *πρεσβυτέριον* einer Ortsgemeinde,

---

ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεύει ἐκδοχάς τε αὐτοῦ γραφῶν και παραδόσεις ἐκτιθέμενος. Cf Forsch III, 64 A 1 und die ähnliche Äußerung über den namenlosen Presbyter bei Irenäus Eus. V, 8, 8 oben S. 53 A 3. Das in der wesentlich gleichen Aussage über Clemens und Pantänus h. e. V, 11, 2 wiederkehrende *ὀνομαστί* findet dort seine Erklärung in dem Gegensatz zu der Stelle str. I, 11, wo Clemens ohne den Namen zu nennen, wie Eusebius richtig erkannte, auf Pantänus hingewiesen hatte. Cf. Forsch III, 66 frg. 4; p. 77 frag. 28; p. 158 f.

[1]) So AG 20, 17; Jk 5, 14; Epist. Lugd. von 177 bei Eus. V, 4, 2; Clem. str. VI, 106 (übertragen ins Geistige und Moralische; cf aber ebendort § 107 *αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων*). Es sind *οἱ προεστῶτες πρ.* 1 Tm 5, 17, *οἱ καθεσταμένοι πρ.* Clem. I Cor. 54, 2 (cf AG 14, 23; 20, 28; Tt 1, 5; Clem. I Cor. 44, 3—6), welche je an ihrem Ort ein *πρεσβυτέριον* bilden (1 Tm 4, 14, bei Ignatius 14 mal). Ebenso bei den Juden *πρεσβυτέριον* (Lc 22, 66; AG 22, 5) = *γερουσία* (AG 5, 21) = *συνέδριον* (AG 4, 15; 5, 21. 27 etc.) = *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι* (AG 4, 8). Dem Ausdruck *οἱ πρ. τῆς ἐκκλησίας* entspricht im AT *οἱ πρ. τοῦ λαοῦ* Ex 17, 5; 19, 7; Num 11. 16—30; Jes 3, 14, cf 1 Makk 7, 33; 12, 35; Mt 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1; seltener *οἱ πρ. τῆς συναγωγῆς*

sondern als die ehrwürdigen und verehrten **geistlichen Väter und Lehrer des nachwachsenden Geschlechts.** Diese Anwendung von *πρεσβύτερος* und besonders von *οἱ πρεσβύτεροι* hat sich nicht entwickelt von jenem sozusagen politischen und juristischen Gebrauch des Worts aus, wonach es die Mitglieder des eine Ortsgemeinde (oder bei den Juden auch die ganze Volksgemeinde) regierenden Senats, die Senatoren bezeichnet, sondern von der ursprünglichen Bedeutung aus, wonach es eine relative Altersangabe ist und einen Altersunterschied ausdrückt, sei es zwischen verschiedenen, unter Umständen durch Jahrhunderte getrennten Generationen,[1]) sei es zwischen Alten und Jungen, die als Vertreter einer älteren und einer darauf folgenden jüngeren Generation zeitweilig noch neben einander leben.[2]) In deutscher Sprache

---

Lev 4, 15; Jud 21, 16. Das entsprechende זִקְנֵי הָעָם oder זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל wird von LXX aber auch nicht selten durch *ἡ γερουσία* wiedergegeben Ex 3, 16. 18; 24, 9 (da v. l. *πρεσβύτεροι*).

[1]) So Hb 11, 2 die Frommen von Abel bis zu den Makkabäern. Clem. str. III, 72 *τῶν πρεσβυτέρων τινὰ* (*κατὰ τὴν γραφήν*), als Beispiel dient der Vater des Moses. Ebenso Iren. *veteres* und *antiqui* s. oben S. 64 A 2. Dieselben können auch *οἱ πατέρες* (*ἡμῶν*) heißen (Hb 1, 1; Mt 23, 30; Lc 1, 72f.; Jo 6, 31; 7, 22; AG 13, 32; 26, 6; Rm 9, 5; 11, 28; 15, 8). Auch wo nicht direkte Abstammung (Mr 11, 10) oder überhaupt leibliche Verwandtschaft (1 Kr 10, 1) vorliegt, wird dieselbe doch vorgestellt. Engeren Begriffs, aber innerhalb seiner Schranken synonym ist auch *οἱ ἀρχαῖοι* Mt 5, 21. 27 (?). 33 (hebr. הקדמנים). Es weist stets in die Urzeit einer Gemeinde (AG 15, 7; 21, 16), eines Volks (Ps 44, 2; 77, 6; 89, 50; 1 Sam 24, 14; Lc 9, 8. 19) oder der Welt (2 Pt 2. 5; Ap 12, 9; Sirach 16, 7) cf oben S. 71 A 2.

[2]) Von den vielen Stellen, wo in LXX *οἱ πρεσβύτεροι* (= זקנים, zuweilen mit der v. l. *πρεσβῦται* Gen 43, 27; Ps 148, 12) in diesem Sinn den Gegensatz zu *οἱ νεώτεροι*, auch *παῖδες, νεανίσκοι* (נערים, ילדים) bildet, hebe ich hervor 1 Reg. 12, 6—10 (die Alten, welche dem Vater Rehabeams als Ratgeber gedient hatten, und die Jungen, welche mit Rehabeam aufgewachsen waren) und Esra 3, 12 (die Alten, die bei dem Bau des nachexilischen Tempels in Wehmut des vorexilischen gedachten, den sie noch gesehen hatten). Ferner das Wort Eleazars an Hyrkan I (a. 135—105) in bezug auf ein Ereignis aus der Zeit um 168—165: *ἀκούομεν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων*, von den älteren Leuten, welche jene Zeit als Erwachsene miterlebt haben, zu welchen der Redende als ein *νεώτερος* sich nicht rechnet (Jos. ant. XII, 10, 5.) Eine gewisse Mittelstellung zwischen diesem Gebrauch und dem in voriger Anmerkung belegten Gebrauch bildet der in Mt 15, 2; Mr 7, 3. 5 vorliegende, sofern dort nicht zwischen bereits verstorbenen und noch lebenden *πρεσβύτεροι* zu unterscheiden ist. Es sind die maßgebenden rabbinischen Auktoritäten. Es hat das Wort hier bereits den Wert eines Würdetitels, bezeichnet aber nicht

läßt sich das so gemeinte *πρεσβύτεροι* schon darum nicht gut entsprechend übersetzen, weil wir in unserer in diesem Stück auffällig armen Sprache die verschiedensten griechischen und lateinischen Wörter [1]) nur durch das eine Wort „alt“ wiedergeben können; weil wir ferner die durch den Komparativ *πρεσβύτερος* (*senior*) ausgedrückte Relativität des Begriffs nicht kurz ausdrücken können, und weil mit dem deutschen „alt“ an sich durchaus nicht die Vorstellung der Würde und Ehrwürdigkeit gegeben ist, welche dem griechischen *πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτης* von Haus aus anhaftet, [2]) und mit dem lateinischen *senior* [3]) immer entschiedener ver-

---

die Zugehörigkeit zum Synedrium, sondern die als Auktoritäten anerkannten Lehrer der Vergangenheit und Gegenwart. Es entspricht *παράδοσις τῶν πρ.* dem talmudischen מצות זקנים. Cf hiefür und überhaupt die Belege bei Levy und Jastrow s. v. זקן. Dahin gehört natürlich nicht das Epitheton הזקן zur Unterscheidung eines älteren Hillel, Schammai oder Gamaliel von einem jüngeren Rabbi gleichen Namens cf Schürer, Gesch. d. jüd. Volks II³, 360. 361. 364. Philo vita Mos. I, 1 sagt von Lehrern, die er selbst noch gehört: *μαθὼν αὐτὰ . . . παρά τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους π ρ ε σ β υ τ έ ρ ω ν.* Diese knüpften ihre haggadistischen Traditionen an die in den Synagogen verlesenen Schrifttexte. Diese Lektionen mit angeschlossener Auslegung hält nach Philo bei Eus. praep. ev. VIII. 17, 13 *τῶν ἱερέων τις ὁ παρών* (d. h. wenn ein Priester vorhanden ist, dieser) *ἢ τῶν γερόντων εἷς.* — Auch die 70 Übersetzer des AT's, welche man die 70 *πρεσβύτεροι* zu nennen pflegte (Just. dial. 71. 84; Iren. III, 21, 2. 3) waren nach dem überall zu Grunde liegenden Bericht des Aristeas nicht Gemeindevorsteher und Glieder eines Kollegiums, sondern bejahrte, gesetzeskundige und tugendhafte Greise.

[1]) *Πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτης, παλαιός, ἀρχαῖος,* ***vetus, vetustus, antiquus, priscus, major (natu), majores.***

[2]) Jedes Lexikon unter diesen Wörtern, auch unter *πρέσβος, πρεσβεία, πρεσβεῖον, πρέσβευμα* liefert die Belege. Lehrreich ist Clem. strom. VII, 2—3.

[3]) Jeder weiß. daß das ***seigneur, signore*** etc. der romanischen Völker ***senior*** ist. Priscillian schreibt an den römischen Bischof Damasus ***apud te, qui s e n i o r omnium nostrum es et ad apostolicae sedis gloriam, vitae experimentis nutritus, beato Petro exhortatore venisti*** (ed Schepss p. 34, 10) und ***quia omnibus senior et primus es*** (p. 42. 24). — Damasus nennt den Bischof Xystus II einmal ***senior*** (Dam. epigr. ed. Ihm 13, 5). was aber durchaus nicht Amtstitel sein will. Als solcher dient vielmehr in demselben Gedicht ***episcopus*** (13, 2). So oder ***rector ecclesiae*** oder ***papa*** oder ***praesul*** titulirt Damasus überall sich selbst und seine Amtsvorgänger (14. 2; 18, 1. 10; 44, 2; 89. 5; 92, 1). In der Bibel (1 Tm 5, 1; 2 Jo 1; 3 Jo 1 einerseits und 1 Tm 5, 17; Jk 5, 14 andrerseits) wie im kirchlichen Sprachgebrauch unterschied man ***senior*** und ***presbyter***. Nur letzteres war Amtstitel des Gemeindeältesten, des „Priesters“. Sehr bezeichnend hiefür ist, was der Ambrosiaster zu 1 Tm 5, 1 f. aus Anlaß der dort erwähnten

bunden worden ist, sondern im Gegenteil das Wort in der Anwendung auf Personen, welche wegen ihres Alters und ihrer Auktoritätsstellung auf ehrerbietige Behandlung Anspruch haben, eher den Ton einer unfeinen Vertraulichkeit hat. „Vater“ würde am ersten noch dem ὁ πρεσβύτερος im Munde des Irenäus, des Clemens, des Hippolytus und des Origenes entsprechen, wo diese von ihren Lehrern sprechen.[1] Man darf sich in dem richtigen Verständnis dieses Sprachgebrauchs nicht durch die Tatsache irre machen lassen,

---

majores natu im Unterschied von den *presbyteri* 5, 17 und gerade im Gegensatz zu den Trägern des kirchlichen Lehramts sagt: *Nam apud omnes utique gentes honorabilis est senectus, unde et synagoga et postea ecclesia* s e n i o r e s *habuit. quorum sine consilio nihil agebatur in ecclesia. Quod qua negligentia oboleverit, nescio, nisi forte doctorum* (d. h. Bischöfe und Presbyter) *desidia aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri.* Cf Theol. Ltrtrbl. 1899 Sp. 317.

[1]) Bekanntlich dient der Vatername von alten Zeiten her auch zur Benennung des ehrwürdigen Lehrers und geistigen Leiters: Jud 17, 10; 2 Regn 2, 12; 6, 21; 13, 14. Für den jüdischen Sprachgebrauch der christlichen Zeit ist nächst Mt 23, 9 (cf AG 7, 2; 22, 1) das bekannteste Beispiel der Titel des berühmten Mischnatraktats פרקי אבות „Sprüche der Väter“ d. h. der hervorragendsten Rabbinen von den Männern der großen Synagoge bis zu den Zeitgenossen des Redaktors resp. der späteren Verbesserer oder Interpolatoren. In christlicher Sprache bezeichnet das Wort vor allem denjenigen Lehrer, dem man seine Bekehrung oder Heilserkenntnis verdankte: 1 Kr 4, 15—17; 1 Tm 1, 1; 2 Tm 1, 2; 3, 10; 1 Pt 5, 13; 3 Jo 4. Clem. str. I, 1 *αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν.* Justin redet den ehrwürdigen Greis, welcher ihm in Ephesus den Weg zum Glauben gewiesen hat, „Vater“ an (dial. 3). Der Apostel Johannes ruft dem von ihm bekehrten und unter die Räuber geratenen Jüngling bei Clem. quis dives 42 zu: *τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σαυτοῦ πατέρα κτλ.* Die Heiden von Smyrna nennen im J. 155 den Polykarp *ὁ διδάσκαλος τῆς Ἀσίας, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν.* Der Name wurde dann auch auf Bischöfe und Presbyter als solche, sodann auf Mönche und Äbte übertragen. Cf epist. Lugd. bei Eus. V, 4, 2; Orig. hom. 20 in Luc. (Delarue III, 956): *Si Jesus filius dei subjicitur Joseph et Mariae, ego non subjiciar episcopo, qui mihi a deo ordinatus est pater? non subjiciar presbytero, qui mihi domini dignatione praepositus est?* Vom Anfang des 3. Jahrhunderts an häufig in der Form *πάπας*, *papa* von Bischöfen, besonders den Bischöfen von Alexandrien und Rom gebraucht. Aber es ist auch dies lange Zeit durchaus nicht ein festgeprägter Amtstitel, sondern ein mannigfaltig verwendeter Ausdruck der persönlichen Ehrerbietung gewesen cf Thilo, Über die Schriften des Eusebius Al. S. 57 f.; meinen Ignatius v. Ant. S. 154; Forsch III, 183; auch Pearson, Vind. Ign. I, 179—182. Hilarius von Arelate in seinem Kommentar zu den katholischen Briefen (Spicil. Casinense III, 1 p. 207) nennt sogar die Apostel *sancti patres.*

daß nicht selten auch Bischöfe so genannt wurden. Diese Tatsache erklärt sich nicht daraus, daß der Unterschied des Amtes und Ranges zwischen Bischöfen und Presbytern (Gemeindeältesten) noch nicht stark entwickelt gewesen oder nicht stark empfunden worden sei. In der Heimat des Ir. war, wie vor allem die Briefe des Ignatius beweisen, schon vor der Geburt des Ir. die dreifache Gliederung des Klerus in Bischof, Presbyter und Diakonen scharf ausgeprägt und die überlegene Stellung des Bischofs fest begründet. Die Gemeinde von Smyrna bezeichnet im Todesjahr Polykarps (155) dessen amtliche Stellung als diejenige eines Bischofs der katholischen Gemeinde von Smyrna (mart. Pol. 16, 2). Polykrates von Ephesus versagt keinem der verstorbenen Lehrer Asiens den Bischofstitel, dem dieser zukommt;[1]) er gibt ihn sich selbst, indem er sich rühmt nach 7 Bischöfen aus seiner Familie der 8. zu sein. Ir. spricht da, wo es sich um genaue Amtsbezeichnung handelt, nicht nur von den Bischöfen, die es in dem uns geläufigen Sinn wirklich waren, stets als von *ἐπίσκοποι* und von ihrem Amt als *ἐπισκοπή*,[2]) sondern überträgt die Vorstellung von dem monarchischen Episkopat in die ältesten Zeiten der römischen Kirche, wo er damals nachweislich noch nicht bestanden hat, und läßt sich durch das Wort *ἐπίσκοποι* AG 20, 28 zu der Meinung verleiten, daß darunter nicht nur die Presbyter von Ephesus (AG 20, 17), sondern auch Bischöfe benachbarter Gemeinden zu verstehen seien (III, 14, 2). So tief ist ihm der Unterschied von Bischöfen und Presbytern eingeprägt. Auch Clemens Al. erkennt die dreigliedrige Abstufung des kirchlichen Amtes überall als auf Erden zu Recht bestehend an und vertauscht niemals die Amtstitel *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος*.[3])

---

[1]) Eus. h. e. V, 24, 4—6. Bei Melito ist der Bischofstitel zwar durch andere auszeichnende Epitheta verdrängt, sofort aber durch eigentümliche Anwendung von *ἐπισκοπή* darauf Bezug genommen.

[2]) In dem Abschnitt Iren. III, 3, 1—4, 3 immer so und nie anders. Cf oben S. 74 A 1. In kirchenrechtlicher Beziehung besteht kein Unterschied zwischen Iren. und seiner Zeit einerseits und der Zeit Hippolyts (refut. I prooem.; IX, 11 in.), Tertullians (pud. 1) und des Can. Murat. (l. 75) andrerseits, welche vom *θρόνος τῆς ἐπισκοπῆς*, von der *cathedra urbis Romae ecclesiae*, und von dem römischen Bischof als Inhaber des Hohepriestertums (*ἀρχιερατεία*) und im Spott sogar als dem *pontifex maximus* reden.

[3]) Paed. III, 97 findet er in der Bibel *πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι, διάκονοι, χῆραι* als ebensoviele von einander unterschiedene *ἐκλεκτὰ πρόσωπα* mit besonderen Vorschriften bedacht. Er spricht von den in der irdischen Kirche geltenden Beförderungsregeln: *αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων* str. VI, 107. Allerdings ist von dem Besitz eines dieser Ämter in der irdischen Kirche mit Einschluß des

Der Gebrauch der Apostelzeit, die *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* in Rücksicht auf ihre Funktionen *ἐπίσκοποι* zu nennen,[1]) war längst verschwunden; und seitdem *ἐπίσκοπος* zum regelmäßigen Titel des die Ortsgemeinde monarchisch regirenden Vorstehers geworden war, hat niemals der umgekehrte Gebrauch bestanden, die Inhaber des monarchischen Episkopats in Rücksicht auf dieses ihr Amt Presbyter zu nennen. [2]) Wenn Ir. in seinem Brief an Victor von Rom

Apostolats unabhängig die Zugehörigkeit zu dem durch die 24 *πρεσβύτεροι* Ap 4. 4 dargestellten Klerus der idealen oder himmlischen Kirche. Durch christliche Tugend kann Jeder ein Apostel. Presbyter und Diakon in diesem himmlischen Senat werden (str. VI, 106). — Clemens faßt die Stellung des Jakobus in Jerusalem als monarchischen Episkopat auf (hypot. frg. 17 Forsch III, 73). Er unterscheidet Qu. div. salv. 42 (ed. Barnard p. 32, 6) sehr bestimmt die Einsetzung von Bischöfen und die Ergänzung des Klerus durch Bestellung des einen oder anderen Beamten niederen Grades: *ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ* (v. l. *κλῆρον*) *ἕνα γέ* (v. l. *τέ*) *τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*. Den Bischof eines bestimmten Ortes bezeichnet er ebendort p. 32, 11 durch *τῷ καθεστῶτι ἐπισκόπῳ*. Johannes redet denselben p. 33, 16 an: *ὦ ἐπίσκοπε* und spricht zu ihm von *τῆς ἐκκλησίας ἧς προκαθέζῃ*. Wenn dieser Bischof gelegentlich p. 32, 17 *ὁ πρεσβύτερος* und p. 34, 5 *ὁ πρεσβύτης* genannt wird, so ist dies lediglich eine durch den Gegensatz zu dem ihm anvertrauten Jüngling veranlaßte Altersbezeichnung. Es gab Bischöfe, wenigstens in Asien und überhaupt im Orient, auch verhältnismäßig jugendlichen Alters, wie jener Damas von Magnesia (Ign. Magn. 3, 1 cf Forsch IV, 256), wie Polykarp, wenn er wirklich von mehreren Aposteln in sein Bischofsamt eingesetzt worden ist (oben S. 74) und noch Athanasius, welcher mit 33 Jahren Bischof von Alexandrien wurde (Pr. RE. II[3], 196). Die Presbyter der alten Kirche dagegen waren durchweg bejahrte Männer. Die „angestellten“ oder „vorsitzenden“ oder „vorstehenden“ Presbyter gehörten zu der Klasse der alten Männer (1 Tm 5, 1. 17 cf oben S. 28 A 1). Es mögen auch von dieser Regel Ausnahmen vorgekommen sein, da es zu allen Zeiten, wie Philo von Tiberius sagt (leg. ad Caj. 21), Jünglinge gegeben hat, die als Greise gelten konnten.

[1]) AG 20, 17. 28; Phl 1, 1; Tt 1, 5—7; Einl I[2], 463 f. 484 f. Die Erinnerung an diesen älteren Sprachgebrauch, welcher im Abendland länger als im Morgenland bestanden hat, und an die damit zusammenhängende Tatsache, daß der monarchische Episkopat sich in einigen Teilen der Kirche aus dem Präsidium eines Presbyters im Presbyterium entwickelt hat, erhielt sich bekanntlich bis in viel spätere Zeiten cf Ambrosiaster zu 1 Tm 3, 8—10 ed. Bened. p. 295; Hieron. zu Tt 1, 5 Vallarsi VII, 694. Wenn der Ambrosiaster hierauf den Satz gründete *omnis episcopus presbyter, non tamen omnis presbyter episcopus*, so war dies eine graue Theorie. Schon zur Zeit des Irenäus entsprach dies längst weder den tatsächlichen Verhältnissen noch dem lebendigen Sprachgebrauch.

[2]) Gar nicht dahin gehörig ist die vom 3. Jahrhundert an nachweisbare Sitte, daß Bischöfe die Presbyter *συμπρεσβύτεροι*, *conpresbyteri* an-

(Eus. V, 24, 14) schreibt: *οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς σὺ νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνον τε καὶ Τελέσφορον καὶ Ξύστον*, gleich darauf (§ 15) *οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι* und (§ 16) *τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ* (sc. *Ἀνικήτου*) *πρεσβυτέρων*, so will *πρ.* offenbar nicht Bezeichnung der amtlichen Stellung der älteren römischen Bischöfe sein; diese ist vielmehr an der ersten Stelle durch die Worte ausgedrückt, „welche der Kirche vorgestanden haben, welche du jetzt leitest", und an allen drei Stellen dadurch, daß sie vom Standpunkt eines römischen Bischofs (des Soter, des Anicet und des angeredeten Victor) als dessen Vorgänger (*οἱ πρὸ Σωτῆρος, οἱ πρὸ σοῦ, τῶν πρὸ αὐτοῦ*) bezeichnet sind. Seinem Interesse, die Auktorität dieser älteren Bischöfe so stark wie möglich zu betonen, würde Ir. durch das dreimal gebrauchte *πρ.* geradezu entgegen gewirkt haben, wenn er das Misverständnis zu fürchten gehabt hätte, daß er dadurch die Würde dieser Bischöfe zu dem Rang der vielen Gemeindepresbyter Roms herabdrücke, deren es um 250 gleichzeitig 46 unter einem einzigen Bischof gab (Epist. Cornelii, Eus. VI, 43, 11). Er war sicher, daß das Wort vielmehr verstanden werde als ein Ausdruck der Ehrerbietung vor den dahingeschiedenen Männern, zu welchen der Briefschreiber und der Briefempfänger in ihrer Jugend und in jüngerem Mannesalter als *νεώτεροι* zu den *πρεσβύτεροι*, als Lehrlinge zu Meistern, als Schüler zu Lehrern emporzuschauen gewohnt waren. Wenn der Bischof Irenäus zu dem Bischof Victor von den Vorfahren spricht, zu deren Zeit und unter deren Auktorität (§ 13 *ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν*) dieser oder jener kirchliche Brauch bestanden hat, so hat er freilich die leitenden Bischöfe der Ortsgemeinden im Sinn, den Apostelschüler Polykarp von Smyrna auf der einen Seite (§ 16), die römischen Bischöfe von Xystus bis Anicet (§ 14) auf der andern. Aber indem er sie *πρεσβύτεροι* nennt, sagt er nicht weniger, sondern mehr von ihnen, als wenn er sie *ἐπίσκοποι* genannt hätte. Letzteres gibt nicht an sich, [1]) sondern

redeten: Dionys. Al. bei Eus. h. e. VII, 11, 13; VII, 20; Cypr. ep. 48, 1; 71, 1, auch consacerdos ep. 55, 7. Cf ferner Theodor Mops. zu Phl 1, 1 (Swete I, 200) und Forsch V, 92 A 1. Es war das eine als Beweis christlicher Demut angesehene Artigkeit, wie wenn heute der Rektor einer Lehranstalt die seiner Leitung und Aufsicht unterstellten Lehrer seine Kollegen nennt. Im Munde des Untergeordneten wäre die gleiche Redeweise eine Anmaßung.

[1]) Jeder Aufseher und Aufpasser ist *ἐπίσκοπος* z. B. ein zur Bewachung eines Leichnams bestellter Wächter, wozu man nur einen jüngeren Mann bestellen soll (Soph. Antig. 215—217), ein Spion im Krieg (Il. 10, 38. 342),

nur in Folge der im Lauf der Jahrhunderte sich vollziehenden Entwicklung der bischöflichen Macht in der Kirche die Vorstellung einer hohen Würde; dem Wort πρ. dagegen haftet dieselbe von Haus aus an (oben S. 82 A 2 und 3). Jenes ist der Terminus technicus für die amtliche Stellung und Pflicht ohne allen Affektionswert, dieses ist Bezeichnung der auf der geschichtlichen Stellung, auf dem Alters- und Lehrerverhältnis zu dem nachwachsenden Geschlecht beruhenden Auktorität. Der Bischof wird in sein Amt eingesetzt, zu einem Presbyter in dem hier vorliegenden Sinn erwächst und entwickelt sich einer,[1]) der auch einmal jung und ein Schüler war, im Laufe der Jahre in dem Maße, als er durch Lehre, Beispiel und Fortpflanzung der Traditionen der Vergangenheit eine Auktorität für ein jüngeres Geschlecht wird. Dem ἐπ. gehorcht man, den πρ. ehrt man. Daraus, daß die πρεσβύτεροι des Ir., des Clemens u. a. zum größeren oder kleineren Teil das Amt der ἐπίσκοποι inne hatten, folgt ebensowenig, daß damals πρ. ein mit ἐπ. zu vertauschender Titel war, wie daraus, daß Clemens bei scharfer Unterscheidung des monarchischen Bischofs von dem übrigen Klerus einen Bischof sowohl πρεσβύτης als ὁ πρεσβύτερος nennt (quis div. 42 oben S. 84 f. A 3), zu folgern ist, daß πρεσβύτης einer der Titel des Bischofs gewesen sei, oder daß alle Bischöfe alte Männer oder alle alten Männer Bischöfe gewesen seien. Dazu berechtigt auch nicht der Umstand, daß Ir. von der apostolischen Tradition abwechselnd als von einer *per successiones presbyterorum* (III, 2, 2) und als von einer *per successiones episcoporum* (III, 3, 2) fortgepflanzten redet, und daß er auch sonst in rascher Folge die Begriffe *presbyteri, episcopatus* (ἐπισκοπῆς) *successio* (IV, 26, 2), *presbyteri* (26, 2), *presbyterii ordo* (26, 4), *presbyteri* (26, 5; im dortigen Citat auch *principes* und *episcopi*) und schließlich *presbyter quidam* (27, 1 von seinem Lehrer) mit einander wechseln läßt, wie auch V, 20, 1 *episcopi, quibus apostoli tradiderunt ecclesias* dieselben sind, welche 20, 2 *sancti presbyteri* heißen. Eine *succesio* (διαδοχή), eine ununterbrochene Kette in einandergreifender Glieder bilden auch die Lehrer mit ihren Schülern, welche dann wieder Lehrer eines jüngeren Geschlechts werden, die Träger der, wie Clemens sagt (oben S. 79 A 2), vom Vater auf den Sohn sich fort-

---

nicht eben hohe Offiziere (2 Reg 11, 15), Inspektoren über einzelne Zweige des Tempeldienstes (Num 4, 16; 2 Reg 11, 18).

[1]) Sehr bezeichnend ist der Ausdruck Iren. IV, 26, 2 τοιούτους πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία (*nutrit ecclesia*).

pflanzenden Tradition von den Aposteln her, ganz unabhängig davon, welche Stellung in der Kirchenleitung sie inne haben, und ob sie überhaupt eine solche einnehmen. Nur das fordert die Redeweise des Ir., wenn sie natürlich erscheinen soll, als ihre Voraussetzung, daß diejenigen, welche zunächst für ihn selbst *οἱ πρ.* waren, die Apostelschüler der Provinz Asien, wenigstens zum größeren Teil eine amtliche Stellung in ihrer Gemeinde und zwar diejenige des *ἐπίσκοπος* einnahmen. Von den beiden einzigen aus dem Kreis jener Senioren, welche Ir. mit Namen nennt, von Polykarp und Papias, wissen wir dies. Dieser Umstand ändert aber nichts an dem Sinn, in welchem Ir. die Genossen jenes Kreises von Lehrern *πρεσβύτεροι* nennt.

5. Endlich ist noch festzustellen, welches die persönlichen Berührungen des Ir. mit den Apostelschülern in Asien gewesen sind. Was zunächst Polykarp anlangt, so ist bereits oben S. 27—40 wiederum konstatirt, daß Ir. schon als Knabe um 129 in seiner Umgebung gelebt und noch als junger Mann bis um 140 oder 150 reichlich Gelegenheit gehabt hat, seine Vorträge anzuhören und sich das Charakterbild dieses ehrwürdigen Mannes einzuprägen. Schriftliche Aufzeichnungen hat Ir. sich damals nicht gemacht (Ep. ad Flor. Eus. V, 20, 7); aber er kennt außer dem Brief Pol.'s an die Philipper, welchen auch wir noch besitzen (Iren. III, 3, 4), noch eine Mehrheit anderer Sendschreiben desselben teils an benachbarte Gemeinden, teils an einzelne Christen (Eus. V, 20, 8). Von diesen allen, besonders aber von dem an die Philipper versichert er, daß sie mit seinem Erinnerungsbild von der Gesinnung und Lehrweise Pol.'s übereinstimmen. Sie können auch Solches enthalten haben, was Ir. den Pol. nicht hatte mündlich vortragen hören; und es versteht sich von selbst, daß, was er in diesen Briefen seines Lehrers las, ihm ebensoviel galt als das, was er von ihm selbst, und vollends als das, was er von Anderen über Handlungen und Äußerungen Pol.'s gehört hatte (Iren. III, 3, 4 med. oben S. 67). Von Papias, welcher nach Ir. V, 33, 4 ein Apostelschüler und somit, da er Bischof von Hierapolis war, einer der „Presbyter" Asiens gewesen ist (oben S. 71. 78), sagt Ir. nicht, daß er ihn persönlich kennen gelernt hat. Noch weniger aber ist dies dadurch ausgeschlossen, daß Iren. V, 33, 4 das aus 5 Büchern bestehende Werk des Papias erwähnt und aus dem 4. dieser Bücher eine Stelle wörtlich citirt. Persönlicher Verkehr mit einem Manne und Bekanntschaft mit seinen Schriften schließen sich ja nicht aus, bei Papias sowenig wie bei Polykarp. Während es demnach dahingestellt bleiben muß, ob Ir. den Papias

persönlich gekannt hat,[1]) sieht man gerade aus dieser Stelle deutlich, daß Mitteilungen anderer Apostelschüler dem Ir. nur auf direktem mündlichen Wege zugekommen sind (oben S. 70 f. Nr. 11). Denn nachdem er eine ausführliche Mitteilung von „Presbytern, welche Johannes den Jünger des Herrn gesehen haben,“ anfangs nicht in direkter Redeform, sondern in Form der indirekten Rede, also wohl in einem abkürzenden Bericht wiedergegeben hat, bemerkt er weiter: „Dies aber bezeugt bestätigend auch Papias . . . schriftlich in dem vierten seiner Bücher.“ Das „auch“ und das Verbum *ἐπιμαρτυρεῖ* lassen keinen Zweifel daran zu, daß das Zeugnis des Papias bestätigend zu demjenigen der von ihm verschiedenen Presbyter und Apostelschüler hinzutritt, und der Nachdruck, mit welchem das Zeugnis des Papias als ein schriftliches bezeichnet, und dies noch durch die weitere Bemerkung bestätigt wird: „Es sind nämlich 5 Bücher von ihm verfaßt“ beweisen für jeden, der lesen kann, daß die vorher mitgeteilte Aussage „der Presbyter“ nicht schriftlich vorlag und namentlich nicht von Ir. aus dem Werk des Papias geschöpft war. Dies ist ferner dadurch ausgeschlossen, daß Ir. weiter sagt: Papias habe zu der vorher reproducirten Aussage der Presbyter noch etwas hinzugefügt, also außer Solchem, was mit der Aussage der Presbyter wesentlich identisch war, auch noch etwas Anderes mitgeteilt, was in jener Aussage nicht enthalten war, nämlich erstens die Bemerkung, „daß dies für die Gläubigen glaublich sei,“[2]) zweitens eine Gegenrede des Judas gegen die schier unglaubliche Weissagung Jesu und drittens ein letztes Schlußwort des Herrn. Daß Ir. dies Alles nicht sagen konnte, wenn er die ganze Mitteilung „der Presbyter“ aus dem Buch des Papias abgeschrieben hatte, liegt am Tage. Jeder Gedanke daran hätte aber auch von vornherein durch die Worte ausgeschlossen sein sollen, womit Ir. die ganze Mitteilung eingeleitet hat. „Die Presbyter, welche den Johannes gesehen hatten“ und „Papias, der Hörer des Johannes und Freund des

[1]) Auf die beiläufige Angabe des Hieronymus (epist. 75, 3 ad Theodoram: *Irenaeus, vir apostolicorum temporum et Papiae, auditoris evangelistae Joannis, discipulus*) ist nichts zu geben. In v. ill. 18. 35 sagt er davon nichts.

[2]) Da in dem Citat V, 33, 4 (oben S. 71) das *inquit* (*φησίν*), womit Ir. die Bemerkung des Judas einführt, selbstverständlich den Papias zum Subjekt hat, welcher von Anfang des Paragraphen an Subjekt ist, so gilt das Gleiche auch von dem dazwischen stehenden *et adjecit dicens*. Papias fügt der vorher von Ir. mitgeteilten Überlieferung der Presbyter seinerseits noch dies Wort hinzu. Papias bezeichnet dasselbe auch nicht als ein Wort des Herrn, sondern spricht darin seine eigene Meinung aus.

Polykarp" stehen geschichtlich ganz auf einer Linie. Nun aber hat Papias nach seiner Vorrede Lehren und Erzählungen nicht seiner Altersgenossen und Mitschüler, sondern seiner Lehrer, die er Presbyter nennt, in seinem Werk niedergelegt, und es versteht sich von selbst, daß die Generation, welche ein Papias um 125 oder auch 140 *πρεσβύτεροι* nennt, eine völlig andere ist, als die, welche ein Ir. um 185 von diesem soviel späteren Standpunkt aus mit demselben Namen bezeichnet. Allerdings sagt Papias, daß er gelegentlich auch bei Mitschülern sich nach den Worten seiner Lehrer, seiner Presbyter erkundigt habe; aber es ist doch von äußerster Unwahrscheinlichkeit, daß Papias in jedem Fall von Mitteilung einer auf diesem indirekten Wege ihm zugekommenen Aussage seiner Lehrer die Mittelglieder der Tradition genau angegeben haben sollte, und daß Ir. daraufhin die Gewährsmänner und Mitschüler des Papias, welche dieser natürlich noch nicht „Presbyter" nennen konnte, seinerseits als „die Presbyter, die den Johannes gesehen haben" charakterisirt haben sollte. Letzteres erscheint um so wunderlicher, als Papias selbst, aus welchem Ir. diese Angabe geschöpft und in die Sprache seiner Zeit übertragen hätte, und Polykarp, welchen er bei dieser Gelegenheit erwähnt, zu dieser Klasse gehörten. Warum hätte Ir. nicht einfach die ganze Sache als ein Citat aus dem Werk des Papias eingeleitet?

Wo möglich noch deutlicher liegt die Sache bei den Citaten in IV, 27, 1—32, 1 (oben S. 64 ff. Nr. 2—8). Daß Ir. die dort reproducirten Lehren von Apostelschülern, welche dieselben von Aposteln empfangen zu haben versicherten, nicht in einem Buch gelesen und aus dem Buch eines angeblichen oder wirklichen Apostelschülers abgeschrieben oder excerpirt, sondern aus dem Munde eines seiner alten Lehrer, den er als Apostelschüler bezeichnet, gehört hat, sagt er an der Spitze der wiederholt unterbrochenen Mitteilungen mit dürren Worten. Historiker, welche sich erdreisten, diesem klaren Selbstzeugnis eines Mannes wie Ir. zu widersprechen, ohne jede Möglichkeit, ihn einer Lüge zu überführen, muß man ihrem Schicksal überlassen.[1]) Zu dem *audivi a quodam presbytero* an

[1]) Schon in Patr. apost. I², 2, 106 hat Harnack geradezu behauptet, der Bericht in Ir. IV, 27—32 sei aus einem Buch geschöpft. Jetzt Chronol. S. 338 f. berücksichtigt er die Imperfecta (s. hier S. 91 A 1) wenigstens insofern, daß er zugesteht, Ir. müsse jenen Presbyter öfter haben predigen hören, folgert aber zugleich aus der Länge der Mitteilung, daß Ir. schriftlich aufgezeichnete Predigten dieses Presbyters zur Hand hatte. Ir. sagt aber von Anfang bis zu Ende dieses großen Abschnitts, daß er diese bestimmten

der Spitze (IV, 27, 1) kommen aber bestätigend hinzu die nur aus der Erinnerung an den ehemals gehörten Unterricht dieses Presbyters und anderer ihm gleichstehender Lehrer erklärlichen Imperfecta in den weiterfolgenden Citationsformeln.[1]) Dieselbe Ausdrucksform finden wir wieder bei Clemens in bezug auf seine Lehrer, die *πρεσβύτεροι*, welche keine Schriftsteller waren, und bei Papias in bezug auf seinen *πρεσβύτερος*. Ein Satz wie der: „Indem er Derartiges über die Männer des alten Bundes darlegte, erquickte (beruhigte) uns der Presbyter“ (IV, 31, 1 oben S. 64 Nr. 7), versetzt uns in die Zeit, in welcher Ir. zu den Füßen dieses Lehrers saß, und in die Stimmung, in welcher er und seine Mitschüler dessen Vorträge aufnahmen. Eine Paraphrase wie die: „Zu meiner Freude oder Beruhigung lese ich, daß der Presbyter in seinen hinterlassenen Schriften ein so mildes Urteil über die Frommen des AT's fällt“, würde sich selbst richten. Nichtig ist auch der Einwand, daß so ausführliche Aussagen der Presbyter, wie Ir. sie aus der Erinnerung an Selbstgehörtes wiedergibt, nicht solange im Gedächtnis haften können. Clemens spricht im Eingang seiner aus 8 großen Büchern bestehenden und nicht einmal vollendeten Stromateis (str. I, 11—14) so, als ob dieses ganze weitläufige Werk nichts Anderes zum In-

---

Äußerungen aus dem Munde des Presbyters gehört habe. und malt durch ein sechsfaches Imperfectum die damals von diesen bestimmten Reden empfangenen Eindrücke. Noch bedenklicher ist die Art, wie S. 336 bewiesen wird, daß Ir. V, 33 lediglich Abschreiber des Papias sei. Man soll die oben S. 89 betonten Worte „nicht pressen“. Wir hören kein Wort darüber, was das bedeuten soll, daß Papias zu der vorher mitgeteilten Überlieferung der Presbyter noch ein höchst interessantes Stück hinzugefügt hat. Vor allem aber werden die Männer, welche Papias. selbst ein Apostelschüler, von dem Standpunkt seiner Zeit Presbyter nennt, mit den Männern, welche Ir. 50—60 Jahre später von seinem Standpunkt aus Presbyter nennt. confundirt (s. oben S. 90). So kann man freilich beweisen, daß Ir., abgesehen von einer flüchtigen Berührung mit Polykarp. mit dem ganzen Kreis der Apostelschüler in Asien keine persönliche Fühlung gehabt, sondern alles teils aus Büchern, teils aus seinen Fingern gesogen habe.

[1]) Iren. IV, 28, 1 *ostendebant*; 30. 1 *dicebat*; 31, 1 *reficiebat nos et dicebat* und nochmals (Stieren p. 662 Z. 1) *dicebat*; 32, 1 *disputabat*; ebenso von Pol. im Brief an Florin (Eus. V, 20, 6) *διελέγετο* . . *τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος* . . . *ἀπήγγελλε* (zweimal) . . . *ἀπεμνημόνευε* . . *ἤκουον*. Ebenso bei Clemens s. die Zusammenstellung Forsch III, 161 A 1; 164 A 1 und oben S. 79 A 3—5, auch bei Origenes oben S. 59f. A 2. Auch Papias von seinem Verhältnis zu seinen Lehrern (Eus. III, 39, 3 *ἔχαιρον*, § 14 *ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε*). Daneben von einer einzelnen Aussage jenes bestimmten Presbyters, den Ir. gehört hat, auch der Aorist IV, 27, 1 *audivi* . . . *dixit*; und 27, 2 *inquit*.

halt habe als Erinnerungen an die gehörten und bis dahin ungeschrieben gebliebenen Vorträge seiner Lehrer. Und was sollen wir von den sämtlichen uns überlieferten Reden Jesu sagen, welche unseres Wissens mehr als ein Jahrzehnt lang ἄγραφα geblieben sind, und von welchen, wie das 4. Ev bezeugt, noch 50 und mehr Jahre nach dem Tode Jesu viele ungeschrieben im Gedächtnis der Ohrenzeugen hafteten? Ir. versichert im Brief an Florinus, daß er sich dessen, was er in jungen Jahren in der Umgebung Pol.'s gesehen und gehört, genauer erinnere, als späterer Erlebnisse, und daß er die damals mit Eifer gehörten Vorträge Pol.'s noch immer „wiederkäue". Was Ir. aus solcher Erinnerung in seinem großen Werk mitteilt, ist aber auch gar nicht der Art, daß man Anlaß hätte, über eine unglaubliche Gedächtniskraft, die er besessen oder sich zugetraut habe, zu staunen. Bei dem ersten Citat (oben S. 61 f.) ist es wahrscheinlich nur das durch jene Presbyter in Asien ihm zugekommene Zeugnis des Jo und anderer Apostel, daß Jesus länger als ein Jahr gelehrt, und nicht schon mit 30 Jahren, sondern erheblich später gestorben sei. In der Gruppe der Citate Nr. 2—8 ist es im Grunde ein einziger theologischer Grundsatz in bezug auf die moralische Beurteilung der Frommen des AT's, welcher auf einen jener Presbyter zurückgeführt wird.[1]) Daß Ir. nicht den Schein affektirt, als ob er für protokollarische Genauigkeit seines Referats eintreten könne, ergibt sich daraus, daß er gleich zu Anfang und wiederholt (Nr. 2. 5. 6. 7. 8) in indirekter Redeform berichtet; ferner daraus, daß er diese indirekte Redeform meist nur ganz kurze Zeit lang festhält, um dann in direkte Rede überzugehen, welche überhaupt nicht Citat, sondern eigene Rede des Ir. sein will.[1]) Endlich sagt er nach einer längeren, nur ein einziges Mal durch eine zwischensätzliche Berufung auf den Presbyter (IV, 30, 1) unterbrochenen Erörterung in eigener Rede (IV, 28, 2—30, 4) ausdrücklich, daß das nicht wörtliche Wiedergabe einer Rede des Presbyters, sondern eine Veranschaulichung der Art sein wolle, in welcher dieser das vorliegende Problem zur Befriedigung seiner Schüler zu behandeln pflegte (IV, 31, 1 *talia quaedam enarrans . . . reficiebat nos*). Dadurch wird dies abgesondert von dem mit *et dicebat* angeschlossenen, aus 9 Zeilen bestehenden, aber wiederum in indirekter Rede gehaltenen, also nicht wörtlichen Citat. Die

[1]) Es sind oben S. 64 f. die Worte, welche als Citate gelten können, vollständig mitgeteilt mit Ausnahme von Nr. 7 aus IV, 31, 1, wo das Citat bei Stieren p. 661 f. 9 Zeilen füllt, und Nr. 8 aus IV, 32, 1 p. 664, wo das Citat 6 Zeilen füllt (bis *qui est secundum nos*).

einzigen wörtlichen Citate dieser Gruppe (Nr. 3. 4), sind kurze Sentenzen, wie der oft von Pol. wiederholte Ausruf, welchen Ir. im Brief an Florin aufbewahrt hat.[1] Auch die Citate (Nr. 9—13 oben S. 70 f.) des V. Buchs bereiten in dieser Hinsicht keine Schwierigkeiten. Die beiden etwas ausführlicheren (11. 12—13) beginnen zwar in direkter Redeform, gehen aber beide in die indirekte Rede über, womit gesagt ist, daß nur ein frei gestaltetes, sei es abkürzendes, sei es erweiterndes Referat beabsichtigt ist. Und gerade hier (Nr. 11) unterscheidet Ir., wie gezeigt, aufs bestimmteste sein aus mündlicher Tradition und Erinnerung geschöpftes Referat von dem wohl im wesentlichen damit übereinstimmenden, aber darüber hinausgehenden Bericht im Werk des Papias. Gegen die Zuverlässigkeit der bisher in Betracht gezogenen Versicherungen des Ir. über sein persönliches und direktes Verhältnis zu den Apostelschülern Asiens und deren Vorträgen kann auch das nicht geltend gemacht werden, daß neben jenen Imperfekten, welche von eigener Erinnerung an früher und wiederholt gehörte Vorträge der Senioren zeugen, nicht wenige präsentische Ausdrücke stehen,[2] welche sich daraus zu erklären scheinen, daß ihm die Zeugnisse der Senioren in schriftlicher Form vorlagen. Aber abgesehen davon, daß das Präsens in solchen Fällen aus lebhafter Vergegenwärtigung des Vergangenen sich erklären ließe,[3] so hatte ja Ir. nach seinem eigenen Zeugnis von zweien dieser Senioren Schriften in Händen, nicht wenige Briefe des Pol. und das große Werk des Papias (oben S. 88 f.). Darin kann unter anderem auch zu lesen gewesen sein, was II, 22, 5; V, 5, 1; 30, 1 als ein durch die Senioren gleichsam noch in der Gegenwart Bezeugtes angeführt wird. Zumal an der Stelle, wo Ir. sich auf das schriftlich vorliegende Zeugnis des

[1]) Bei Eus. V, 20, 7: *τὸ σύνηθες αὐτῷ εἰπών· „ὦ καλὲ θεέ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχωμαι.“*

[2]) Iren. II, 22, 5 *μαρτυροῦσιν* (*testantur* zweimal); V, 5, 1 *λέγουσιν*, V, 30, 1 *μαρτυρούντων ἐκείνων*, 33, 3 *meminerunt* (*μνημονεύουσιν*?), 36, 1 *dicunt*, 36, 2 *dicunt*.

[3]) Jo 1, 15 *Ἰωάννης* (der Täufer) *μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ κτλ.* Als Subjekt eines solchen präsentischen *μαρτυρεῖν* nennt Iren. III, 3, 4 neben den Kirchen Asiens auch diejenigen, welche dem Pol. im Bischofsamt gefolgt sind, also Leute, welche mit Ausnahme des damals lebenden Bischofs schon gestorben waren. Es heißt da *μαρτυρεῖν* nichts Anderes als *μάρτυρα εἶναι*. So sagt er ebendort, ohne jede Verschiedenheit des Sinns von Pol. *ἀληθείας μάρτυρα ὄντα* und am Schluß des Kapitels von der einen Gemeinde zu Ephesus *μάρτυς ἀληθής ἐστιν τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως*. Cf über das Präsens im Hb meine Einl. II, § 46 A 13.

Papias als ein die vorher citirte mündliche Tradition bestätigendes und ergänzendes beruft (V, 33, 3—4), war nichts natürlicher, als daß er in einem *presbyteri meminerunt* zusammenfaßte, was er selbst vielleicht nur von einem einzigen seiner Lehrer mündlich hatte erzählen hören, wovon er aber durch das übereinstimmende schriftliche Zeugnis des Papias gewiß war, daß es eine gemeinsame Tradition des ganzen Kreises jener Senioren sei. Ausgeschlossen ist auch nicht, aber entbehrlich die Annahme, daß Ir. das Eine oder Andere sich schon als hörender Schüler [1]) oder später, um es nicht vollends dem Gedächtnis entschwinden zu lassen, für sein eigenes Bedürfnis aufgezeichnet habe. Was er im Brief an Florin, von dem wir nicht wissen, wann er geschrieben wurde, in bezug auf die Vorträge Pol.'s verneint, könnte er in bezug auf andere Lehrer schon damals und in bezug auf Pol. später nützlich oder nötig gefunden haben.

Wir sind nicht auf das Zeugnis des Ir. allein über die Apostelschüler Asiens angewiesen. Einige von ihnen reden noch heute selber zu uns und wollen gehört sein.

§ 3. Polykarp von Smyrna.

Am Sonnabend den 23. Februar 155 hat das nahezu hundertjährige Leben dieses Mannes auf dem Scheiterhaufen zu Smyrna geendet. Das zuerst von Borghesi [2]) richtig erkannte Todesjahr hat sich seither

---

[1]) Es sei an den Ausdruck des Origenes erinnert bei Eus. VI, 25, 13: *σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου.*

[2]) Oeuvres V, 377; IX, 309. Nähere Begründung aus der Lebensgeschichte des Rhetors Aristides unternahm Waddington (Mém. de l'académie des inscr. et b. lettres. Paris 1867, tom. XXVI, 203 ff.; Fastes des prov. As. p. 219). Nachdem dessen Beweisführung für Mai 154/155 als Zeit des Prokonsulats des L. (oder T.) Statius Quadratus in Asien (mart. Pol. 21; C. I. G. 3410) vielfache Nachprüfung, namentlich durch Lightfoot siegreich überstanden hatte und sowohl durch sorgfältigere Prüfung der relativen Chronologie Polykarps, als durch neugefundene, den Asiarchen Philippus von Tralles betreffende Inschriften (mart. Pol. 12. 21 cf Forsch IV, 267 ff.) sichergestellt worden war, hat W. Schmid (Rhein. Mus. N. Folge Bd. 48 [1893] S. 53. 83) die Grundlage von Waddington's Chronologie des Aristides erschüttert. Der Prokonsul Quadratus bei Aristides (or. sacr. IV p. 521) ist nicht Statius Quadratus, Cons. ord. a. 142, sondern A. Avillius Urinatius Quadratus, Cons. suff. a. 156, und des letzteren Prokonsulat fällt Mai 165/166. Daraus folgt zunächst, daß Pol. nicht am 23. Febr. 166 starb; denn die unanfechtbare Angabe mart. Pol. 21 (Forsch IV, 267. 271—274) benennt den Prokonsul, unter welchem Pol. starb, Statius Qua-

aus immer erneuter Prüfung als das allein mögliche ergeben und darf heute, wenn auch einzelne Voraussetzungen der Verteidiger dieses Datums sich als verbesserungsbedürftig herausgestellt haben, als dermaßen gesichert gelten, daß, wer nichts wesentlich Neues für oder wider dasselbe beizubringen hat, auch keinen Anlaß hat, aufs neue darüber zu reden. Noch vor Ablauf eines Jahres (mart. Pol. 18, 2) hat die Gemeinde von Smyrna durch eines ihrer Mitglieder Marcion (c. 20, 1 v. l. Marcus, Marcianus) den berühmten Bericht über das Martyrium ihres Bischofs aufzeichnen lassen und denselben an die auswärtigen Gemeinden geschickt.[1]) Nach dieser zumal in allen nicht unmittelbar das Interesse der Erbauung berührenden Dingen unbedingt glaubwürdigen Urkunde sagt Pol. vor dem Prokonsul, welcher ihm zumutet, Christum zu lästern [2]): „86 Jahre lang diene ich ihm, und er hat mir nichts zu leide getan.“ Nach den Verhältnissen und dem Sprachgebrauch der alten Kirche heißt dies aber nicht, daß er 86 Jahre alt, sondern daß er seit 86 Jahren Christ sei, vor 86 Jahren durch die Taufe unter die Zahl der

---

dratus, dessen Prokonsulat in Asien auch inschriftlich bezeugt ist. Auch die Zeit desselben ergibt sich daraus, daß er a. 142 Konsul war, und daß Pol. an einem Sabbath den 23. Febr. starb. Da nämlich von den irgend in Betracht kommenden Jahren, in welchen der 23. Februar auf einen Sabbath fiel (149. 155. 166) das letzte durch den anderen Quadratus okkupirt, das erste aber schon wegen Pol.'s Besuch bei Anicet unannehmbar früh ist, so bleibt als Datum des Todes Pol.'s nur der 23. Febr. 155. Cf Harnack S. 341—356.

[1]) Es ist adressirt an die Gemeinde zu Philomelium, zugleich aber an die sämtlichen Paroikien der katholischen Kirche aller Orten. Um der Weiterverbreitung von Irrtümern zu wehren, welche die teils falschen teils unklaren Angaben von Harnack S. 341 A 2 erzeugen müssen, sei bemerkt: Nicht im Text der Grußüberschrift, sondern in den dazu überleitenden Worten des Eus. (IV, 15, 2) haben die griech. Hss, auch diejenigen der syrischen Version und Rufin *κατὰ Πόντον*, nur die arm. Afterübersetzung *κατὰ τὴν Ἀσίαν*. In der Grußüberschrift selbst haben alle Zeugen des eusebianischen wie des von Eus. unabhängigen Textes *κατὰ πάντα τόπον*.

[2]) c. 9, 3 nach den besten Zeugen: m (moskauer Hs.), Eus. h. e. (IV, 15, 20) und Chron. pasch. ed. bonn. I, 481: *ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ*, nach den übrigen Hss., auch Hierosol. S. Sepulcri 1 (saec. XI cf Funk, Centralbl. f. Biblioth. 1898 S. 365) *ἔχω δουλεύων αὐτῷ*. Für unachtsame Leser wie den lat. Übersetzer kann letzteres irreführend sein, gibt aber in der Tat keinen anderen Sinn; cf auch Polykrates bei Eus. V, 24, 6, wo das zu *ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἔχων* hinzutretende *ἐν κυρίῳ* den gleichen Dienst tut, wie das *δουλεύων αὐτῷ* der vulgären LA an unserer Stelle.

Knechte Christi aufgenommen sei.[1]) Selbst wenn sich wahrscheinlich machen ließe, daß Pol. als Kind eines Christenhauses in seinem ersten Lebensjahr getauft und von seinen Eltern im Glauben unterwiesen worden sei (s. die Beispiele in A 1), müßte dieser Ausdruck als Bezeichnung der Lebensdauer befremden. Nun ist aber eben diese Voraussetzung unhaltbar. *Erstens* ist Pol. nach Ir. nicht von seinen Eltern in das Christentum eingeführt, sondern von mehreren Aposteln zu einem Jünger gemacht worden d. h. er ist als Heide (oder Jude) geboren und unter dem Einfluß der Predigt von Aposteln zum Glauben und zur Taufe geführt worden.[2]) *Zweitens* blickt Pol. um 110 auf eine Zeit zurück, da er und die Mitverfasser seines Briefs an die Philipper, die Presbyter von Smyrna, Gott noch nicht erkannt hatten, also noch nicht Christen waren.[3]) *Drittens* erzählt die Vita Polycarpi, welche neben

---

[1]) Cf Forsch IV, 292. Meinen dortigen Nachweisungen aus dem altkirchlichen Sprachgebrauch hat Harnack S. 342 f. nicht ein einziges entkräftendes Beispiel entgegengestellt. Über Polykrates s. vorige Anm. und unten Abschn. II § 2. Was Papylus in seinen Akten (§ 34 ed. Harnack p. 449) sagt, daß er von seiner Jugend an (ἐκ νεότητος) Gott diene, konnte auch Pol. sagen, wenn er als Knabe von 10—14 Jahren getauft war. Es mag unter den Christen des 2. Jahrhunderts auch solche gegeben haben, welche als Kinder christlicher Eltern (Acta Just. c. 4 zwei Fälle cf Just. apol. I, 15) so frühzeitig getauft wurden, daß die Dauer ihres Christenstandes mit der Lebensdauer nahezu zusammenfiel. Aber auch dann wurde beides unterschieden. Von der im Alter von $18^1/_2$ Monaten getauften Julia Florentina zu Catania um 300—330 sagen ihre christlichen Eltern *pagana nata* und von ihrer Taufe *fidelis facta* (C. I. L. X, 2 nr 7112 cf N. kirchl. Ztschr. 1899 S. 23). Ihr Christenleben datiren sie nicht vom 6. März, an dem sie geboren war, sondern vom 25. September des folgenden Jahrs, an welchem sie die Nottaufe empfing. Zu dem meine oder vielmehr J. Usher's Ansicht glänzend bestätigenden Beispiel des Hilarion bemerke ich beiläufig, daß auch die mehrfach erweiternde griechische Übersetzung der von Hieronymus verfaßten Vita (Anal. Hierosol. ed. P. Kerameus V, 134. 135, ob von Sophronius v. ill. 134?) die Sache ebenso enthält. Das Wort des 80jährigen Hilarion an seine seit 70 Jahren christliche Seele lautet dort unter Beseitigung des einschränkenden *prope* bei Hieronymus: ἑβδομήκοντα ἔτη ἐδούλευσας τῷ Χριστῷ. Dies Wort wird auch in des Leontius Leben Johannes des Barmherzigen ed. Gelzer S. 82 citirt.

[2]) Cf oben S. 72 A 2. Der ursprüngliche Sinn des transitiven μαθητεύειν (Mt 28, 19) ist stets festgehalten worden cf Forsch IV, 260 A 1 (259 A 3) z. B. auch Eus. demonstr. III, 6, 32 ἐμαθητεύετο ἐν ὀλίγῳ πᾶν γένος Ἑλλήνων ὁμοῦ καὶ βαρβάρων.

[3]) Pol. ad Phil. 11, 3 im Gegensatz zu den zur Zeit des Paulus bekehrten Menschen und gestifteten Gemeinden (*quae deum solae tunc cognoverant*); *nos autem nondum noveramus.* Cf Forsch IV, 252—259. Das

vielem Fabelhaften auch manche aus älteren Quellen geflossene und schwer erfindbare Sachen enthält, daß der aus einem östlichen Land stammende Pol. als junger Knabe (*παιδάριον*) von Sklavenhändlern am ephesischen Thor von Smyrna an eine reiche Christin zu Smyrna, Namens Kallisto, verkauft und von dieser anständig und in christlichem Sinn erzogen worden sei.[1]) Daß er ein Christenkind gewesen und irgend etwas von Christentum nach Smyrna mitgebracht habe, würde als Motiv für den Ankauf des Knaben seitens der Christin Kallisto nicht verschwiegen worden sein. Er wird ein Heidenkind gewesen sein, als er in Smyrna feilgeboten wurde. Diese Erzählung ist aber in ihrem leicht von der Ausschmückung[2]) ablösbaren Kern originell genug, um Beachtung zu verdienen.

Ist Pol. im J. 69 (155—86) getauft worden, und haben auf diese Wendung in seinem Leben nach Irenäus mehrere Apostel einen entscheidenden Einfluß gehabt, so muß er bald nach 55 geboren sein, und er muß bei seinem Tode ein hoher Neunziger gewesen sein; denn auch wenn man die in jenen Gegenden etwas früher eintretende Reife in Anschlag bringt, setzt doch die Einwirkung des

---

Gewicht der Gegenbemerkungen von Harnack S. 344 A 1 mögen Andere beurteilen.

[1]) Vita Pol. 3 (ed. Duchesne p. 3) *ἀνατρέφουσα* (sc. *αὐτὸν*) *κοσμίως καὶ παιδεύουσα τὴν ἐν κυρίῳ παιδείαν.* Dies erinnert mehr als an Eph 6, 4 an Clem. I Cor. 21, 6 *τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ*, schließt aber nicht aus, was Ir. von der Bekehrung Pol.'s durch Apostel sagt. Die orientalische Herkunft (*τῷ γένει ἀπὸ ἀνατολῆς*) wird noch zweimal (c. 4. 6) hervorgehoben. An der letzten Stelle wird Pol.'s unverdrossener Eifer in der Beschäftigung mit der hl. Schrift als ein Ausfluß seiner orientalischen Abkunft bezeichnet und dies dadurch erläutert, daß die Bewohner des Orients vor anderen lernbegierig und zum Studium der hl. Schriften geneigt seien. Das erinnert an das, was Herodian, selbst ein Syrer, nur in weltlicherem Ton von einem Landsmann sagt (III, 11, 8): *καὶ γὰρ ἦν τῷ γένει Σύρος· δριμύτεροι δ' ὡς πρὸς τὰς ἐννοίας οἱ ὑπὸ τὴν ἀνατολὴν ἄνθρωποι.* Unter der *ἀνατολή* wird auch Pionius wahrscheinlich Syrien verstehen. Cf Melito bei Eus. IV, 26, 14, dieser, wie es scheint, Palästina mit einschließend (GK II, 326 f.). Es ergäbe sich ein landsmannschaftliches Verhältnis zwischen Pol. und Ignatius, welches das besondere Interesse des Pol. nicht nur für den Christen und angehenden Märtyrer, sondern auch für den „syrischen Bischof" (Ign. Rom. 2) und die Hauptgemeinde Syriens in erfreulicher Weise beleuchten würde (Ign. Smyrn. 11; ad Pol. 7; 8, 2 cf Eph 21; Magn. 14—15; Philad. 10).

[2]) Ein der Kallisto im Nachtgesicht erschienener Engel gibt ihr Anweisung darüber, daß und wo sie die fremden Händler und den jungen Sklaven finden werde. — Über andere nach echter Überlieferung aussehende Züge in dieser Vita cf Gött. gel. Anz. 1882 S. 294 f. 300 ff.

Zeugnisses von Aposteln auf seine Bekehrung und Taufe voraus, daß er damals mindestens 10—12 Jahr alt war.[1]) Zu diesen Ansätzen stimmen die starken Ausdrücke der nächststehenden Zeugen über das außerordentlich hohe Alter, in welchem Pol. starb.[2]) Was das Verhältnis Pol.'s zu Aposteln anlangt, so ist zunächst festzustellen, daß nach dem Zeugnis des ihm so nahegestandenen Irenäus im J. 69 mehrere Apostel in Smyrna sich aufgehalten und gepredigt haben. Von hier aus ergibt sich allerdings eine Bestätigung für das frühe Datum des Todes Pol.'s. Wäre er 166 gestorben und zwar nach der noch immer vorherrschenden Meinung im Alter von 86 Jahren, also erst a. 80 geboren, so könnte seine „Bekehrung“ durch Apostel erst um oder nach a. 90 stattgefunden haben. Aber gab es damals in Asien noch Apostel in der Mehrzahl (s. Abschn. II)? Noch unmöglicher würde bei solchen Ansätzen, was Irenäus weiter über die Beziehungen Pol.'s zu den Angehörigen der ersten christlichen Generation sagt (oben S. 73 ff.). Er soll ja „mit Vielen, die den Herrn noch gesehen hatten“, „mit Jo und den übrigen Aposteln“ in dauerndem Lebensverkehr gestanden (*συναναστραφείς*, *συνδιέτριψεν*, *συμφοιτήσας*) und mit ihnen das Passafest häufig und stets in der gleichen Weise gefeiert haben. Er soll später die Gewohnheit gehabt haben, „von seinem Verkehr (*συναναστροφή*) mit Jo und den übrigen, die den Herrn gesehen hatten“, zu erzählen und im einzelnen anzuführen, was er sie von Jesus hatte erzählen hören. Soll das nicht alles, auch das was Irenäus unter Voraussetzung der Unwidersprechlichkeit dem mit Pol. bekannt gewordenen und der kirchlichen Tradition kritisch

---

[1]) Hilarion besuchte als etwa 10jähriger Schüler in Alexandrien die christlichen Gottesdienste und wurde in folge davon damals ein Christ (Hier. vita Hil. 2 s. oben S. 96 A 1). Einen 12jährigen Palästinenser (Lc 2, 42) oder Syrer (S. 97 A 1) müssen wir einem mindestens 15jährigen Nordländer gleichsetzen, den 14jährigen und 16jährigen Josephus (vita 2) einem heutigen Civis academicus durchschnittlichen Alters.

[2]) Iren. III, 3, 4 *πάνυ γηραλέος*, *valde senex* (oben S. 35 A 2). Mart. Pol. 7, 2 *θαυμαζόντων τῶν παρόντων τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ καὶ τὸ εὐσταθές . . . τοιοῦτον πρεσβύτην ἄνδρα . . . τοιοῦτον θεοπρεπῆ πρεσβύτην.* 9, 2 *αἰδέσθητί σου τὴν ἡλικίαν.* Dazu kommt, daß Iren. ad Flor., wo er zunächst die Zeit um 129 im Auge hat (oben S. 30 ff.) und jedenfalls auf das sich beschränkt, dessen er selbst sich noch aus der Zeit seines Verkehrs mit Pol. erinnerte, erzählt: es sei dessen Gewohnheit gewesen auszurufen: „Guter Gott, für was für Zeiten hast du mich aufgespart, daß ich sie ertragen muß“. So spricht vernünftigerweise nur ein alter Mann; und Pol. muß Jahre lang ein solcher gewesen sein, wenn ihm jener Ausruf zur Gewohnheit geworden sein soll.

gegenüberstehenden Florin und dem mit den Asiaten und ihren Traditionen in offenem Kampf begriffenen Victor sagt, reiner Schwindel sein, so muß Pol. mindestens 20 Jahr alt geworden sein, ehe der Kreis der Jünger Jesu bis auf den einen langlebigen Jo oder bis auf 2 oder 3 ausgestorben war. Wäre Pol. 80 geboren, so müßte man, um den Irenäus gegen den Vorwurf der bewußtesten und beharrlichsten Flunkerei zu schützen, das Unglaubliche annehmen, daß um 90—100 noch viele Jünger und mehrere Apostel in Asien lebten. Aber auch wenn man von 155 als dem Todesjahr ausgeht, dabei aber die Geburt unter Abzug von nur 86 Jahren in das J. 69 setzt, bleibt das Unglaubliche, daß um 80—90 in Asien noch viele Jünger und mehrere Apostel als Lehrer tätig waren. Und was wird vollends aus der Versicherung des Irenäus, daß Pol. von Aposteln als Bischof von Smyrna eingesetzt worden sei (oben S. 74 A 1)? Was abgesehn von der Person Pol.'s die Vorstellung des Irenäus anlangt, daß Apostel in Asien Bischöfe eingesetzt haben, so enthält sie keinen Anachronismus. Aus dem 3 Jo, der Ap und den Briefen des Ignatius kann man wissen, daß geraume Zeit vor Abfassung der letzteren, schon um 90 in der Provinz Asien durchweg den Ortsgemeinden ein einzelner Bischof vorstand.[1]) Es ist ferner nicht zu bestreiten, daß schon in früherer Zeit die Apostel, ihre Gehilfen und Vertreter auf die Bestellung von Vorstehern in neugegründeten und jungen Gemeinden entscheidenden Einfluß geübt haben.[2]) Smyrna ist eine erst nach der Lebenszeit des Paulus entstandene Gemeinde (Einl II, § 73 A 5). In Smyrna sind im J. 69 mehrere Apostel als Prediger aufgetreten (s. vorhin). Daß sie einem der in jenem Jahr Getauften, also sicherlich der Erstbekehrten von Smyrna später die Leitung dieser Gemeinde anvertraut haben, hat nichts Auffälliges. Nach der hier verfochtenen Chronologie des Pol. ist auch das unbedenklich, daß Jo, wenn anders er bis in die ersten Jahre Trajans gelebt hat, daran beteiligt war. War Pol. um 55—58 geboren, so war er zur Zeit der Ap. (um 95) c. 40 und zur Zeit des Todes des Jo (um 100) c. 45 Jahr alt. Für Asien, wo der Episkopat nicht wie in Europa durch eine langsame Entwicklung aus dem Presbyterat allmählich herausgewachsen ist, sondern uns in der Literatur um 85—115 plötzlich, aber sofort als eine fertige Institution entgegentritt, hat es nichts Unwahrscheinliches, daß Pol.

[1]) Cf in Kürze meine Einl I², 462 ff. 484 f. II, 577. 581. 603 f.

[2]) AG 14, 23 (cf 20, 28); Tt 1, 5—9; 1 Tm 3, 1—15; 5, 22; Clem. I Cor. 42, 4; 44, 1—6; 54, 2; speciell über Jo Clem. quis div. 42 s. unten Abschn. II § 2.

schon um 85—90 mit 30—35 Jahren die Stellung eines Bischofs erhalten hat.[1]) Geschichtliche Auslegung von Ap 2, 8—11 macht es wahrscheinlich, daß eben Pol. der dort angeredete „Engel" der Gemeinde von Smyrna um 95 war (Einl II, 603). Um 110 tritt er uns aus den Briefen des Ignatius wie aus seinem eigenen Brief als ein weit über die Grenzen seiner Gemeinde und sogar seiner Provinz hinaus verehrter Bischof und Lehrer entgegen. Es ist daher nichts dagegen einzuwenden, daß Pol. um 85—90 die Stellung als Bischof von Smyrna unter dem bestimmenden Einfluß des Jo erhalten hat. Dagegen wäre die Angabe des Ir. eine durch keine möglichen Misverständnisse und Verwechselungen zu erklärende und zu entschuldigende Unwahrheit, wenn Pol. erst a. 69 oder gar a. 80 geboren wäre. Was aber den von Ir. hier angewandten Plural (*ὑπὸ ἀποστόλων*) anlangt, so wäre es unbillig, hier eine strenge Unterscheidung zwischen eigentlichen Aposteln und anderen als Missionsprediger tätigen Jüngern Jesu vorauszusetzen, welche Ir. gelegentlich macht. Er hat unmittelbar vorher unterschieden mehrere Apostel, welchen Pol. seine Bekehrung verdankt, und viele Jünger Jesu, mit welchen er verkehrt hat. Der letztere Kreis ist größer als der erstere. Trotzdem spricht Ir. in demselben Paragraphen noch viermal ohne Berücksichtigung dieser Unterscheidung von den Aposteln als den Lehrern des Pol. und den Urhebern der Tradition, deren hervorragende Zeugin die Gemeinde von Ephesus ist.[2]) Warum also nicht auch ein fünftes Mal in der Aussage über die Ordination Pol.'s? Auch im Brief an Florin wechseln die Ausdrücke „die Apostel", „die welche den Herrn gesehn", „die Augenzeugen des Lebenswortes" ohne Unterschied mit einander ab, und auch außerhalb solchen Zusammenhangs gebraucht Ir. den Apostelnamen in diesem weiteren Sinn (oben S. 7 A 2). Da nun weder überliefert noch wahrscheinlich ist, daß um 85—90 außer Jo noch ein anderer Apostel am Leben war, dahingegen, wie unten genauer nachzuweisen

---

[1]) Cf oben S. 84f. A 3 und andrerseits S. 28. Es ist nicht nur im allgemeinen der Unterschied zwischen dem anfänglichen Episkopat im Morgenland (Jerusalem, Antiochien, Provinz Asien) und im Abendland festzuhalten, sondern auch im einzelnen Fall zu fragen, ob einer wie Irenäus nach mehrjährigem Presbyterat Bischof wurde, oder ob einer wie Jakobus in Jerusalem und Damas in Magnesia in einem Alter, welches zur Aufnahme in das Presbyterium kaum oder gar nicht ausreichen würde, an die Spitze einer Gemeinde gestellt wurde.

[2]) Stieren p. 433 Z. 4 v. u. *ἔμαθεν παρὰ τῶν ἀποστόλων*, p. 434 Z. 7 *ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παρειληφέναι*, Z. 5 v. u. *οἱ ἀπόστολοι*; 436 Z. 14 *τῆς ἀποστόλων παραδόσεως*.

ist, nach 1 Jo 1, 1—5, nach den von Ir. berichteten Äußerungen des Pol., nach Papias u. a. feststeht, daß um jene Zeit noch mehrere Jünger Jesu als Lehrer in Asien tätig waren, so ergibt die rechtmäßige Auslegung dieser Aussage des Ir., daß außer Jo noch mindestens ein anderer Jünger Jesu an der Bestellung des Pol. zum Bischof von Smyrna irgendwie beteiligt war. Es fehlen uns geschichtliche und ältere legendarische Nachrichten,[1]) um diese magere

[1]) Leider bricht ein großes Fragment der leucianischen Johannesakten (oben S. 17 und Abschn. II, § 2) in dem Moment ab, wo der Apostel Jo zum ersten Mal nach Smyrna kommt (ed. Bonnet p. 179. 5). Es wäre von hohem Interesse zu sehen, wie Leucius sich mit der Tradition gerade dieser Gemeinde, insbesondere mit der Stellung des damals erst seit etwa 10 Jahren gestorbenen Polykarp zum Apostel Jo abgefunden hat. Keinerlei Anspruch auf leucianische Herkunft hat die törichte Angabe in einem überhaupt nicht zu den alten Johannesakten gehörigen Stück, wonach Jo nach seiner Rückkehr von Patmos in seinem hohen Alter dem Polykarp die bischöfliche Leitung der Gemeinde von Ephesus überlassen habe (Bonnet p. 160, 2). Beachtenswert aber ist, was ein Interpolator des Prochorus, welcher Vieles aus Leucius geschöpft hat, von Jo bei seinem Aufbruch von Smyrna, wo er die ganze Bevölkerung von Stadt und Umgegend bekehrt hat, erzählt (s. meine Acta Jo. p. 188, 11; auch bei Bonnet p. 173, 31): *καταλιπὼν* (cod. *καταλειπὼν*) *ἐκεῖσε πρόεδρον Βούκολον καὶ Πολύκαρπον τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς καὶ Ἀνδρόνικον*. Der Ausdruck gibt die Vorstellung, daß Bukolus als eigentlicher Vorsteher, Polykarp und Andronikus als dessen Beistände oder nach dem Sprachgebrauch des Interpolators (Bonnet 173, 25) als Presbyter neben dem Bischof Bukolus eingesetzt worden seien. Daß hier ältere Überlieferung, wahrscheinlich die Legende des Leucius zu Grunde liegt, beweist die etwa um 350 beschriebene Vita Polycarpi, welche schon der Zeit wegen nicht von dem viel jüngeren, vollends nicht von dem interpolirten Prochorus abhängig sein kann. Obwohl in dieser Vita vom Apostel Jo kein Wort gesagt wird und dagegen die Anfänge der Gemeinde von Smyrna durchaus an Paulus angeknüpft werden, finden wir doch hier den Bukolus als Bischof von Smyrna wieder zu einer Zeit, da Polykarp noch ein junger Knabe war (Vita c. 3). Später erst wird Polykarp von Bukolus zum Diakon geweiht (c. 10), darauf als Beirat des Bischofs in das Presbyterium aufgenommen (c. 17) und endlich von dem sterbenden Bukolus zu dessen Nachfolger im Episkopat bestimmt (c. 20) und von den benachbarten Bischöfen ordinirt (c. 21 ff.). Schon vor dem Episkopat des Bukolus hat ein gewisser Strataeas, angeblich ein Bruder des Timotheus und gleich diesem ein Sohn der Eunike (2 Tm 1, 5), in Smyrna ohne den Titel eines Bischofs als Lehrer eine solche Stellung inne, daß die Bischöfe Bukolus, Polykarp u. a. als seine Nachfolger betrachtet werden (c. 2—3). Daß dies ebenso wie die Angaben des interpolirten Prochorus aus einer älteren Quelle geflossen ist, wird bestätigt durch const. ap. VII, 46 Lagarde p. 228, 21. Darnach soll erster Bischof von Smyrna ein gewisser Ariston, zweiter Strataeas, der Sohn der Loïs, dritter wieder ein Ariston gewesen sein. Daß hier Stra-

Angabe des Ir. mit Fleisch und Blut zu bekleiden; es fehlen aber auch alle rechtmäßigen Mittel, sie als unglaubwürdig zu verwerfen.

Eigene Aussagen des Pol. über sein Verhältnis zu Jo und anderen Jüngern Jesu liegen in dem einzigen uns erhaltenen Schriftstück seiner Hand, dessen Echtheit gesichert ist, dem Brief an die Philipper, nicht vor.[1]) Wir besitzen solche sonst nur in den

---

taeas ein Sohn der Loïs, statt der Eunike genannt wird, ließe sich aus unaufmerksamer Lesung von Vita Polyc. c. 2 erklären, wo 2 Tm 1, 5 citirt ist und somit beide Frauen genannt sind. Der Name Ariston aber weist auf eine andere Quelle, als die Vita Polycarpi. Der Interpolator des Prochorus nennt einen Andronikus wie eine bekannte Persönlichkeit. Nun ist dies aber nach Leucius, aus welchem der Interpolator vorher und nachher das Meiste schöpft, der Name des ephesischen Christen, bei welchem Jo dort regelmäßig und bis an sein Lebensende wohnt (Bonnet p. 667, 29; 168 16; 169, 26; 173, 17; 181, 17ff.; 193, 15; cf N. kirchl. Ztschr. X, 197 A 1). Man begreift nicht, wie dieser Epheser inzwischen Gemeindevorsteher in Smyrna geworden sein soll, und warum er nicht ebenso wie Bukolus und Polykarp Schüler des Jo genannt wird, während Leucius doch gerade von der Bekehrung des Andronikus durch Jo und seinem nahen Schülerverhältnis zu Jo eingehend erzählt hat. Allerdings hat Andronikus mit seiner Gattin den Jo auf der Wanderung von Ephesus aus begleitet, ist aber auch mit ihm von der Reise dahin zurückgekehrt (Bonnet 180, 4; 181, 17ff.). Der Interpolator hat also irrtümlich oder absichtlich einen unrichtigen Namen angegeben. Den richtigen Namen wird const. ap. VII, 46 bewahrt haben. Aus Ἀρίστων hat der Interpolator des Prochorus Ἀνδρόνικος gemacht, weil er diesen Namen in seiner Vorlage vorher oft gelesen hatte. Ist Ariston = Aristion (s. unten § 4 zu Papias bei Eus. III, 39, 4), so ist dieser allerdings kein Schüler des Jo, wie Polykarp und Bukolus, sondern steht auf gleicher Linie mit Jo. Daher wird er vom Interpolator des Prochorus, welcher hierin seiner Vorlage treu geblieben ist, auch ganz richtig, und doch in so befremdlicher Weise von Bukolus und Polykarp unterschieden. Ist durch diese Bemerkungen, von welchen ich selbst wünschte, daß sie etwas gröber hätten ausfallen können, wahrscheinlich geworden, daß sowohl die Vita Polycarpi, als der Vf von const. ap. VII, 46, als der Interpolator des Prochorus von Leucius abhängen, so hat dieser einen Ariston, welcher kein Schüler des Jo war, mit den Anfängen der Gemeinde von Smyrna verknüpft. Ist in Vita Pol. c. 3 doch vielleicht statt *μετ' αὐτόν* (so cod. nach ed. Duchesne p. 14; Lightfoot, Ignatius-Polycarp II, 1016; Gött. gel. Anz. 1882 S. 301) mit den Bollandisten und Funk (Patr. ap. II, 316) *τινὲς τῶν μετ' αὐτοῦ* zu lesen, so hat der Vf unter dieser Redewendung mit anderen Namen denjenigen des Ariston verschwinden lassen. — Wertlos ist, was die jüngere hagiologische Literatur über Bukolus „den Wundertäter“ (Niceph. Call. h. e. III, 34) zu sagen weiß Acta SS. Febr. I, 766f.

[1]) Pol. ad Phil. IX, 1 nennt neben Ignatius und den wahrscheinlich gleichzeitig mit diesem auf dem Transport nach Rom durch Philippi gekommenen Christen Zosimus und Rufus noch andere nicht näher be-

Berichten des Ir. über Äußerungen seines Lehrers. Diese Berichte des Ir. sind sämtlich schon oben aus verschiedenem Anlaß berührt

---

zeichnete Christen aus Philippi selbst und schließlich den „Paulus selbst und die übrigen Apostel" als Beispiele auch im Leiden ausharrender Geduld, welche die Gemeinde von Philippi einst vor Augen gehabt hat. Die historische Aussage *εἴδετε κατ' ὀφθαλμούς* (cf 3, 2 *κατὰ πρόσωπον*) läßt sich natürlich nicht vergleichen mit einer Aufforderung wie Clem. I Cor. 5, 3 (*λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν*), obwohl dieses Kapitel Pol.'s auch im weiteren Verlauf zu denjenigen gehört, in welchen die Anlehnung an den Clemensbrief kaum zu bestreiten ist. Pol. setzt vielmehr voraus, daß die Philipper Gelegenheit gehabt haben, noch andere Apostel außer Paulus in ihrem Leidenskampf unmittelbar vor Augen zu haben (cf Phl 1, 30; 4, 30). Pol. hatte in diesem Zusammenhang keinen Anlaß, von seinen eigenen Beziehungen zu Aposteln zu reden. Von Wichtigkeit wäre, wenn es echt wäre, eines der lateinischen Fragmente „des heiligen Polykarp des smyrnensischen Bischofs", welche Victor Bischof von Capua (541—554) nach dem Zeugnis einer Catene in seinem *liber responsorum* aufbewahrt hat (Patr. ap. II, 171 cf p. XLVII f.; meine Acta Jo CXIX Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1884 S. 626 A 2; Pitra anal. II p. XXIV; vol. V, 163 ff.). Zu Mt 20, 23 oder Mr 10, 38 soll Pol. bemerkt haben: *per huiusmodi potum significat passionem; et Jacobum quidem novimus* (früher sinnlos gedruckt *novissimum*) *martyrio consummandum, fratrem vero eius Joannem transiturum absque martyrio, quamvis et afflictiones plurimas et exilia toleraverit. Sed praeparatam martyrio mentem Christus martyrem judicavit.* Dies wird dann durch 1 Kr 15, 31 erläutert. Die Herkunft dieser Fragmente ist noch unaufgeklärt. Victor hat nicht wenige für uns verlorene griechische Schriften z. B. von Origenes, Severianus, Diodorus citirt Unter den verlorenen Briefen Pol'.s teils an Gemeinden, teils an einzelne Personen, welche Ir. noch gekannt hat (bei Eus. V, 20, 8), können auch derartige Dinge behandelt worden sein. Der Schüler des Jo kann Anlaß gehabt haben, über jene Weissagung Jesu im Verhältnis zu dem Lebensausgang des Jo einem bei ihm anfragenden Christen zu antworten. Die Antwort ist vernünftig. Vom Standpunkt des weissagenden Wortes Jesu einerseits und im Lichte der inzwischen erfolgten Ereignisse sagt dieser lateinische Pol.: „Wir wissen, daß Jakobus durch den Märtyrertod sollte vollendet werden (AG 12, 2); daß dagegen sein Bruder Jo ohne Martyrium hinübergehen sollte, obwohl er Anfechtungen genug und auch Verbannungen erduldet hat. Aber Christus hat die zum Martyrium bereite Seele als einen Märtyrer beurteilt." Das entspricht den ältesten Traditionen über den Lebensausgang des Jo (s. Abschn. I § 4 und II § 2). — Was die Vita Polycarpi c. 12 von „vielen Schriften, Homilien und Briefen" Pol.'s sagt, ist schon darum verdächtig, weil sie in der Verfolgung, welcher Pol. zum Opfer fiel, von den Gottlosen geraubt sein sollen und weil auch das Ansehen, welches dieser falsche Pionius um 350—400 sich gibt, als ob er noch ebenso wie Ir. außer dem Philipperbrief auch noch andere Briefe des Pol. kenne, nur auf Combination der beiden Stellen des Ir. bei Eus. V, 20, 8 und IV, 14, 8 beruht. — Beachtenswerter ist ein Bericht des gelehrten Armeniers Ananias von Schirak (600—650) in einer Schrift über

worden und sind hier nur noch einmal zusammenzustellen, sofern sie uns eigene Aussagen Pol.'s aufbewahrt haben. Es sind folgende:

1. Nach dem Brief an Florin (Eus. V, 20, 6) pflegte Pol. schon um 129 und in der Folgezeit in seinen Ansprachen an die Gemeinde von seinem Verkehr mit Jo und den übrigen (nach Asien gekommenen) Jüngern Jesu oder, wie Irenaeus mit Bezug auf 1 Jo 1, 2 sich auch einmal ausdrückt, mit „den Augenzeugen des Lebens des Logos" zu erzählen. Er pflegte dabei einzelne Aussprüche derselben anzuführen und insbesondere das wiederzugeben, was er von ihnen über die Wundertaten und die Lehre Jesu gehört hatte. Wenn Ir. bemerkt, daß diese von Pol. aus der Erinnerung an die Erzählungen der Augenzeugen mitgeteilten Stücke der evangelischen Geschichte in völligem Einklang mit den Schriften standen,[1]) so kann er natürlich nur an solche Schriften denken, welche von den Taten und Worten Jesu handelten, also an die

„die Epiphanie unseres Herrn und Heilandes", welche Conybeare im Guardian vom 18. Juli 1894 in englischer Übersetzung veröffentlicht hat. (In der Byzantin. Ztschr. VI S. 572—584 gab Conybeare die Übersetzung zweier anderer Traktate des Ananias, welche den Eindruck einer ansehnlichen Gelehrsamkeit hinterlassen.) An jener Stelle sagt Ananias: „*Aber ich unterwerfe mich der Entscheidung des hl. Polykarp; denn dieser war ein Schüler des Evangelisten Johannes und ein Ohrenzeuge aller Erzählungen* (des Johannes) *von dem Heiland. Und er erklärt, daſs die Geburt* (Jesu) *am ersten Tage der Woche sich zugetragen habe. Und es war in der Tat angemessen, daſs* (sie geschah) *an diesem Tage, an welchem der Anfang der Schöpfung geschah; und dieser Tag ward gewürdigt* (der Anfang) *der ganzen Erlösung* (zu sein), *wenn er* (an diesem Tag) *durch die Geburt in die Welt eintrat, ohne die Jungfräulichkeit* (seiner Mutter) *zu verletzen. Und ebenso* (lehrte er, daß?) *die Auferstehung* (am ersten Wochentag geschehen sei), *und wie er blieb im Siegel des Felsens* (im versiegelten Felsengrab) *und daſs vorher* (am gleichen Wochentag geschah?) *sein Einzug in Jerusalem am Palmentag, und nachher das Herabkommen des Geistes auf die Apostel. Aber er* (Pol.) *erklärte, daſs der Tag der Taufe 30 Jahre später* (nach der Geburt) *in der gleichen Monatszeit stattfand an dem Tage, welcher der vierte Tag der Woche ist. Und als ein Mysterium und einen Typus erklärt er* (daß) *die Erschaffung der Sonne am vierten Tag* (stattgefunden habe). *Vom vierten Stamm Israels ward der Heiland geboren nach dem Apostel* (welcher sagt), *daſs unser Herr vom Stamm Juda entsprossen sei.*" Den letzten Satz, in welchem der Vf von Hb 7, 14 (cf Ap 5, 5) als Apostel bezeichnet wird, wollte Conybeare nicht mehr zu dem Bericht aus Pol. rechnen. — Der dem 12. Jahrhundert angehörige Armenier Vardan Vardapet, welcher sich auf diese Stelle des Ananias beruft, macht aus dem Evangelisten Jo, dessen Schüler nach Ananias Pol. gewesen, den Täufer Jo.

[1]) Eus. V, 20, 6 *ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.*

4 Evv, welche dem Ir. als heilige Schriften und zwar als die einzigen in der Kirche berechtigten schriftlichen Darstellungen der Geschichte Jesu galten. Davon daß Pol. selbst bei seinen Erzählungen die Evv mit seinen Erinnerungen verglichen habe, sagt Ir. kein Wort. Wie bei der Erörterung des Lebensalters Jesu (oben S. 61 f.) stellt Ir. die durch Pol. und die übrigen Apostelschüler Asiens vertretene mündliche Tradition als ein selbständiges Zeugnis neben dies geschriebene Ev der Kirche. Wenn aber um 129—140 in Asien Evv existirten und gelesen wurden, so versteht sich von selbst, daß auch ein solcher Prediger, welcher über mündliche Überlieferung aus erster Hand verfügte, jene Bücher nicht völlig ignoriren konnte. Daß aber damals solche Bücher in den dortigen Gemeinden längst verbreitet waren, unterliegt keiner Frage. Nach Papias hat schon der Jo von Ephesus, der Hauptlehrer sowohl des Pol. als des Papias, über ein Ev des Marcus mit seinen Schülern gesprochen. Der Zeitgenosse des Jo Kerinth und dessen Schule benutzten dieses Ev mit Vorliebe.[1]) Papias selbst, welcher kaum später als zu der im Brief an Florin zunächst gemeinten Zeit schrieb (s. unten Abschn. I § 4), hat von einer evangelischen Schrift des Matthäus gesprochen und zwar so, daß man sieht, dieses Buch war zunächst in seiner hebräischen Originalgestalt in jene Gegend gekommen und war eine Zeit lang durch mündliche Dolmetschung den Gemeinden zugänglich gemacht worden, ehe dies, wie es zur Zeit des papianischen Werks der Fall war, überflüssig geworden war.[2]) Die Apostelschüler bei Ir. berufen sich auf ein Wort Jesu, welches wir sonst nur Jo 14, 2 lesen.[3]) Für die Bekanntschaft des Papias mit dem 4. Ev zeugen verschiedene ohne ausreichende Gründe geringgeschätzte Belege (s. unten Abschn. I § 4). Die Art wie Ignatius auf Johanneisches Bezug nimmt, beweist, daß zu der Zeit seines Verkehrs mit Polykarp (um 110, jedenfalls vor 129) das 4. Ev den dortigen Gemeinden bekannt war. Daß in dem kurzen Philipperbrief Pol.'s wohl Spuren seiner Vertrautheit mit den johanneischen Briefen, nicht aber mit dem 4. Ev sich finden (GK I, 905), kann jene Tatsache nicht in Frage stellen. Trotzdem hat Pol. gerne wieder erzählt, was er nicht aus den Evv,

[1]) Eus. III, 39, 15 (der Presbyter über Marcus); Iren. III, 11, 7 (Marcus bei den Kerinthianern) cf Einl II, § 51 A 16.

[2]) Eus. III, 39, 16 cf Einl II, 254—259.

[3]) Iren. V, 36, 2 (s. die Citationsformeln des ganzen Abschnitts oben S. 71 Nr. 12. 13) *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον, ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου* (lat. *apud patrem*) *μονὰς εἶναι πολλάς.*

sondern aus dem Munde der „Autopten des Lebens des Logos“ empfangen hatte. Wer je den Zauber erfahren hat, welchen das lebendige Wort eines aus eigener Erinnerung von großen Ereignissen erzählenden Mannes ausübt, versteht das und würdigt auch die apologetische Bedeutung, welche den Wiedererzählungen des Pol. nach dem Urteil des Ir. zukam. Die Valentinianer urteilten, daß die kirchlichen Evv ein nicht nur sehr unvollständiges, sondern auch schiefes, relativ unwahres Bild von der Geschichte Jesu geben. Es bedürfe nicht nur der Ergänzung, sondern auch der Reinigung und Berichtigung aus der mündlichen Geheimtradition, aus welcher sie ihr *evangelium veritatis* herstellten. Ir. bezeugt dem zur Lehre Valentins hinneigenden Florin, daß die nur durch das eine Mittelglied der „Autopten des Lebens des Logos“ von den Tatsachen selbst getrennten oder vielmehr mit diesen verketteten Erzählungen Pol.'s, welche er selbst gehört hat, durchaus mit den kirchlichen Evv übereinstimmten. Eine ihnen widersprechende mündliche Überlieferung, welche dieses Namens wert wäre, gibt es nicht.

2. Im Brief an Victor (Eus. V, 24, 16) erzählt Ir. von dem Besuch Pol.'s in Rom zu Ostern 154.[1] Hier wie im Hauptwerk (III, 3, 4) erwähnt er eine Reihe von Einzelheiten und zwar ohne jede Andeutung davon, daß er nach unsicherem Hörensagen davon rede, wenn er auch gewissenhaft genug ist, für eine einzelne Äußerung Pol.'s sich nicht auf seine eigene Erinnerung, sondern auf andere noch lebende Ohrenzeugen zu berufen (s. unten S. 108). Ir. weiß von verschiedenen Meinungsverschiedenheiten über

[1]) Forsch IV, 274. 296. Beachtenswerte Gegengründe gegen die dort S. 283—303 vorgetragene Ansicht von dem Streitobjekt zwischen Anicet und Pol. sind mir nicht zu Gesicht gekommen. Abgesehen davon, daß es einer neuen Worterklärung des ganzen Schreibens an Victor bedürfte, wodurch die meinige widerlegt würde, ist die herkömmliche Meinung, die ich bestreite, mit den unmittelbar auf Anicet und Pol. bezüglichen Sätzen des Ir. unverträglich. Hätte es sich damals ebenso, wie um 165—170 in Asien und um 190 zwischen Rom und Ephesus, um den Zeitpunkt der Osterfeier gehandelt, so hätten Anicet und Pol., die sich von der Richtigkeit ihrer Ansicht gegenseitig nicht überzeugen konnten, auch das Fest nicht mit einander feiern können. Daß aber dies geschehen ist, meine ich bewiesen zu haben. Handelte es sich um eine beliebige Feier der Eucharistie, so mußte Jo sagen, daß Anicet eines Sonntags den Pol. gebeten habe, die Feier zu leiten. Dahingegen setzt Ir. voraus, daß der Leser von selbst dem Zusammenhang entnehmen werde, es habe sich um die jährliche Hochfeier der Eucharistie, d. h. um die christliche Passafeier gehandelt. — Abgesehen hiervon liefert den besten Kommentar zu diesem Vorgang die Anordnung der Didasc. syr. ed. Lagarde p. 57, 19—26.

minder wichtige kirchliche Fragen, welche damals zwischen Pol. und Anicet erörtert und bald geschlichtet worden seien. Sie namhaft zu machen, findet er überflüssig. Er weiß ferner, daß die Verschiedenheit der Asiaten und der Römer in der Art der Osterfeier zwar zwischen beiden Bischöfen zur Sprache gekommen ist, ohne daß einer den andern zu seiner Ansicht und Praxis zu bewegen vermochte, daß sie aber auch nicht lange darüber gezankt, sondern gottesdienstliche Gemeinschaft mit einander gepflogen haben, und daß Anicet dem Pol. die liturgische Leitung der Abendmahlsfeier in Rom überlassen hat. Das sind doch sämtlich nicht kirchengeschichtliche Ereignisse, von welchen man sich in den Kirchen fremder Länder erzählt und welche man dort dann noch 30—40 Jahre lang im Gedächtnis behält. Wir haben vielmehr die Erzählung eines Mannes vor uns, welcher diese Dinge in Rom im J. 154 miterlebt hat; und es spricht nichts dagegen, daß Ir. selbst dieser Mann ist. Ist Ir. wahrscheinlich schon vor dem Tode Pol.'s nach Rom gekommen und zur Zeit desselben dort ansässig gewesen (oben S. 39), so ist auch sehr wahrscheinlich, daß er in Rom miterlebt hat, was er dem Bischof Victor über das dortige Auftreten Pol.'s schreibt. Nun hat aber Pol. gegenüber dem römischen Bischof damals geltend gemacht, er könne die Gewohnheit, der österlichen Eucharistie ein Fasten vorangehen zu lassen, nicht aufgeben, da er diese Gewohnheit „mit Jo, dem Jünger unseres Herrn, und den übrigen Aposteln, mit welchen er verkehrt habe, stets beobachtet habe" (oben S. 73 A 2).

3. Im Hauptwerk (III, 3, 4) kommt Ir. auf denselben römischen Aufenthalt Pol.'s zu sprechen, und es bleibt die wahrscheinlichste Annahme, daß alles, was Ir. dort an die Erwähnung dieser Reise anschließt, sich bei Gelegenheit dieser Reise 154 in Rom zugetragen hat. Unmittelbar damit verbunden ist die Angabe, daß Pol. damals viele Ketzer zur Kirche bekehrt habe, indem er ihnen predigte, daß die von der Kirche überlieferte Wahrheit die eine und einzige sei, welche er von den Aposteln überliefert bekommen habe. Häretiker und solche, die zur Häresie neigten, gab es damals in Rom genug. Warum soll es unglaublich sein, daß in Rom, wo längst kein Apostelschüler mehr lebte, das Zeugnis des greisen Apostelschülers von Smyrna auf viele Verirrte einen Eindruck gemacht hat? Eine einzelne Aussage Pol.'s liegt in dieser Angabe nicht vor. Dagegen überliefert Ir. als eine solche das berühmte Zwiegespräch zwischen Pol. und dem ihm zufällig zu Gesicht gekommenen Marcion. Darin wird aber das Verhältnis Pol.'s zu den Aposteln

nicht berührt. Unmittelbar geschieht dies auch nicht in der Erzählung Pol.'s von der Begegnung des Jo mit Kerinth im Bade zu Ephesus, für welche sich Ir., wie gesagt, auf noch lebende Ohrenzeugen berufen kann (oben S. 67). Auch hier wird von Pol. nach der Relation des Ir. der Jo von Ephesus „der Jünger des Herrn" genannt. Aber Ir. subsummirt diesen Jo innerhalb der 36 Zeilen (nach Harvey's Ausgabe) nicht weniger als 7mal unter den Begriff *οἱ ἀπόστολοι* und einmal unter den noch weiteren Begriff derer, welche Christum gesehen hatten. Er weiß es, wie wir sahen (S. 75), nicht anders, als daß dieser Jo von Ephesus der Vf aller johanneischen Schriften, und daß er einer der 12 Apostel ist. Darum gilt ihm, galt aber auch schon im Todesjahr Polykarps der Gemeinde von Smyrna dieser ihr Bischof als ein „apostolischer Presbyter" oder „apostolischer Lehrer". [1]) Es ist eine starke Zumutung, glauben zu sollen, daß Ir. die vorstehend verzeichneten mannigfaltigen Äußerungen seines Lehrers Pol., aber auch die analogen Äußerungen der anderen Apostelschüler Asiens, deren Vorträge er gehört hat, und des Papias, dessen Werk er gelesen hat, sämtlich misverstanden habe. Das Mindeste, was Jeder schon nach dem bis dahin vorgenommenen Verhör zugestehen müßte, wäre Folgendes: 1) Es hat während der letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts in der Provinz Asien einen hervorragenden Christen Namens Jo mit Ephesus als regelmäßigem Wohnsitz gegeben. 2) Dieser Jo ist ein Augen- und Ohrenzeuge der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und zwar ein gläubiger Zeitgenosse, ein Jünger Jesu gewesen. 3) Neben ihm sind zwar noch einige andere Männer in Asien vorhanden gewesen, welche in dem gleichen oder einem ähnlichen Verhältnis zu Jesus gestanden haben wie Jo. Da aber von Irenäus und den durch ihn zu uns redenden Zeugen keiner dieser anderen Jünger mit Namen

---

[1]) Es hat für jetzt keinen Wert, die Fortpflanzung der Tradition von Pol. als einem Schüler des Apostels Jo über Irenäus weiter hinab zu verfolgen. Dagegen ist zu erinnern, daß die Bezeichnung des Pol. als eines „apostolischen Lehrers" im Bericht seiner Gemeinde (mart. 16, 2) schwerlich anders zu verstehen ist, als die Bezeichnung desselben als eines „apostolischen Presbyters" seitens des Ir. (oben S. 78 A 1), nämlich so, daß er dadurch als ein Apostelschüler charakterisirt werden sollte. Zwar ist das beigeordnete Attribut „prophetisch" anders zu verstehen. Pol. wird so genannt mit Bezug auf seine prophetische Begabung, wie die folgenden Worte beweisen cf auch mart. 5, 2. Man wüßte aber nicht, welche besondere und hiervon verschiedene Begabung ihn als einen apostolischen Lehrer auszeichnen sollte. Er heißt also so, weil er als Schüler von Aposteln das Lehren gelernt hat.

genannt wird, so scheinen dieselben entweder überhaupt nicht von hervorragender Bedeutung gewesen zu sein oder nicht so lange wie Jo dort gelebt und darum auch nicht so nachhaltig wie Jo gewirkt zu haben. Letzteres trifft jedenfalls zu; denn nur von Jo und von keinem der anderen Jünger Jesu in Asien ist überliefert, daß er ein sehr hohes Alter erreicht habe, und „Viele" können es auf alle Fälle nicht gewesen sein, welche um 27—30 Jesu Jünger gewesen waren, und um 70—90 noch am Leben waren. 4) Ausgeschlossen ist namentlich auch dies, daß es neben dem einen und einzigen Jo von Ephesus, dessen überall Erwähnung geschieht, um dieselbe Zeit und in demselben kirchlichen Kreis noch einen zweiten Jo von ähnlich großer oder gar noch größerer Bedeutung gegeben habe.

§ 4. Papias von Hierapolis.

Papias wird nicht von Irenäus, wohl aber von Eusebius, welcher dem Werk des Papias eine beträchtliche Aufmerksamkeit geschenkt hat, wiederholt als Bischof von Hierapolis bezeichnet.[1]) Aus der regelmäßig wiederkehrenden Zusammenstellung mit Polykarp, aus der Art wie Irenäus ihn als Zeugen für johanneische Überlieferungen neben den anderen „Presbytern in Asien" erwähnt, aus den durch Papias selbst bezeugten Beziehungen zu dem in Hierapolis verstorbenen Philippus und dessen Töchtern ergibt sich, daß darunter das phrygische Hierapolis nahe bei Laodicea im Tal des Lykus, in der Südostecke der Provinz Asien zu verstehen ist, einer der ältesten Sitze des Christentums in jenen Gegenden (Kl 4, 13). Sein echt phrygischer Name[2]) spricht dafür, daß Papias dort einheimisch war; daß er seine Heimat jemals verlassen habe, ist unbekannt. Während die geschichtliche Stellung Polykarps vor allem nach dem Datum seines Todes und einer Aussage Pol.'s an seinem Todestag zu bestimmen ist, fehlt jede Nachricht über das Lebensende des Papias. Wäre er Märtyrer geworden, wozu ihn nur später Chronisten auf Grund falscher Lesung alter Quellen gemacht haben,[3]) so wäre noch auffälliger, als es ohnedies ist, daß Po-

[1]) H. e. II, 15, 2, III. 36, 2; chron. ad a. Abr. 2114 = 98 p. Chr.

[2]) Forsch V, 94; Lightfoot, Essays on supern. rel. p. 153. Die Schreibung der Inschriften schwankt zwischen *Παπίας* und *Παππίας*, wie zwischen *Πάπας* und *Πάππας*, wovon jener Name abgeleitet ist. Cf auch die Naassener bei Hippol. ref. V, 8 ed. Gotting. p. 156, 52 *τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον, φησί, Φρύγες καὶ Παπαν καλοῦσιν.*

[3]) Das Chron. pasch. ed. Bonn. I, 481 hinter a. 163 p. Chr. schließt

lykrates von Ephesus um 190 ihn nicht unter den im Boden seiner Heimatprovinz begrabenen Heiligen aufführt (Eus. V, 24, 2—5). Um 165 und weiterhin war Claudius Apollinaris (Apolinarius) Bischof von Hierapolis.[1]) Seit wann er es war und wer sein Vorgänger gewesen ist, wissen wir nicht. Daß Papias erheblich früher gestorben ist, ergibt sich aus den weiterhin zu besprechenden Angaben. Nach einem der von C. de Boor herausgegebenen anonymen Excerpte aus dem Werk des Papias hat Papias dieses jedenfalls erst nach dem Regierungsantritt Hadrians (117—138) geschrieben.[2]) Wir müßten statt des überaus kurz gehaltenen Ex-

---

an den Bericht vom Martyrium des Polykarp und der gleichzeitigen Märtyrer von Smyrna: *καὶ ἐν Περγάμῳ δὲ ἕτεροι, ἐν οἷς ἦν καὶ Παπίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν καὶ ἔγγραφα φέρονται τὰ μαρτύρια.* Aber der Name Pergamum und die Vergleichung mit Eus. h. e. IV, 15, 48, wie Lightfoot Essays on supern. rel. p. 148 gezeigt hat, beweisen, daß der Vf der Paschachronik dort statt des richtigen Namens Papylus P a p i a s gelesen hat, wie Rufin dort gleichfalls falsch P a p i r i u s las, indem er an den Bischof und Märtyrer Papirius Eus. h. e. V, 24, 5 dachte, der nach der Vita Polycarpi der Nachfolger Polykarps gewesen ist. Ähnlich haben die syrische Epitome (Eus. chron. ed. Schoene II, 216) und Dionysius von Telmahar (ed. Tulberg p. 157, 12) mit Polykarp den Papias als Märtyrer zusammengefaßt, an derselben Stelle der Chronik, wo Hieronymus l. l. p. 171, durch Eus. h. e. IV, 15, 47 verleitet, den Pionius in seine Vorlage eingetragen hat. Nach alle dem ist die Vermutung von Schlatter, Die Kirche von Jerusalem S. 40, daß Papias eine Abkürzung von Papirius sei, so daß bei Eus. V, 24, 5 eben Papias gemeint wäre, abzulehnen; aber auch aus philologischen Gründen s. oben S. 109 A 2.

[1]) Apollinaris (oder, wie die Griechen gewöhnlich schreiben, Apolinarios cf Forsch V, 99) hat nach Eus. IV, 26, 1; 27 eine Apologie an Marc Aurel gerichtet, etwa um dieselbe Zeit gegen den Montanismus geschrieben (Forsch IV, 55) und war nach Chron. pasch. ed. Bonn. I, 13 an dem Osterstreit beteiligt, welcher unter dem Prokonsulat des Sergius Paullus (wahrscheinlich 166/167) in Laodicea, also in der nächsten Nachbarschaft von Hierapolis, dem Bischofssitz des Apollinaris (Eus. IV, 26, 1) ausbrach (nach Melito bei Eus. IV, 26, 3 cf Forsch IV, 266; V, 26).

[2]) Aus der Excerptensammlung des Cod. Baroccianus 142 fol. 212 ff. gab de Boor (Texte und Unt. V, 2 [1888] S. 170) unter anderem Folgendes: *Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν ὡς παραλαβὼν ἀπὸ τῶν θυγατέρων Φιλίππου, ὅτι Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος, δοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν ἀπίστων, ἰὸν ἐχίδνης πιὼν ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἀπαθὴς διεφυλάχθη. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα καὶ μάλιστα τὸ κατὰ τὴν μητέρα Μαναΐμου τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν. περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων. Ὁ δε Χρυσόστομος κτλ.* Der Eintritt des Namens Chrysostomus beweist, daß auch die Worte *περί — ἔζων* noch Excerpt aus Papias sind. Sie würden auch mit einem *καί*, welches man davor vermißt, nur wie eine Kapitelüberschrift lauten. Es bedarf kaum der Vergleichung mit der ver-

cerpts den Wortlaut der dort excerpirten Erzählung des Papias vor uns haben, um entscheiden zu können, ob Papias noch unter Hadrian, oder erst unter Antoninus (138—161) geschrieben hat. Ersteres ist das Wahrscheinlichere, wenn man die sonst bezeugten Umstände seines Lebens erwägt. Nach Irenäus scheint Papias ein Altersgenosse Polykarps gewesen zu sein (oben S. 72). Daß er aber ein ähnlich hohes und außergewöhnliches Alter erreicht habe, wie Polykarp, ist weder durch Irenäus noch sonst überliefert. Hat er nicht wie Polykarp beinah 100 Jahre gelebt, sondern nur das stattliche Lebensalter von 80 Jahren erreicht, so würden wir, Altersgleichheit der beiden Männer vorausgesetzt, den Tod des

---

wandten Aussage des Quadratus (oben S. 49), um einzusehen. daß Papias sowohl über den Gifttrank des Barsabas Justus, als die Auferweckung der Mutter des Manaïmus, als über die von Christus Auferweckten mindestens 10mal soviel Worte gemacht haben muß, als der Excerptor. Wir können daher mit den Mitteln der äußeren Kritik nicht entscheiden, ob Papias wie ein Historiker einfach gesagt hat: „bis zur Regierung oder den Zeiten Hadrians" (cf etwa Iren. III, 3, 4; V, 30. 3), woraus man schließen könnte, daß diese hinter ihm lagen. oder ob er wie Quadratus gesagt hat. daß bis in seine Gegenwart oder in seine eigene Lebenszeit hinein solche Leute noch am Leben waren, was er dann mit Rücksicht auf spätere und fernerstehende Leser so näher bestimmen mochte, daß er hinzufügte: „bis zur Zeit des jetzt regierenden Kaisers Hadrian". Die dritte Möglichkeit ist. daß Papias überhaupt nur so, wie Quadratus sich ausgedrückt, der Excerptor aber aus irgend einer anderen Stelle des papianischen Werks dessen Abfassung unter Hadrian erkannt und, um ganz kurz zu reden, hier eingesetzt hat. Das Dritte ist das Wahrscheinlichste. Denn 1) entsprechen die beiden anderen Möglichkeiten nicht dem Stil des papianischen Werks, soweit wir ihn aus den nicht ganz geringen und höchst charakteristischen Bruchstücken beurteilen können. Er war kein Historiker, welcher an die Nachwelt dachte. Das schließt nicht aus, daß er bei gegebenem Anlaß einmal des zur Zeit seiner Arbeit regirenden Kaisers gedacht hat. 2) Das nach 117 noch mehrere Menschen gelebt haben sollten, welche als von Christus Auferweckte galten. ist äußerst unwahrscheinlich (s. oben S. 50 f.). Man soll aber einem Schriftsteller keine Torheit aufbürden, wenn uns seine eigenen Worte, worin sie ausgesprochen sein soll, nicht vorliegen. Die Annahme. daß Papias die Notiz aus der Apologie des Quadratus entnommen und misverstanden habe (so Harnack S. 270), würde ihn nicht entlasten Dagegen ist einem Excerptor. der wie unten zu zeigen ist, auch sonst dem Papias *optima fide* Unsinn angedichtet hat, die als dritte Möglichkeit genannte falsche Kombination sehr wohl zuzutrauen. Daß er bei Papias den Namen Hadrians gefunden hat, daß also Papias nach 117 an seinem Werk gearbeitet hat, ist nicht zu bezweifeln. Der Ansatz von Harnack S. 357: „nicht vor 140" oder „140 (145)—160" ist rein imaginär und beinah mit Allem. was oben im Text vorgetragen und vorzutragen ist, unverträglich.

Papias um 135 anzusetzen haben. Seine Geburt später als diejenige Polykarps anzusetzen, ist aber nicht rätlich. Unter allen Presbytern in Asien mit Einschluß des Polykarp erhält nur Papias von Irenäus das Prädikat ἀρχαῖος ἀνήρ.[1]) Sein Leben wird daher höher hinauf in die Anfangszeiten der Kirche Asiens gereicht haben, als das der meisten Männer jenes Kreises. Er wird zu dem engeren Kreise von Presbytern gehört haben, welche nicht nur den Jo, sondern auch noch andere Apostel und Jünger Jesu gekannt und gehört hatten (oben S. 61 f. 78). Dies bestätigen die Trümmer seines Werks. Daß Papias nicht nur die Töchter des Philippus in Hierapolis, sondern auch diesen selbst persönlich gekannt hat, wird bequemer im Zusammenhang der Untersuchung der Überlieferungen über diesen Philippus zu erörtern sein (Abschn. II § 1). Daß er zur Zeit der Abfassung seines Werks Erinnerungen aus seinem Verkehr mit mehreren Jüngern Jesu im Gedächtnis trug, hätte nie bestritten werden sollen. Nimmt man alles zusammen und vergleicht das nach Anfangs- und Endpunkt genau bekannte Leben seines ἑταῖρος Polykarp, so wird das Leben des Papias etwa von 60—140 oder 70—150 sich erstreckt haben. Sein Buch hat er nach dem erwähnten Excerpt und nach den Andeutungen seiner Vorrede in höherem Alter geschrieben. Will man aber nicht annehmen, daß er noch als hochbetagter Greis mit seinem Werk beschäftigt war, so empfiehlt sich als ungefähre Abfassungszeit die mittlere Regierungszeit Hadrians, deren Anfang damals hinter ihm lag, also die Jahre 125—130.

Wenden wir uns den im Wortlaut aufbewahrten Aussagen des Papias selbst zu, so muß zunächst das so oft erörterte[2]) Bruch-

[1]) Iren. V, 33, 4 s. oben S. 49 A 2; S. 71 A 2. Wenn Harnack S. 375 dekretirt, aus dieser Angabe folge nur, daß Papias mindestens 20—30 Jahre vor Irenäus geschrieben habe und beträchtlich älter als er gewesen sein müsse, so beweist dies nur, daß Harnack auch über diesen für die Kirchengeschichte so wichtigen Begriff nicht nachgedacht hat. Eus. (III, 39, 13) wußte besser, was ἀρχαῖος ἀνήρ im Munde des Ir. bedeute.

[2]) Aus der überreichen Literatur hebe ich nur Einiges hervor: J. Stilting, Acta SS. Septembr. tom. VII (a. 1760) p. 387—390, eine treffliche Kritik des Eusebius mit dem Schlußsatz: *Quamobrem candide edicere liceat, Joannem illum presbyterum, de quo ante Eusebium nemo cogitasse legitur, ex perturbato eius cerebro unice natum videri.* Zu demselben Ergebnis gelangten mit mehr oder weniger glücklicher Beweisführung Guerike, Die Hypothese von dem Presbyter Johannes als Vf der Ap. 1831; ich selbst in dem oben S. 5 A 1 angeführten Aufsatz (1866); J. Riggenbach, Jahrbb. f. deutsche Th. 1868 S. 319—334; Leimbach, Das Papiasfragment, 1875; Haußleiter, Theol. Ltrbl. 1896 Nr. 39; mit

stück seiner Vorrede, welches Eusebius (h. e. III, 39, 3—4) uns aufbewahrt hat, hier noch einmal wieder vorgeführt werden.[1])

Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι, καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὡς οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παρα-

einiger Zurückhaltung auch Salmon, Dict. of christ. biogr. III, 398—401. An dem Presbyter Jo hielten die meisten Neueren im Sinne des Eus. fest, ohne die Tradition von dem Apostel Jo in Ephesus aufzugeben. Ich nenne Routh, Rel. sacrae I², 1—44; Credner, Einl. I. 214 ff.; II, 694 ff.; Steitz. Theol. Stud. u. Krit. 1868 S. 63—95; 487—524; Hilgenfeld. Ztschr. f. wiss. Th. 1875 S. 231—270; 1886 S. 257—290 u. anderwärts; Luthardt, Der joh. Ursprung des 4. Ev., 1874 S. 106—113; Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Eus. III, 39, 3—4 (1874) cf desselben Papiasfragment über Marcus und Matthaeus, 1878; Lightfoot, Essays on supernat. rel. p. 142—216 (zuerst gedruckt 1875). Andere verwarfen die gesamte Tradition vom Apostel Jo in Ephesus zu Gunsten des Presbyters Jo. So Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Jo und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, 1840; Keim. Gesch. Jesu von Nazara (a. 1867) I, 160—170. Eine Sonderstellung nahm ein Scholten, Der Apostel Jo in Kleinasien, aus dem Holländischen übersetzt, 1872, indem er den Presbyter Jo zwar gelten ließ, ihn aber ebenso wie den Apostel aus Kleinasien verbannte. Harnack, Chronol. S. 668. 674. 678 f. schwankt ohne Entscheidung zwischen Anerkennung und Verwerfung der Tradition von einem Aufenthalt des Apostels Jo in Asien, nimmt aber für den von ihm verschiedenen Presbyter Jo alles Wesentliche in Anspruch, was die Tradition dem Apostel Jo zuschreibt, die Abfassung der sämtlichen joh. Schriften, die Lehrerschaft im Verhältnis zu Polykarp und Papias etc.

[1]) Mit dem griechischen Text von Heinichen ed. 2 (1868) ist verglichen die bald nach dem Tode des Eusebius angefertigte syrische Übersetzung = *S* (ed. Wright and Mc Lean, 1898, wofür auch die armenische Afterübersetzung benutzt ist; S¹ die petersburger Hs von 462; S² die londoner Hs. saec. VI); ferner Rufins Übersetzung = *R* (da mir Cacciari's Ausgabe eben nicht zur Verfügung steht, nach ed. B. Rhenanus, Basel 1528), die abgekürzte und freie Wiedergabe bei Hier. v. ill. 18 = *H* (ed. Richardson p. 19) und Nicephori Callisti hist. eccl. III, 20 = *N* (ed. Fronto Ducaeus, Paris 1630 p. 251). Selbstverständlich bedeutet nicht jede Abweichung von H N R S, daß sie in ihrem griechischen Text genau Entsprechendes lasen; auch R S bewegen sich mit bemerkenswerter Freiheit. Von der griechischen Überlieferung, insbesondere dem Verhältnis der einzelnen Hss. geben uns die bisherigen Ausgaben kein klares Bild. Ich bezeichne den griechischen Text, wo er einheitlich überliefert ist, mit *G*, wo aber griechische Varianten vorliegen, durch Ziffern die Zahl der von Heinichen für eine LA angeführten Hss. Wo dies nicht der Fall ist, ist der Sachverhalt in Worten ausgedrückt.

γινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

1 *δε* GR: *γαρ* NS (?) | *και* GSN: om R | *ποτε* GRN: om S | 2 *συγκαταταξαι τ. ε.* G[3]: *exponere cum interpretationibus suis* R, zu setzen in diesen Auslegungen S, *συντάξαι* G[7] N | 4 *διδασκουσιν* auch RSN: *δοκουσιν* nur G[1] | 5f. *αλλα τοις τας — δεδομενας* GN: *sed qui domini mandata memorabant* R, sondern denjenigen, welche überlieferten die, welche von dem Herrn dem Glauben (arm. *de fide*) gegeben wurden S | 7 *παραγινομενας* G (codd. plerique) R (*ab ipsa veritate suscepta sc. mandata*) S (und [diejenigen Gebote oder Dinge] welche von der Wahrheit selbst hervorgebracht und gekommen sind): *παραγινομενοις* G[5]N. Lasen die Übersetzer *παραγενομενας*? | *ει δε που και* GN: *quodsi quando* R; sonderbar S: auch nicht wenn einer daherkam, welcher den Presbytern gefolgt war, verglich ich die Worte der Presbyter | 8 *πρεσβυτέροις* GSN: *apostolos* R | *ανεκρινον* GN: *expiscabar* R, *considerabam* H, מפחם הוית (*συνέκρινον*?) S | 9 *τι Ανδρεας—ειπεν* GN, auch RH (nur ohne *η* vor dem zweiten *τι*): des Andreas was er sagte, oder des Petrus, was er sagte S (in Apposition zu *των πρεσβυτερων* | *η τι Φιλ. η τι Θωμ.* GS (der hier seine eigentümliche Konstruktion aufgibt): *quid autem Phil. vel Thom.* R, *quid Phil. quid Thom.* H, *η τι Θωμ. η Φιλ.* N | *η Ιακωβος* G: *quid Jac.* H, *quid vero Jac.* R, oder was Jak. S, *η τι Σιμων η Ιακ.* N (III, 20, nicht so in dem Citat II, 46) | 10 *η τι Ιωαννης η Ματθαιος* GNS[2]: *quid Jo. quid Matth.* H. Dasselbe mit *aut* vor dem zweiten *quid* RS[1] arm. | *η τις ετερος τ. τ. κ. μαθ.* GNHR: oder einer von den anderen Jüngern des Herrn S | 11 *ἅ τε Αριστιων* GN: *quaeve Aristion* R, *quid etiam Aristion* R, oder was Ariston S. Es scheinen S und R *η τι* für *ἅ τε* gelesen zu haben | *και ο πρεσβ. Ιω.* GNH (*et senior Jo.*): *vel Jo. presbyter* R, oder Jo. der Presbyter (arm. die Presbyter) S | *οἱ τ. κ. μ. λεγουσιν* G (jedoch G[4] wie N ohne *οι*): *disciputi domini loquebantur* H, *ceterique discipuli dicebant* R, fehlt ganz im ersten Citat des N II, 46 sowie in S arm | 12 *τα εκ των βιβλιων* G (nur G[1] om *των*) N; auch HR setzen in ihren freien Übersetzungen nichts anderes voraus: aus ihren Büchern S.

Nicht nur verhängnisvoll, sondern auch lehrreich ist die Auslegung, welche Eusebius diesen Worten hat angedeihen lassen.[1])

[1]) Die Einrahmung, welche Eus. dem großen Fragment der Vorrede des Papias gegeben hat, darf hier nicht fehlen. Im Gegensatz zu Irenäus, dessen Worte aus V, 33, 4 er III, 39, 1 angeführt hat, fährt er § 2 fort: *αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως* (Syr. die Worte des Glaubens) *παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων, διδάσκει δι' ὧν φησι λέξεων.* Sodann hinter dem Excerpt

Zu ihrer Würdigung ist aber vor allem das ausgesprochene Interesse des Eus. an der von ihm vertretenen Auffassung der Worte des Papias ins Auge zu fassen. Wie er ehrlich genug war, die seiner Auffassung widersprechende Aussage des Irenäus über Papias an die Spitze zu stellen (§ 1), so verhehlt er auch nicht, daß sein gegen Ir. geführter Beweis von der Existenz eines vom Apostel Jo verschiedenen Jo, welchen Papias den Presbyter genannt und als seinen Lehrer bezeichnet habe, von Wichtigkeit für die Bibelkritik sei und zwar zunächst für die seit den Tagen der Aloger um 170 mehrfach erörterte Frage nach dem Vf und, was bei jenen früheren Erörterungen die Hauptsache war, nach der kirchlichen Geltung der Apokalypse. „Dies muß beachtet werden, sagt er § 6; denn es ist wahrscheinlich, daß der zweite Jo, wenn einer den ersten nicht gelten lassen mag, die unter dem Namen des Jo überlieferte Ap geschaut hat." Wir haben Zeugnisse genug dafür, daß es dem Eus. ein dringendes Anliegen war, die Ap aus ihrer damals in der griechischen wie der lateinischen Kirche noch wenig erschütterten kanonischen Geltung zu verdrängen,[1]) und es unter-

---

§ 5 *ἔνθα καὶ ἐπιστῆσαι* (*ἡμᾶς* + Syr.) *ἄξιον δὶς καταριθμοῦντι αὐτῷ τὸ Ἰωάννου ὄνομα, ὧν τὸν μὲν πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακώβῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει. σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην διαστείλας τὸν λόγον ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει,* (§ 6) *προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα, σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει, ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρῆσθαι εἰρηκότων, δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι. οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν· εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μή τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι.* (§ 7) *καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι. ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις.* Aus Syr., welcher die letzten Sätze ziemlich frei wiedergibt, ist für den Text nichts zu gewinnen.

[1]) Aus der Schule des Origenes hatte Eus. die Anerkennung der Ap als eines apostolischen und kanonischen Buchs überkommen. Er citirt sie ohne irgend welche Andeutung kritischer Bedenken demonstr. ev. VIII, 2, 31 (cf § 30 *τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς*); eclog. proph. IV, 30 ed. Gaisford p. 228. Er berichtet ohne kritische Bemerkung von der Verbannung des Apostels Jo nach Patmos als einer glaubwürdigen Überlieferung (h. e. III, 20, 11; chron. ad a. Abr. 2109; nur die dortige Abfassung der Ap wird durch ein *aiunt* ins ungewisse gestellt, ebenso ad 2113 die Rückkehr von Patmos nach Ephesus), gelegentlich auch als von einer ausgemachten Tatsache (h. e. III, 23, 1; demonstr. III, 5, 65). Deutlicher wie in der Chronik zu 2109 wird in der Kirchengeschichte die

liegt wohl keinem Zweifel, daß er sie in jene 50 für Konstantinopel bestimmte Bibeln nicht aufgenommen hat (Eus. v. Const. IV, 36). Nur für die Ap nimmt Eus. den von ihm bei Papias entdeckten Presbyter Jo als Vf in Anspruch, nicht für die kleinen Briefe des namenlosen Presbyters (2 Jo, 3 Jo).[1]) Er kennt die Bedenken älterer Theologen gegen diese;[2]) sie nötigen ihn aber nicht zu demselben Dilemma, wie die Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Ap. Es erscheint ihm ziemlich gleichgiltig, ob sie vom Evangelisten Jo oder von einem mit diesem gleichnamigen Manne geschrieben sind (III, 25, 3). Wenn Eus. weder hier noch in dem Kapitel über Papias seine Entdeckung des Presbyters Jo für die kritische Frage betreffs des 2 und 3 Jo verwertet, so wird ihn davon erstens die verständige Erwägung abgehalten haben, daß es ein wenig sonderbar wäre, Briefe, deren Vf sich gar nicht Jo nennt, sondern nur als „den Presbyter" einführt, einem Presbyter gerade mit Namen Jo zuzuschreiben. Wer der kirchlichen Überlieferung darin glaubt, daß der Vf dieser Briefe Jo geheißen, muß derselben Überlieferung auch darin glauben, daß sie diesen Jo als den Apostel

---

apostolische Herkunft der Ap in Frage gestellt und zwar nicht nur beiläufig (III, 18, 2 *ἐν τῇ Ἰωάννου λεγομένῃ ἀποκαλύψει*), sondern wiederholt und ausdrücklich. Zwar in die Klasse der *ἀντιλεγόμενα* wagt Eus. sie nicht geradezu zu stellen. Er stellt sie III, 25, 2 mit einem einschränkenden *εἰ γε φανείη* sogar unter die *ὁμολογούμενα*, aber ebenso III, 25, 4 mit einem *εἰ φανείη* unter die *νόθα*. Die Meinungen über dieselbe sind dermaßen widersprechend (III, 24, 18), daß nur das Entweder-Oder der völligen Anerkennung und der völligen Verwerfung übrigbleibt. Eus. bringt daher die Zeugnisse derer, welche sie als apostolisches Werk unbedingt anerkennen, des Justinus (IV, 18, 8), des Irenäus (V, 8, 5—7), des Origenes (VI, 25, 9) und Anderer (IV, 24, 1; 26, 2; V, 16, 14), aber auch das rückhaltlose Verdammungsurteil des Cajus (III, 28) und die behutsamere Kritik des Dionysius Al. (VII, 25). Wohin sein eigenes Urteil neigt, zeigt namentlich die Verwertung der Vorrede des Papias.

[1]) Dies tut erst Hieronymus und zwar irreführenderweise in seinem Kapitel über Papias, welches ganz von Eus. III, 39 zehrt v. ill. c. 18 cf c. 9. Dagegen verschweigt Hieronymus an beiden Stellen, daß der aus der Vorrede des Papias ermittelte Presbyter Jo vor allem als Vf der Ap in Vorschlag gebracht worden war. Unter dem Einfluß des Hieronymus ist das Decretum Damasi-Gelasii entstanden, in welchem die kleineren Briefe dem Presbyter Jo als einer vom Apostel zu unterscheidenden Person zugeschrieben worden (*alterius Johannis presbyteri epistolae* II) cf GK II, 261 f. Vielleicht ist die Meinung des Hieronymus durch Vermittlung der vielgelesenen griech. Übersetzung seines Schriftstellerkatalogs auch zu den späteren Griechen gekommen (s. unten S. 124 f. A 1).

[2]) III, 24, 17; 25, 3; VI, 25, 10 (aus Origenes). Cf GK I, 209—220; II, 88—95.

ansieht. Zweitens aber hat Eus. gar kein Interesse daran, diese kleinen Briefe dem Apostel Jo abzusprechen. Er tritt überall für die Heptas der katholischen Briefe ein und ist in anderen Schriften unbefangen genug, ebenso wie der Kritiker Dionysius (bei Eus. VII, 25, 11) anzuerkennen, daß der Apostel Jo sich in 2 und 3 Jo als *ὁ πρεσβύτερος* bezeichne.[1]) Nur die Ap war ein Stein des Anstoßes wegen ihres chiliastischen Inhalts. Die Lehre von einem 1000jährigen Reich auf Erden sagt er aber dem Papias nach und behauptet, daß Papias auch Andere, welche sich auf das hohe Altertum, dem Papias angehört, berufen, so z. B. den Irenäus, zu der gleichen Ansicht verleitet habe.[2]) Eus. nennt hier nicht die Ap, sondern stellt es so dar, als ob Papias diese Ansicht ebenso wie einige parabolisch gemeinte Reden Jesu (cf Iren. V, 33, 3—4) aus

---

[1]) Demonstr. ev. III, 5, 88 *ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει, οὐδαμοῦ δὲ ἀπόστολον οὐδὲ εὐαγγελιστήν· ἐν δὲ τῷ εὐαγγελίῳ κτλ.* Wesentlich dasselbe theoph. syr. V, 39 extr. Weil dem syrischen Übersetzer der Theophanie die kleineren Briefe des Jo unbekannt waren, änderte er den Text ähnlich wie der syrische Übersetzer von Eus. h. e. III, 39, 16. Wenn der Syrer übersetzt: „Denn in seinem Brief erwähnt er nicht einmal sich selbst, oder nennt sich den Presbyter“ etc., so scheint auf den ersten Blick allerdings die zweite Aussage gleichfalls unter der Negation der ersten zu stehen; denn der Vf des 1 Jo nennt sich ja ebensowenig mit dem Titel Presbyter als mit dem Eigennamen. Daß das aber nicht die Meinung des Eus. war, zeigt abgesehen von dem unanfechtbaren Plural *ταῖς ἐπιστολαῖς* in der Demonstratio, der Fortgang der Rede „keineswegs aber Apostel und Evangelist“, welchen auch der Syrer, inkonsequent genug, treu wiedergegeben hat, und welcher eine vorangehende positive Aussage über die Selbstbenennung des Jo in den Briefen voraussetzt. Eus. hat also in beiden Büchern gesagt, Jo in seinen Briefen unterlasse entweder jede Selbstbezeichnung (so im 1 Jo), oder er nenne sich den Presbyter (so 2—3 Jo). Lee in der engl. Übers. der Theophanien p. 323 behandelt die Sache unrichtig.

[2]) Eus. III, 39, 11 *καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτος* (ohne *συγγραφεύς* auch Syr. Ruf.) *ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καί τινα ἄλλα μυθικώτερα.* § 12 *ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης. ἃ καὶ ἡγοῦμαι* (Ruf. *sed ego puto*, Syr. ich meine aber) *τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα.* § 13 *σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡσὰν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται. πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ Εἰρηναίῳ καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν.*

mündlichen Mitteilungen der Apostel geschöpft habe, welche er vermöge seines sehr beschränkten Verstandes misverstanden habe. Jedermann weiß aber, daß vor allem die Stelle Ap 20, 1—7 und die apostolische Auktorität des Apokalyptikers die Lehre vom Millenium in der Kirche gestützt und verbreitet hat.[1]) Außerdem ist uns überliefert, daß Papias sich mit der Ap beschäftigt und ihre Glaubwürdigkeit bezeugt habe,[2]) was nach dem, was Irenäus (V, 30) über die Beschäftigung der Presbyter in Asien mit der Zahl 666 in Ap 13, 18 mitteilt, eigentlich selbstverständlich ist. Indem Eus. dies verschweigt und dagegen in der vorhin angeführten Weise die Entstehung der Ansicht des Papias zu erklären versucht, gibt er ein schiefes Bild von dem Sachverhalt. Er zieht es vor, das scharfe Urteil eines Cajus und das mildere, aber doch noch sehr unfreundliche Urteil des Dionysius für sich reden zu lassen, anstatt der Ap offen den Krieg zu erklären. Aber auch so noch fühlt er das Bedürfnis, den Papias nicht nur, was seinen Verstand anlangt, sondern auch in der Zeitfolge der Tradition nach Möglichkeit herabzudrücken und die von Anderen angenommene enge Beziehung zwischen Papias und dem Apostelkreis nach Möglichkeit zu lockern. Es ist im Grunde ein einziger Beweggrund, welcher den Eus. bei seiner Auslegung der Vorrede des Papias leitet: die

---

[1]) Cf Just. dial. 81. Eben darum begründete Cajus die Behauptung, daß Kerinth die Ap verfaßt habe, durch die Erfindung, daß Kerinth ein Vertreter eines fleischlichen Chiliasmus gewesen sei (Eus. h. e. III, 28 cf Einl. § 29 A 4; GK I, 230).

[2]) Andreas von Cäsarea um 500 in der Vorrede seines Kommentars zur Ap (ed. Sylburg p. 2) nennt Papias neben Irenäus, Methodius und Hippolyt als einen der alten Zeugen für die Echtheit (*τὸ ἀξιόπιστον*) der Ap. Dasselbe abgekürzt bei Arethas, Migne 106 col. 494. Daß Andreas das Werk des Papias in Händen gehabt, zeigt er schon hier, indem er verspricht, aus den Werken dieser Männer gelegentlich Einzelnes zu citiren. Ein wörtliches Citat aus Papias gibt er zu Ap 12, 7 (Sylburg p. 52), dessen Text und Abgrenzung aber noch genauer festzustellen wäre. Cf die am Schluß angehängten Anmerkungen von Sylburg zu dieser Stelle, ferner Cramer Cat. VIII, 360 und dazu Lightfoot, Essays on supernat. rel. p. 201. Da seit den Tagen der Aloger, des Cajus, des Dionysius und Eusebius die Frage nach der Inspiration und Kanonicität der Ap mit der Frage nach der Abfassung derselben durch den Apostel Jo zusammenfiel, so hat Andreas den Papias jedenfalls so verstanden, daß Papias ebenso wie Irenäus, Hippolyt und Methodius die letztere Frage bejaht habe. In der Compilation bei Cramer l. l. heißt es *τοῦτο καὶ πατέρων παράδοσις καὶ Παπίου, διαδόχου τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, οὗ καὶ ἡ προκειμένη ἀποκάλυψις, διαβεβαιοῖ.*

Gegnerschaft gegen den Chiliasmus und gegen die diese Lehre in der Kirche begründende Ap.

Es ist lediglich Auslegung, was Eus. dem schwerwiegenden Urteil des Ir. entgegenhält, der doch auch das Werk des Papias in Händen gehabt und genau citirt hat (oben S. 71. 89) und welcher außerdem persönliche Erinnerungen und Nachrichten über den Kreis von Presbytern in Asien, zu welchen er den Papias rechnete, zur Verfügung hatte. Allerdings sucht Eus. den Schein zu erwecken, als ob es eine von Papias unabhängige Überlieferung von einem doppelten Johannes gebe. Neben anderen Beweisgründen soll a u c h seine Auslegung der papianischen Vorrede beweisen, daß die geschichtliche Angabe (τὴν ἱστορίαν) derjenigen wahr sei, welche gesagt haben, daß es in Asien zwei gleichnamige Männer gegeben habe (die hier in Betracht kommen könnten), und daß zwei Gräber in Ephesus vorhanden seien, welche beide noch jetzt (zur Zeit jener Schriftsteller) nach Johannes genannt würden (oben S. 114f. A 1). Eus. hat dabei offenbar die Erörterung des Dionysius im Auge, welche er anderwärts mitteilt.[1] Diese gibt sich aber, was den ersten Teil des Referats in III. 39, 6 anlangt, keineswegs als eine ἱστορία, sondern als eine Vermutung des Dionysius. Nachdem dieser auf Grund einer umfassenden Kritik der Ap zu der Hypothese gelangt war, daß die Ap von einem frommen und inspirirten Mann Namens Johannes, aber nicht von dem Apostel dieses Namens geschrieben sei (VII, 25, 6—13), beruhigt er sich über seine eigene Kühnheit zunächst mit der Vermutung, daß, wie es zu seiner Zeit viele Christen gebe, welche aus Verehrung für die Apostel Petrus und Paulus von ihren Eltern die Namen dieser empfingen, so auch

[1] Dionysius bei Eus. h. e. VII, 25, 16 *ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.* Cf oben S. 114f. A 1 das beinah wörtlich übereinstimmende Referat des Eus. in III, 39. 6. Daß außer Dionysius noch Andere dasselbe überliefert haben, darf man aus dem dort angewandten Plural *τῶν εἰρηκότων* um so weniger schließen, als Eus. leicht den Dionysius mit der Mehrheit derer, auf welche dieser sich beruft (*φασίν*), zusammenfassen konnte. Hier. v. ill. 9 dichtet weiter, indem er aus den Vermutungen des Dionysius und des Eus. die Behauptung macht, daß eines der Johannesgräber in Ephesus dasjenige des Presbyters Jo sei. Er sagt, natürlich in freiem Anschluß an Eus., von den kleineren Briefen des Jo (s. oben S. 116 A 1) *Johannis presbyteri adseruntur, cujus et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur, et nonnulli putant, duas memorias eiusdem Johannis evangelistae esse; super qua re cum per ordinem ad Papiam auditorem eius ventum fuerit, disseremus.* Dies Versprechen hat Hieronymus in c. 18 zu erfüllen vergessen.

schon in apostolischer Zeit manche Johannes genannt worden seien (§ 14 *νομίζω*). Er erinnert sich ferner an den Johannes Marcus der AG; aber gerade die Nachrichten dieses Buchs schließen nach seinem Urteil den Gedanken aus, daß dieser der Vf der Ap sei (§ 15). So bleibt ihm schließlich nur die Vermutung (§ 16 *οἶμαι*), daß es eben noch einen anderen, ebensowohl von Jo Marcus als vom Apostel Jo verschiedenen Jo in Asien gegeben habe. Und für diese Vermutung beruft sich Dionysius auf die ihm zu Ohren gekommene Nachricht vom Vorhandensein zweier Johannesgräber in Ephesus. Er sagt nicht, daß diese Gräber von den Christen von Ephesus zwei verschiedenen Männern Namens Jo zugeschrieben, sondern daß beide „Grab des Jo" genannt würden. Dies ist freilich eine nicht uninteressante *ἱστορία*. Aber jeder in solchen Dingen ein wenig erfahrene Historiker weiß auch, daß Erinnerungsstätten dieser Art ebenso wie Reliquienstücke sehr häufig in einer sich gegenseitig ausschließenden Mehrheit von Exemplaren existiren. Es ist die Aufgabe der kirchlichen Sagenforschung, den einfachen und relativ ursprünglichen Kern der widersprechenden Überlieferungen zu ermitteln und diesen auf seine Echtheit zu prüfen.[1]) Zur Zeit des Leucius um 170 (unten Abschn. II § 2) und des Polykrates um 190 (Eus. V, 24, 3) scheint die Unsicherheit der Überlieferung von Ephesus über die Grabesstätte des Jo noch nicht existirt zu haben, welche Dionysius um 260 glaubwürdig genug bezeugt, und Eus. selbst ignorirt sie, wo er sonst vom Grab des Jo in Ephesus redet (Theoph. syr. IV, 7). Die Erörterung des Dionysius beweist, daß es damals an jeder Überlieferung über zwei Männer Namens Jo, welche in Asien neben einander oder kurz nacheinander gelebt hätten, fehlte. Eus. hat III, 39, 6 nicht nur durch Anwendung des Plurals *τῶν εἰρηκότων*, wo nur der eine Dionysius gemeint ist, sondern auch durch Ausdehnung des Begriffs *ἱστορία* auf die sehr bescheidenen Vermutungen des Dionysius den Leser irregeführt.

Es will endlich aber auch gewürdigt werden, daß es Auslegung einer einzigen Zeile der Vorrede des Papias ist, worauf Eus. seinen Widerspruch gegen Irenäus gründet. Nach zweimaliger Versicherung des Eusebius selbst (III, 39, 7. 14) hat Papias den Presbyter Jo und den Aristion oftmals in seinem Werk citirt und

---

[1]) Ich versuchte dies in meinen Acta Jo p. CLIV ff. Auch aus den Untersuchungen über „die Dormitio S. Virginis und das Haus des Johannes Marcus" (1899) kann man vielleicht etwas für solche Fragen lernen. Die Meinung der *nonnulli* bei Hier. v. ill. 9 (s. vorige A) ist selbstverständlich die richtige.

Überlieferungen derselben mitgeteilt. Wenigstens ein Wort des „Presbyters", d. h. des Presbyters Jo führt Eus. wörtlich aus Papias an, aus dessen Form schon hervorgeht, daß Papias weder aus einem Buch des Presbyters, noch aus Erzählungen Anderer schöpft (§ 15 *ἔλεγεν*, nicht *εἶπεν* oder *λέγει* s. oben S. 91 A 1). An all diesen Stellen hat Eus. nichts gefunden, was er zur Stütze seiner Meinung, daß dieser Presbyter nicht der Apostel, sondern ein Apostelschüler sei, anführen konnte. Wir wissen ferner, daß Papias sich über die Ap des Jo geäußert hat (oben S. 118 A 2), und es ist gegen die Echtheit der nur lateinisch erhaltenen Äußerung des Papias über die Entstehung des 4. Ev und gegen ein armenisches Zeugnis für seine Beschäftigung mit diesem bisher nichts Triftiges eingewandt. [1]) Daß Papias den 1 Jo citirt habe, bezeugt Eus. selbst (III, 39, 16). Es fanden sich also in dem Werk des Papias sehr viele Gelegenheiten, sich über den Jo von Ephesus zu äußern, und Eus., welcher aus dem Strohhalm der unsicheren Überlieferung über die Grabstätte des Jo eine historische Stütze seiner Hypothese machte, fand an allen jenen Stellen, wo Papias von Jo geredet hat, nichts, was er gebrauchen konnte. Vor allem aber ist nicht zu übersehen, daß Eus. in seiner früher verfaßten Chronik nicht den geringsten Zweifel merken läßt an dem, was er in der Kirchengeschichte mit so großem Eifer bestreitet, daß Papias ebensogut wie Polykarp ein Schüler des Apostels Jo gewesen sei. [2])

Aber *dies diem docet*, und richtige Auslegung muß über alle Tradition und über viele Unwahrscheinlichkeiten den Sieg behalten. Wie steht's nun mit der Exegese des Eus.? Das Zeugnis des Irenäus versteht Eus. richtig dahin, daß Papias ebenso wie Polykarp ein Schüler des Apostels Jo gewesen sei, obwohl Irenäus den Lehrer dieser Männer regelmäßig nicht Apostel, sondern schlechtweg Jo genannt hatte (§ 1). Zwischen das Zeugnis des Irenäus und das große Citat aus Papias stellt Eus. (§ 2) die Bemerkung: „Papias selbst jedoch gibt in der Vorrede seines Werks zu erkennen, daß er keineswegs ein Hörer und Augenzeuge der heiligen Apostel sei, sondern lehrt durch folgende Sätze, daß er die Glaubenswahrheiten vielmehr von den Bekannten jener (d. h. von Schülern der Apostel) empfangen habe". Dasselbe sagt er noch einmal (§ 7) mit anderen Worten: „Papias aber, von dem wir jetzt handeln, bekennt, daß er die Reden der Apostel von

[1]) Cf GK I. 897—903; Einl. II. 457f.

[2]) Chron. ed. Schoene p. 162 a. Abrah. 2114. Hieronymus und andere Bearbeiter fügten noch den Ignatius hinzu l. l. p. 163. 214.

den Nachfolgern (d. h. Schülern) derselben empfangen habe, und sagt, daß er hingegen Aristions und des Presbyters Jo persönlicher Schüler (*αὐτήκοον*) gewesen sei". Diese zweite Fassung seines Urteils zeigt noch deutlicher als die erste, daß Eus. hiermit auf den Worten des Papias *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* fußt. Er versteht also, wie sich aus den beiden angeführten Sätzen mit gleicher Deutlichkeit ergibt, unter den von Papias dreimal *οἱ πρεσβύτεροι* und nie anders genannten Männern „die heiligen Apostel", und er faßt ebenso wie die demselben Jahrhundert angehörigen Übersetzer die indirekten Fragesätze *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν κτλ.* als Entfaltungen des Begriffs *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους.*[1]) Hierin wird Eus. Recht behalten, und auch darin ist seine Auslegung zutreffend, daß Papias in dem genannten Satz versichert, er habe sich nach den Worten der Presbyter (d. h. Apostel) bei Schülern derselben erkundigt, also apostolische Mitteilungen auf einem Umweg empfangen. Schwer begreiflich aber ist, daß Eus. die Anknüpfung dieses Satzes an das Vorige und das, was Papias in dem ersten von Eus. citirten Satz über sein Verhältnis zu den Presbytern sagt, völlig übersehen oder doch tatsächlich ignoriren mochte. Die Anknüpfung durch „wenn aber etwa auch Einer, welcher ein Schüler der Presbyter gewesen, daherkam", sagt doch mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, daß Papias hier einen zweiten, je und dann sich wiederholenden Fall neben dem einen vorhergenannten anderen Fall nennt. Allerdings verweilt Papias bei dem zweiten Fall viel länger als bei dem ersten. Aber in der Natur der Anknüpfung (*εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι*), sowie in der Ordnung der Sätze ist ausgedrückt, daß für Papias das, „was er einst von den Presbytern wohl gelernt und wohl gemerkt hatte," die Hauptsache war.[2])

---

[1]) S. oben S. 114 den Apparat zu l. 8f. Dazu cf Hier. v. ill. 18: *In quibus, cum se in praefatione adserat non varias opiniones sequi, sed apostolos habere auctores, ait: „considerabam quid Andreas, quid Petrus dixissent"* etc. Eus. selbst spricht die Gleichsetzung von *οἱ πρεσβύτεροι* und *οἱ ἀπόστολοι* außer in § 2 und 7 (cf § 5 *τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις . . . παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμόν*) auch § 12 aus, indem er urteilt, Papias habe „die apostolischen Erzählungen falsch aufgefaßt, indem er das von ihnen (d. h. den Aposteln) in Beispielen (Bildern) mystisch Geredete (uneigentlich Gemeinte) nicht begriffen habe."

[2]) Quantitativ läßt sich natürlich nicht bestimmen, wieviel an *λόγοι τῶν πρεσβυτέρων* Papias unmittelbar von den Presbytern, und wieviel er von deren Schülern empfangen hat. Wenn ihm aber das Letztere als das

Wenn schon der Wortausdruck (*μανθάνειν παρά τινος*) keinen Zweifel daran zuläßt, daß es sich hier um unmittelbar aus dem Munde der Presbyter von Papias empfangene Mitteilungen handelt, so wird dies vollends durch die gegensätzliche Anfügung der anderen Fälle gesichert, in welchen er durch das Medium von Schülern der Presbyter die Worte der Presbyter erkundete und erfuhr. Auch diesen Weg, der Worte der Presbyter habhaft zu werden, hat Papias nicht verschmäht. Die Auslegung des Eus., welcher diesen Weg für den einzigen erklärt, den Papias gegangen sei, wird durch die von Eus. selbst mitgeteilten Worte des Papias als eine in diesem Punkt völlig verfehlte, um nicht zu sagen unredliche, verurteilt. Was diese Auslegung einigermaßen begreiflich macht, ist, abgesehen von der nachgewiesenen Tendenz, welche den Eus. in dem ganzen Kapitel über Papias beherrscht, die Beobachtung, welche er zunächst an den Text des Papias anschließt (§ 5), daß nämlich Papias zweimal einen Jo nennt, einmal mitten unter Aposteln zwischen Jakobus und Matthäus, dann aber noch einmal in einem neuen Satz (*διαστείλας τὸν λόγον*) und unter einer anderen, offenbar von dem Apostelkreis unterschiedenen Klasse. An der ersten Stelle meine er offenbar den Evangelisten (d. h. im Munde des Eusebius den Apostel) Jo; an der zweiten Stelle einen von diesem zu unterscheidenden zweiten Jo. Beweise dafür, daß der letztere nicht der Apostel sei, fand Eus. aber nicht nur darin, daß der Name Jo zweimal vorkommt, sondern auch darin, daß Papias den wenig bekannten Aristion diesem Jo voranstelle, den letzteren also als eine untergeordnetere Persönlichkeit charakterisire, sowie darin, daß Papias diesen Jo „deutlich einen Presbyter nenne". Die Schwäche dieses letzten Arguments hätte Eus. selbst einsehen müssen, da er *οἱ πρεσβύτεροι* bei Papias als eine Bezeichnung der Apostel auffaßt, und da er anderwärts anerkannt hat, daß der Apostel Jo sich gelegentlich *ὁ πρεσβύτερος*, sogar ohne Beifügung seines Namens, genannt habe (oben S. 117 A 1). Auch die Voranstellung des Aristion vor den Presbyter Jo hat keinerlei Beweiskraft, da ja nichts gewöhnlicher ist, als das Höchste und Wichtigste zuletzt zu nennen.[1]) Eus. macht nicht ausdrücklich davon Ge-

---

Bedeutsamere gegolten hätte, so hinderte ihn ja nichts, § 4 voranzustellen und dagegen den Inhalt von § 3 etwa in der Form anzuschließen: „Einige der Presbyter habe ich aber auch selbst noch gekannt und erinnere mich, Einzelnes von ihnen gehört zu haben, welches der Aufnahme in meine Auslegung der Reden des Herrn wert scheint."

[1]) Cf z. B. Rm 9, 5; 1 Kr 9, 5.

brauch, daß allerdings Aristion und der Presbyter Jo auch dadurch von den vorher aufgezählten Presbytern d. h. Aposteln unterschieden werden, daß Papias von ihnen im Präsens (λέγουσιν), von jenen im Aorist (εἶπεν) redet. Einen Ersatz für dieses exegetische Argument bot ihm die nachher (§ 7. 14—15) wiederholt hervorgehobene Tatsache, daß Papias diese beiden Männer als seine persönlichen Lehrer vielfach erwähne und Einzelnes von ihren Mitteilungen anführe. Hieraus folgt aber natürlich nicht, daß sie nicht zu den πρεσβύτεροι des Papias (d. h. nach Eus. Aposteln) gehören; denn von dieser ganzen Klasse behauptet Papias, ohne zwei Klassen zu unterscheiden, daß er teils unmittelbar, teils mittelbar Überlieferungen von ihnen empfangen hat. Daß Aristion und der Presbyter Jo Schüler von Aposteln gewesen seien, hütet sich Eus. wohl zu sagen, am auffälligsten in dem Satz, in welchem er sowohl die Apostelschüler als diese beiden Männer Lehrer des Papias nennt (§ 7). Er begnügt sich mit der Behauptung, daß Aristion und der Presbyter Jo nicht zum Apostelkreis gehören, daß also der Presbyter Jo eine vom Apostel Jo verschiedene Person sei. Als einziger Beweis dafür, welcher bis heute Vielen als unüberwindlich erschienen ist, bleibt die Tatsache übrig, daß Papias in zwei auf einander folgenden Nebensätzen einer einzigen Periode zweimal einen Jo nennt.

Wenn man erwägt, welches fast kanonische Ansehen der Vater der Kirchengeschichte in der Folgezeit genießt, muß man sich wundern, daß seine Beurteilung der geschichtlichen Stellung des Papias in der alten Kirche nicht mehr Anklang gefunden hat. Selbst von den Wenigen, welche in Abhängigkeit von Eus. an den von diesem entdeckten Presbyter Jo glaubten, hielten die Meisten daran fest, daß Papias ein Schüler des Apostels Jo gewesen sei;[1]) vollends die Anderen, welche das Werk

[1]) Der Erste, welcher den von Eus. entdeckten Presbyter Jo gläubig hingenommen hat, ist Hieronymus (s. oben S. 116 A 1; S. 119 A 1). Gleichzeitig aber hält er gegen Eus. daran fest, daß Papias ein Schüler des Apostels Jo gewesen (v. ill. 9. 18 und in der Bearbeitung der Chronik p. 163). Als zweiter ist zu nennen der Vf der apost. Konstitutionen um 370—400. Unter den von Aposteln vollzogenen Ordinationen führt dieser VII, 46 Lagarde p. 228, 20 an: τῆς δὲ Ἐφέσου Τιμόθεος ὑπὸ Παύλου, Ἰωάννης δὲ ὑπ' ἐμοῦ Ἰωάννου. Der Presbyter Jo ist vom Apostel Jo als zweiter Bischof von Ephesus ordinirt worden. — Kosmas Indikopl. topogr. christ. VII (Montfaucon, Coll. nova II, 292 cf GK II, 233) wiederholt aus Eus. die Sage von den zwei Johannesgräbern in Ephesus, behauptet aber mit Unrecht, daß Eus. dem dort begrabenen Presbyter Jo die kleineren Briefe zuschreibe (s. dagegen oben S. 116) und begünstigt die Meinung Anderer,

des Papias trotz der Verunglimpfung durch Eus. noch des

daß auch der 1 Jo von dem Presbyter geschrieben sei. Der Vf der Excerptensammlung (ed. de Boor l. l. 170) läßt die Meinung derer, welche dem Presbyter die kleineren Briefe zuschreiben, ungerügt hingehn, erklärt es aber für eine Verirrung, daß Einige ihm auch die Ap zuschreiben. Nicephorus h. e. II, 46 macht den Papias für die Geschichte von den zwei Gräbern verantwortlich, erklärt aber hier, wie auch III, 20 die Meinung, daß dieser Presbyter Jo der Vf der kleineren Briefe und der Ap sei, für Einbildung und Unverstand. Die lat. Übersetzung des Fronto Ducaeus verdreht den Sinn. Während also Nicephorus, seiner Zeit (saec. 14) gehorchend, die gesamte Bibelkritik des Eus. verwarf (cf II, 45 extr. über Briefe und Ap des Apostels Jo), hielt er in bemerkenswertem Unterschied von jenem Excerptor (s. S. 126 f. A 3) doch so fest an dem Presbyter Jo, daß er ihn aus eigener Weisheit einführt, wo ihn Eus. nicht vermutet hatte. Während Eus. V, 8, 8 sich unwissend darüber bekennt, wer der manchmal von Irenäus citirte apostolische Presbyter sei, schreibt in bezug auf diesen Nic. IV, 14: *ἐγὼ δὲ οἶμαι τὸν δεύτερον Ἰωάννην εἶναι τὸν ἐν Ἐφέσῳ πρεσβύτερον οὕτω καλούμενον.* — Auch bei den Syrern, welche die Kirchengeschichte des Eus. so früh kennen lernten (oben S. 113 A 1), findet sich der Presbyter Jo meines Wissens erst sehr spät erwähnt. Salomo von Baßra (um 1220) in seiner „Biene“ (ed. Budge, Anecdota Oxon., Semit. Series vol. I part II a. 1886) beginnt c. 48 (syr. Text p. 117, engl. p. 103) „Weiter schreiben wir die treffliche Rede des Mar Eusebius von Cäsarea über die Wohnsitze und die Herkunft der hl. Apostel“. Darin heißt es p. 118=104: „Johannes, der Sohn des Zebedäus, war gleichfalls von Bethsaida aus dem Stamm Sebulon. Er predigte zuerst in Asien. Darnach wurde er in die Verbannung geschickt auf die Insel Patmos (v. l. Pontos) vom Kaiser Tiberius. Darauf ging er nach Ephesus und baute daselbst eine Kirche. Es gingen aber mit ihm drei seiner Schüler: Ignatius, welcher nachmals Bischof von Antiochien wurde und den wilden Tieren in Rom vorgeworfen wurde; Polykarp, welcher nachmals Bischof von Smyrna (codd. Suria, Smudia) wurde und durch Feuer vollendet (oder gekrönt) wurde, und Johannes, welchem er das Priestertum und den Bischofssitz nach sich übertrug. Als aber Johannes (d. h. der Apostel) lange Zeit gelebt hatte, starb er und ward zu Ephesus begraben. Es bestattete ihn aber Johannes, der Schüler des Evangelisten, er, welcher Bischof von Ephesus wurde; denn er (der Apostel) befahl ihnen, daß niemand sein Grab erfahre. Und zwei Gräber von ihm (v. l. ihnen) sind in Ephesus, ein verborgenes des Evangelisten und ein anderes seines Schülers Johannes, welcher die Apokalypse geschrieben hat. Er sagt nämlich, daß er alles aus dem Munde des Evangelisten Johannes gehört hat, was er schrieb.“ Das ist eine nicht ganz ungeschickte Compilation aus den zerstreuten Angaben der Kirchengeschichte und der Chronik des Eusebius und aus const. ap. VII, 46 (s. vorhin). Den beiden Schülern des Apostels, welche Eus. in der Chronik genannt hatte, Polykarp und Papias, hatten die Syrer längst wie auch Hieronymus den Ignatius beigesellt. Dieser späte Syrer stellt den Syrer Ignatius sogar an die Spitze und verdrängt den Papias durch den Presbyter Johannes. Ein

Lesens wert fanden. So Apollinaris von Laodicea[1]) († um 390), Andreas von Cäsarea gegen 500 (s. oben S. 118 A 2), Maximus Confessor[2]) und Anastasius Sinaïta[3]) im 7. Jahrhundert und der

Vorspiel moderner Kritik aber ist es, daß Salomo den Apostel Jo zwar durch den Presbyter leiblich begraben und auch als Schriftsteller, als Vf der Ap verdrängen läßt, andrerseits aber doch den Presbyter Jo zum Erben des Apostels wie im Episkopat, so auch in der Schriftstellerei macht. Der eigentliche Vf der Ap, der Zeuge der auf Patmos geschauten Gesichte, ist doch der Apostel.

[1]) Der Apollinaris, unter dessen Namen uns in vielen exegetischen Compilationen eine Erörterung über das Ende des Judas überliefert ist, leitet ein darin enthaltenes längeres Citat mit den Worten ein: *τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου* (mehrere Zeugen + *τοῦ ἀποστόλου*) *μαθητὴς, λέγων οὕτως ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων.* Cf Stud. u. Krit. 1866 S. 684—689; Gebhardt-Harnack in Patr. I^2, 2, 93, wo jedoch der textkritische Apparat fehlt und zu den citirten Quellen noch Wolf, Anecd. III, 93 beizufügen wäre. Der citirende Schriftsteller ist gewiß nicht, wie ich l. l. 682 wahrscheinlich zu machen suchte, der Bischof Claudius Apollinaris von Hierapolis um 170, sondern der Bischof von Laodicea um 350—390. Denn erstens war dieser ein ausgesprochener Chiliast cf Epiph. haer. 77, 36; Basil. ep. 263. 265 Migne 32 col. 980. 987; Hieron. v. ill. 18; comm. in Is. lib. XVIII praef. (Vallarsi IV, 767); Mt 24, 16 (VII, 195), und die kritische Glosse in der Catene bei Mai, Nova patr. bibl. VII, 2 p. 91 (dort verdruckt p. 191). Apollinaris war auch ein Verehrer der Ap, was in seiner Zeit und Gegend etwas zu bedeuten hat (cf die Citate bei Dräseke, Apollinarius von Laodicea p. 208, 8; 219, 12; 320, 23). Dies rückte ihm den Chiliasten Papias nahe, und wahrscheinlich darf man aus Hier. v. ill. 18 schließen, daß Apollinaris ebenso wie der neben ihm genannte Irenäus in chiliastischen Fragen sich geradezu auf Papias berufen hat. Zweitens war dieser Apollinaris ein fruchtbarer exegetischer Schriftsteller (Hier. v. ill. 104) und hat sich mit harmonistischen Fragen beschäftigt (Mai, Class. auct. X, 495 ff.; Script. vet. nova coll., 1. Ausg., I, 179 ff.). Der den Papias citirende Apollinaris zeigt sich aber auch durch das Interesse geleitet, Mt 27, 3—10 mit AG 1, 16—20 auszugleichen. Somit ist dieser der Laodicener.

[2]) Maximus in Dionys. Areopag. opp. ed. Corderius 1, 32 citirt den Papias ohne jede Näherbezeichnung, also als einen bekannten Schriftsteller, und zwar genau mit *βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων.* Derselbe citirt in einem anderen Scholion l. l. p. 422 (cf p. 428) das 4. Buch desselben Werks, berücksichtigt auch das Citat bei Iren. V, 33, 4, charakterisirt aber hier den Mann genau: *Παπίαν τὸν Ἱεραπόλεως τῆς κατὰ τὴν Ἀσίαν τότε* (zur Zeit des Dionysius Areopagita) *γενόμενον ἐπίσκοπον καὶ συνακμάσαντα τῷ θείῳ εὐαγγελιστῇ Ἰωάννῃ.*

[3]) Anastas. Sin. contempl. in Hexaemeron lib. I (die ganz verkehrte lat. Version des Turrianus bei Migne ser. gr. 89 col. 860; griechisch zuerst von Halloix, Ill. script. eccles. orient. II, 851; neuerdings von Pitra, Anal. II, 160 in größerem Umfang herausgegeben) schreibt von sich als allegorischem Exegeten *λαβόντες ἀφορμὰς ἐκ Παπίου τοῦ πάνυ, τοῦ Ἱερα-*

Vf des allem Anschein nach aus dem Griechischen übersetzten *Argumentum in evangelium secundum Johannem.*[1]) Diese alle nennen ihn mit höchster Ehrerbietung; und Apollinaris, Maximus, Anastasius und der Vf jenes Argumentum bezeichnen ihn in mannigfaltiger Weise, aber unzweideutig als Schüler des Apostels Jo. Ein Verehrer des Papias hat sogar dem Eusebius durch eine Interpolation ein dem wirklichen Urteil desselben völlig widersprechendes aner-

---

πολίτου, τοῦ τῷ (3 codd. *ἐν τῷ*) *ἐπιστηθίῳ φοιτήσαντος καὶ Κλήμεντος καὶ Πανταίνου τοῦ τῆς Ἀλεξανδρέων ἱερέως, καὶ Ἀμμωνίου τοῦ σοφωτάτου, τῶν ἀρχαίων καὶ πρὸ τῶν συνόδων ἐξηγητῶν, εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν πᾶσαν τὴν ἑξαήμερον νοησάντων.* Ist die LA *πρὸ τῶν συνόδων*, welche Pitra aus einem Palat. 372 geschöpft zu haben scheint, während 3 andere Codd. *πρώτων συνόδων*, und die früheren Drucke *πρώτων συνῳδῶν* bieten, wie ich nicht zweifele. echt, so muß Anastasius den älteren Ammonius meinen, welchen wir durch Eusebius' Brief an Karpianus als gelehrten Exegeten kennen. Unter *ὁ ἐπιστήθιος* ist nach Jo 13, 25 der Apostel Jo zu verstehen. Niceph. h. e. III, 18 nennt den Polykarp *τοῦ ἐπιστηθίου ὁμιλητής*. An einer anderen Stelle, wo Anastasius wiederum den Papias und zwar neben dem Juden Philo zu den Älteren unter den kirchlichen Exegeten rechnet (Migne l. l. 961), sagt er dies noch deutlicher: *Παπίας ὁ πολὺς ὁ Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ φοιτητὴς ὁ Ἱεραπολίτης.* Auch der de Boor'sche Excerptor (l. l. p. 170), welcher Sachen aus Papias beibringt, die bei Eusebius nicht zu finden waren, und unter anderem das 2. Buch des Papias citirt, also das Werk selbst in Händen gehabt haben wird, nennt den Papias, wo er ihn zuerst einführt und wesentlich nach Eus. III, 39, 5 über seine Aufzählung der Apostel berichtet, trotzdem ohne jedes kritische Bedenken *ἀκουστὴς τοῦ θεολόγου Ἰωάννου γενόμενος, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος.*

[1]) Card. Thomasii opp. ed. Vezzosi I, 344; Pitra, anal. II, 160; auch einem anderen lateinischen Prolog bei Wordsworth, NT latine, sec. Hieron. I, 490 einverleibt. Cf GK I, 898; Einl. II, 458. Das Citat lautet: *Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus. discipulus Johannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris retulit.* Wenn Harnack S. 665 auf Grund der trivialen Erwägung, daß Menschen nach ihrem Tode keine Bücher herausgeben können, diesen Satz „einfach Unsinn" nennt und mindestens das *ab* vor *Johanne* gestrichen haben will, so muß er auch Mt 27, 63 *ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν* Unsinn nennen, weil Menschen nach ihrem Tode nicht mehr zu reden pflegen; wenn er es nicht vorzieht einzusehen, daß der Unsinn diesmal auf einer anderen Seite liegt, als auf derjenigen des Papias oder des ihn citirenden Vf des Argumentum. Es liegt hier eine ganz gewöhnliche Prägnanz des Ausdrucks vor, in diesem Fall besonders begreiflich für Jeden, welcher den Gegensatz sich klar macht, in welchem Papias so nachdrucksvoll geschrieben hat. Weil Jo 21, 24 die Vorstellung nahelegt, daß das 4. Ev, wie so manches andere Buch, erst nach dem Tode des Vf von Freunden desselben herausgegeben sei, versichert Papias: „nicht von Freunden des Jo und nicht erst nach seinem Tode, sondern noch zu Lebzeiten des Jo und zwar von ihm selbst."

kennendes Urteil über den Apostelschüler angedichtet.[1]) Während wir keine Spur davon haben, daß die Syrer anders als durch Vermittlung des Eus. von Papias Kunde empfangen haben, ist das Werk des Papias den Armeniern wahrscheinlich von Cäsarea, wo Andreas es studirt hat, oder von Konstantinopel her bekannt geworden. Für Bekanntschaft der Armenier mit dem Schriftsteller Papias spricht schon dies, daß armenische Excerpte aus der Schrift Hippolyts über den Antichrist in den Hss. die Überschrift Papias-Hippolytus tragen. Nähere Untersuchung macht es aber auch sehr wahrscheinlich, daß in der Tat Hippolyt in seiner Schrift über den Antichrist mehrfach ebenso, wie er es im Danielkommentar nachweislich einmal getan hat, den Papias ohne Angabe seiner Quelle ausgeschrieben hat.[2]) Die Armenier, welche dies entdeckt haben,

---

[1]) Durch die Übereinstimmung Rufins und des syrischen Übersetzers mit der Mehrzahl der griech. Hss (cf auch die Parallele bei Niceph. III, 18 in.) ist vollkommen gesichert, was auch aus sachlichen Gründen klar ist, daß Eus. III, 36, 2 die Worte *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων* eine ziemlich junge Glosse sind.

[2]) Pitra anal. II, 157 ff. Diese Stücke sind aus Hippol. de Antichr. c. 4. 46—47. 59—60 ed. Achelis p. 7, 2—9; 29, 19—30, 15; 39, 12—40, 13. Solange nur dieses Vorkommen des Namens Papias bei den Armeniern nachgewiesen war, konnte man vermuten, daß das sonderbare Lemma *Παπίας Ἱππόλυτος* aus (ὁ) *πάπας Ἱππόλυτος* entstanden sei (Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1885, S. 31). Jetzt geht das nicht mehr an. Im Kommentar zu Daniel IV, 60 ed. Bonwetsch S. 338 schreibt Hippolyt: *τοῦ οὖν κυρίου διηγουμένου τοῖς μαθηταῖς περὶ τῆς μελλούσης τῶν ἁγίων βασιλείας ὡς εἴη ἔνδοξος καὶ θαυμαστή, καταπλαγεὶς ὁ Ἰούδας ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἔφη· „καὶ τίς ἄρα ὄψεται ταῦτα;“ ὁ δὲ κύριος ἔφη· „ταῦτα ὄψονται οἱ ἄξιοι γενόμενοι.“* Die Vergleichung mit Iren. V, 33, 4 beweist, daß dies aus dem 4. Buch des Papias stammt (oben S. 71). Weder die Frage des Judas, noch die Antwort des Herrn lauten bei Irenäus und Hippolyt völlig gleich; aber der Sinn und der Anlaß dieses Zwiegesprächs (cf Iren. V, 33, 3) sind nach beiden Relationen identisch. Dabei ist zu bemerken, daß Hippolyt Rede und Gegenrede in direkter Redeform gibt, Irenäus dagegen nur in indirekter Redeform, also nicht wörtlich den Papias citirt ([Papias] *inquit ... dixisse dominum*). Irenäus wird die Frage des Judas der vorangegangenen Rede des Herrn conformirt haben. Wegen der merklichen Verschiedenheit Hippolyts von Irenäus ist auch nicht wahrscheinlich, daß Hippolyt hier aus Irenäus schöpft (so Theol. Ltrtrbl. 1892 S. 78). Er hat vielmehr den Papias gelesen und, ohne dessen Werk zu citiren, einen interessanten und nichtkanonischen Stoff aus demselben sich angeeignet. Dann ist auch wahrscheinlich, daß er in der Schrift über den Antichrist stellenweise den Papias ebenso stillschweigend ausgeschrieben hat, wie im Danielkommentar, und wie er den Irenäus in der Refutatio haereseon ausgeschrieben hat. Hier wie dort handelt es sich um eschatologische Fragen, für welche Papias dem Irenäus eine Auktorität war. Warum

können das nur aus dem ihnen zugänglichen Werk des Papias geschöpft haben. Zu dem gleichen Ergebnis führt die vielbesprochene Überschrift zu Mr 16, 9—20 in einer armenischen Evangelienhs. zu Etschmiadzin vom J. 989, welche lautet „Ariston's des Presbyters".[1]) Es unterliegt für Urteilsfähige keiner Frage, daß darunter jener Aristion zu verstehen ist, welchen Papias in der Vorrede erwähnt und, wie Eus. wiederholt bemerkt, im Verlauf seines Werks ebenso wie den Presbyter Jo häufig als einen der Lehrer, welche er selbst gehört hat, und als den Gewährsmann für manche unkanonische, überhaupt bis auf Papias ungeschriebene Überlieferung namentlich angeführt hat (Eus. l. l. § 7. 14). Der Name des Mannes lautet in der syrischen und der von ihr abhängigen armenischen Version nicht Aristion, sondern Ariston, und in der letzteren heißt es nicht *Ἀρ. καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰω.*, sondern *Ἀρ. καὶ Ἰω. οἱ πρεσβύτεροι* (s. oben zu S. 114, 11). Also waren die Armenier durch Eus. angeleitet, den Mann „Ariston den Presbyter" zu nennen. Da nun von einer schriftstellerischen Tätigkeit dieses Aristion jede Spur fehlt, dagegen aber feststeht, daß Papias manche *παραδόσεις καὶ διηγήσεις ἄγραφοι* nach den mündlichen Mitteilungen des Aristion

sollen die Armenier nicht Recht haben, wenn sie jene Stücke nicht nur auf Hippolyt, sondern zugleich auf Papias zurükführen, womit natürlich nicht buchstäbliche Übereinstimmung beider Schriftsteller behauptet ist. Hat Papias sich ohne Zweifel mit der Ap beschäftigt (oben S. 118), so ist nichts dagegen einzuwenden, daß er wesentlich so wie Hippolyt in dem zweiten jener armenisch erhaltenen Stücke über Ap 11, 3—7, und wie dieser gegen Ende des dritten Stücks über Ap 12, 1 sich geäußert hat. Ferner ist zu bedenken, daß das erste Stück und die größere Hälfte des dritten untereinander durch die innigste Verwandtschaft der Ideen und Ausdrucksformen verknüpft sind, obwohl sie bei Hippolyt weit von einander getrennt stehen. Hat Hippolyt eines derselben einem älteren Schriftsteller entlehnt, so stammt auch das andere von demselben. Die Armenier sagen: von Papias. Das verdient nicht nur an sich als ein schwer zu erfindendes positives Zeugnis alle Beachtung, sondern wird auch dadurch bestätigt, daß nach Anastasius Sinaita (oben S. 126 A 3) Papias das ganze Schöpfungswerk und das Paradies allegorisch auf Christus und die Kirche gedeutet hat. Durchgeführte Allegorien, welche auf Christus und die Kirche abzielen, bieten uns aber auch das erste und der größere Teil des zweiten jener Citate aus „Papias-Hippolytus". Besitzen wir an diesen 3 Citaten Bruchstücke des papianischen Werks, so ist beachtenswert, daß der Vf der Ap hier zweimal durch den bloßen Namen *Ἰωάννης* bezeichnet wird (ed. Achelis p. 30, 2; 40, 2; ebenso nach dem Armenier bei Pitra p. 159 nr. II; 160 nr. III).

[1]) Conybeare im Expositor 1893 October p. 241—254 cf Theol. Ltrtrbl. 1893 Nr. 51; Einl. II, 230f. 238f.

seinem Werk einverleibt hat, so liegt am Tage, daß die Armenier nur aus dem Werk des Papias die Kunde geschöpft haben können, daß der unechte Marcusschluß oder der wesentliche Inhalt desselben auf Aristion zurückgehe. Ebenso wie bei den Papias-Hippolytuscitaten der Armenier läßt sich aus der lakonischen Anführung des bloßen Namens Ariston nicht mit Sicherheit entscheiden, ob es sich um wörtliche und überhaupt vollständige Identität, hier zwischen der Erzählung des Aristion (bei Papias) und dem unechten Marcusschluß, dort zwischen Papias und Hippolyt handelt. Bewiesen aber ist aufs neue, daß die Armenier das Werk des Papias besessen haben. Um so weniger hat man dann ein Recht, deutlichere Citate der Armenier aus Papias von vornherein in Frage zu stellen. Nach einer Angabe des Armeniers Vardan Vardapet in seinen „Solutiones in IV evangelia“ im 12. Jahrhundert muß Papias sich über Jo 19, 39 und die dort erwähnte Aloë geäußert haben.[1]) Wenn ein Zeitgenosse dieses Theologen, Sarkis Schnorhali in seinem Kommentar über die katholischen Briefe bemerkt, der Glaube des Papias sei so groß gewesen, daß er Tote auferweckte, so wird das auf einem Misverständnis von Eus. III, 39, 9 beruhen (s. Abschn. II § 1). Aber um so bemerkenswerter ist, daß Sarkis ebendort, wo er sich von Eusebius abhängig zeigt, dennoch sagt, Papias sei wie Ignatius und Polykarp ein Schüler des Jo, natürlich des einen berühmten Apostels dieses Namens gewesen. Es ist dem Eus. gelungen, im Verlauf der folgenden Jahrhunderte einigen Wenigen glaubhaft zu machen, daß es neben dem Apostel Jo in Asien einen Presbyter Jo gegeben habe; aber es ist ihm nicht gelungen, den Glauben an das, was Irenäus bezeugt, zu erschüttern, daß Papias ein Schüler des Apostels Jo gewesen sei. Alle die, welche vom 4.—7. Jahrhundert das Werk des Papias gelesen haben, fanden an den vielen Stellen, wo dieser von seinem Lehrer Jo oder von dem Vf des 4. Ev oder der Ap geredet haben muß, nichts, was sie in dieser Ansicht irregemacht hätte. Und vor allem Eus. selbst hat dort nichts gefunden, was seiner Ansicht günstig gewesen wäre. Er gründet sie ausschließlich auf eine einzige Zeile oder vielmehr auf die 4 Worte *καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* in der Vorrede des Papias; und er tut dies erst in seiner Kirchengeschichte, während er in der Chronik den Papias noch als Schüler des Apostels hatte gelten lassen (oben S. 121 A 2). Erst in dem jetzt abgelaufenen

---

[1]) Conybeare im Guardian vom 18. Juli 1894. Ich wiederhole nicht das Einl II, § 64 A 2 Gesagte.

Jahrhundert hat Eus. gläubige Nachfolger gefunden. Niemand aber sollte sich verhehlen, daß die gleichen oder doch ähnliche Tendenzen der Bibelkritik, wie die, welche den Eus. beherrschten, dabei von Einfluß gewesen sind. Die, wie gezeigt, in sich widerspruchsvolle Auslegung, welche Eus. der Vorrede des Papias gegeben hat, und die in neuerer Zeit gemachten Versuche ähnlicher, zum Teil aber noch viel schlimmerer Art, können nur durch richtige Auslegung beseitigt werden. Diese kommt aber bereits in wortgetreuer Übersetzung zu ziemlich deutlichem Ausdruck. Ich versuche daher eine solche nach dem oben S. 113 hergestellten Text zu geben, wobei ich nur das Wort *πρεσβύτεροι*, dessen Auffassung strittig ist, unübersetzt lasse. Papias sagt in der an einen uns unbekannten Freund gerichteten, nach antiker Sitte als Vorrede dienenden Widmungszuschrift Folgendes:

Ich werde aber kein Bedenken tragen, dir auch alles das, was ich einst von „den Presbytern" wohl gelernt und wohl gemerkt habe, in Verbindung mit den Auslegungen niederzuschreiben, indem ich mich für die Wahrheit dieser (aus der Erinnerung an den Unterricht der Presbyter aufgezeichneten Mitteilungen) *verbürge. Denn nicht an denen, die viele Worte machen, hatte ich, wie die Menge, meine Freude, sondern an denen, welche das Wahre lehren, und nicht an denen, welche die fremden Gebote in Erinnerung bringen* (erwähnen, im Munde führen), *sondern an denen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst herkommenden* (Gebote in Erinnerung bringen). *Wenn aber etwa auch einer, welcher „die Presbyter"* (als Schüler) *begleitet hatte, daherkam, forschte ich* (verhörte ich ihn) *nach den Worten „der Presbyter": was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus, oder was Johannes oder Matthaeus oder irgend ein anderer von den Jüngern des Herrn* (gesagt haben), *und was Aristion und „der Presbyter" Johannes, die Jünger des Herrn, sagen. Denn ich war der Meinung, daſs das aus den Büchern* (zu Schöpfende) *mir nicht ebensoviel nütze, wie das von lebendiger und bleibender Stimme* (d. h. aus der lebendigen mündlichen Rede eines Lehrers mir Zufließende).

Der gegensätzliche Eingang zeigt, daß Papias vorher von dem Hauptinhalt seines Werks gesprochen hatte, im Gegensatz zu welchem er jetzt von solchen Dingen spricht, deren Aufnahme in sein Werk bedenklich erscheinen könnte und daher einer Rechtfertigung bedarf. Laut Titel [1]) bestand aber der Hauptinhalt des Werks in

[1]) Iren. V, 33, 4 hat nur bemerkt, daß das Werk aus 5 Büchern bestanden habe; Eus. III, 39, 1 schreibt von diesen *συγγράμματα πέντε* des Papias: *ἃ καὶ ἐπιγέγραπται λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως*. So nach fast allen

einer Auslegung oder in Auslegungen der Aussprüche des Herrn. Eben diese Auslegungen sind es denn auch, von welchen Papias im ersten erhaltenen Satz sagt, daß er es unbedenklich finde, mit ihnen in seinem Buch noch etwas Anderes zu verbinden.[1]) Woher er die Aussprüche des Herrn gewonnen hat, deren Auslegung den Hauptinhalt seines Werks ausmachte, mag er vorher gesagt haben; exegetisch läßt sich aus dem vorhandenen Text nur ermitteln, daß das, was er von den Presbytern gelernt oder erfahren hat, nicht die Herrnworte, die er auszulegen sich vorgenommen, und auch nicht Auslegungen derselben waren; denn zu den Auslegungen der Herrnworte kommen die Mitteilungen der Presbyter als ein zweites und secundäres Element hinzu. Damit ist jedoch auch nicht ausgeschlossen, daß er auch von den Presbytern einzelne Herrnworte empfangen hat, was überdies durch Beispiele, wie das in Iren. V,

---

griechischen Hss., nur eine ἐξηγήσεις, eine andere ἐξηγήσεων. Den Singular bezeugen auch Rufin, Hieronymus (beide *explanatio*) und der Syrer, welcher übersetzt, als ob er, was aber gewiß nicht der Fall ist, gelesen hätte περὶ ἐξηγήσεως τῶν λόγων τοῦ κυρίου. Dazu kommt Apollinaris (oben S. 126 A 1), welcher citirt ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων. Dagegen Maximus (oben S. 126 A 2) zweimal βιβλίῳ πρώτῳ (oder τετάρτῳ) τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων. Der Genetiv in der Titelangabe des Eusebius setzt natürlich voraus, daß dem Titel auch ein συγγράμματα oder βιβλία πέντε oder βιβλίον angehört. Angesichts solcher fingirter Titel, wie z. B. der, welchen Resch 1898 hat drucken lassen: τὰ λόγια Ἰησοῖ, ist es für gewisse Leute vielleicht nicht überflüssig zu erinnern, daß kein Grieche in Titeln wie ἀποκάλυψις Ἰησοῦ, πράξεις τῶν ἀποστόλων, Ἡροδότου ἱστορίη, Ἀριστοφάνους νεφέλαι, ὄρνιθες κτλ. den Artikel anwendet. Der Titel des Papias läßt uns also völlig im Ungewissen darüber, ob Papias die sämtlichen ihm bekannten oder glaubwürdigen Aussprüche Jesu oder ob er irgendwelche solche Aussprüche auslegen wollte.

[1]) Weiffenbach (1874) S. 16 ff. 47 ff. paraphrasirt συγκατατάξαι (oder συντάξαι) ταῖς ἑρμηνείαις „mit den (entsprechenden) Auslegungen zu vereinigen (zusammenzustellen)", sagt aber nicht deutlich, welches diese „entsprechenden Auslegungen" seien. Da Papias hier offenbar zum ersten Mal von der Aufnahme der Presbyterüberlieferungen in sein Werk zum Zwecke der Rechtfertigung dieses Verfahrens redet, so können unter den determinirten αἱ ἑρμηνείαι, mit welchen er die Presbyterworte zusammenzustellen beabsichtigt, selbstverständlich nicht diejenigen gemeint seien, welche er den mitzuteilenden Presbyterworten als deren Auslegung hinzufügen will. Denn er sagt nicht, daß er mit den Presbyterworten eine Auslegung, sondern daß er mit den Auslegungen die Presbyterworte verbinden wolle. Über Weiffenbachs Konstruktion des καί zu Anfang des § 3 und des εἰ δέ που καί § 4 als eines korrelaten καὶ — καί wird heute nicht mehr nötig sein, ein Wort zu verlieren. Cf jedoch Leimbachs milde Polemik S. 53.

33, 4, und das von Eus. III, 39, 16 angeführte bewiesen wird; und ebensowenig ist ausgeschlossen, daß auch diese von den Presbytern empfangenen Herrnworte teils der Auslegung des Papias bedürftig, teils zur Erklärung anderer, nicht von den Presbytern empfangener Herrnworte geeignet waren. Nur die Masse der Herrnworte, welche den Hauptgegenstand seiner exegetischen Arbeit bildete, hat Papias auf anderem Wege als durch mündliche Tradition empfangen, also aus den evangelischen Schriften, welche in seiner Umgebung gelesen und beachtet wurden. Über zwei derselben unter den Namen Marcus und Mathaeus liegen uns Äußerungen des Papias im Original vor (Eus. III, 39, 15—16). Über die Veröffentlichung einer dritten seitens des Jo haben wir eine Mitteilung des Papias nur in lateinischer Übersetzung, und es liegt ein späteres Zeugnis dafür vor, daß er zu einem Satz dieses Joev eine exegetische Bemerkung gemacht hat (oben S. 127 A 1; S. 130 A 1). Was aber die aus mündlicher Überlieferung geschöpften Mitteilungen anlangt, deren Aufnahme in sein Werk und deren Verbindung mit dem Hauptinhalt desselben er so ausführlich rechtfertigt, so unterscheidet Papias, wie S. 122 f. gezeigt wurde, deutlich einen doppelten Weg, auf welchem sie ihm zugekommen sind. Er hat sie teils unmittelbar von den Presbytern empfangen, teils durch Erkundigungen bei Schülern der Presbyter. Jenes gehört, wie der Unterschied der Tempora zeigt, einer abgeschlossenen, wie es scheint, weit zurückliegenden Vergangenheit an (*ποτὲ . . ἔμαθον*), dieses wird als ein während einer, allerdings auch der Vergangenheit angehörenden, längeren Zeit betriebenes, aber bei jeder gegebenen Gelegenheit sich wiederholendes Geschäft dargestellt (*εἰ δέ που καὶ . . τὶς . . . ἔλθοι . . . ἀνέκρινον*). Wer aber sind die Presbyter? Eine rein formelle Antwort ergibt sich von selbst. Es sind christliche Lehrer und zwar Lehrer, deren Unterricht Papias selbst und außer ihm manche Andere genossen haben. Die für das Verhältnis von Lehrer und Schüler üblichen Ausdrücke, welche Papias auf sie anwendet (*παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον . . . τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν . . . παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις*), lassen keinen Zweifel zu. Da eben diese Ausdrücke sämtlich nicht auf Gemeindeälteste als solche passen, so ist eben damit auch bewiesen, daß Papias hier *οἱ πρεσβύτεροι* in derselben in der alten Kirche sehr verbreiteten Bedeutung gebraucht, welche oben S. 79 ff. bei Irenäus, Clemens Al., Hippolyt und Origenes nachgewiesen und erklärt wurde. Es sind die der vorangehenden Generation angehörigen Lehrer, zu welchen Papias und seine Altersgenossen mit Ehrerbietung hinauf-

sahen, solange jene lebten und dem nachwachsenden Geschlecht Gelegenheit gaben, von ihnen sich belehren zu lassen, und auf welche ihre Schüler noch immer als ihre geistlichen Väter zurückblicken, seitdem und sofern sie inzwischen verstorben sind. Wer aber *in concreto* diese πρεσβύτεροι im Munde des Papias seien, ist nicht minder deutlich. Es wird keinen Winkelzügen einer tendenziösen Exegese gelingen, bei Sprachkundigen eine andere Auffassung der Satzkonstruktion zur Anerkennung zu bringen, als die, welche Rufinus, Hieronymus und der syrische Übersetzer, also lauter des Griechischen vollkommen kundige Männer des 4. Jahrhunderts und vor allem, wie S. 122 gezeigt wurde, Eusebius selbst ohne Besinnen als die selbstverständliche erkannt haben. [1]) Darnach sind die in-

---

[1]) Weiffenbach, welcher S. 76 anstatt des Eusebius und der dem 4. Jahrhundert angehörigen Übersetzer desselben „Zahn, Riggenbach, Steitz und Genossen“ als die Vertreter der oben wieder vorgetragenen „ungeheuerlichen“ Auffassung anführt, faßt die Fragen *τί εἶπεν — ἅ τε λέγουσιν* nicht als exponirende Apposition zu *τοὺς τ. πρεσβ. λόγους*, sondern als Angabe des Objekts, worauf sich die Reden der Presbyter bezogen und übersetzt (S. 62): „So oft . . . Einer herankam, unterwarf ich (bei demselben) der Ältesten Aussagen (über die Frage): Was haben Andreas . . . gesagt . . . und was sagen (außerdem) Aristion und der Gemeindeälteste Johannes, die Schüler des Herrn? einer sorgfältigen Prüfung.“ Dagegen ist zu bemerken: 1) Die Einschiebung der Worte „über die Frage“ genügt nicht; denn daß die Presbyterschüler die Presbyter so gefragt haben oder zu fragen pflegten, mußte ausgesprochen werden. Aber auch grammatisch wäre diese Verbindung nur dann möglich, wenn *τί εἶπεν . . . ἅ τε λέγουσιν* direkte Fragen wären, während dies, wie Weiffenbach selbst S. 73 richtig angibt, „ein indirekter Doppelfragesatz“ ist. Es müßte also der von Weiffenbach eingetragene Gedanke lauten: *τοὺς τῶν πρ. λόγους* (besser *τὰς . . διηγήσεις, παραδόσεις*) *περὶ ὧν* (= *περὶ τούτων ἅ*) *εἶπον Ἀνδρέας ἢ Πέτρος κτλ.* 2) Die Fassung von *ἀνακρίνειν* = „genau prüfen“ oder vielmehr einfach „untersuchen“ ist möglich; aber ebensogut die andere „erforschen, erkunden“, zumal wenn wir aus dem vorigen ein *αὐτόν* (sc. den betreffenden Apostelschüler) als persönliches Objekt neben dem sachlichen ergänzen, was ganz unanstößig ist. Also „ich verhörte, befragte ihn nach den Worten der Presbyter“ cf Leimbach S. 36. 42. Die andere Fassung, wonach sich Papias zu den Worten der Presbyter „kritisch-sichtend“ verhalten haben soll (Weiffenbach 66), ist aber sachlich unmöglich. Denn erstens spricht Papias § 3 von den Presbytern in kritikloser Verehrung und verbürgt sich nur den Lesern gegenüber für die Wahrhaftigkeit seiner Mitteilungen darüber. Hätte er aber doch einmal an der Zuverlässigkeit der Worte der Presbyter gezweifelt, so konnten ihm die Aussagen derer, welche gleich ihm Presbyterschüler waren, nicht die mangelnde Gewißheit geben. Diese hätten ihm nur helfen können, wenn er an der Treue seines Gedächtnisses, der Richtigkeit seiner Er-

direkten Fragsätze τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν κτλ. eine Exposition des Begriffs τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, eine Satzapposition zu demselben.[1]) Die Presbyter des Papias sind also Männer wie Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus. Die Einwendungen hiegegen in höflicher Form zu widerlegen, ist wirklich schwierig. Wenn man sich gewundert hat, daß Papias die Apostel Presbyter genannt hat, so bedachte man nicht, daß Presbyter ein hoher Würdetitel ist, womit der Vf des Hebräerbriefs Abel, Noah, Abraham und Mose auszeichnet (oben S. 81 A 1), ferner das Andere nicht, daß Irenäus und Andere vor und nach ihm die Apostel außer Paulus, vor allen aber den Jo, welchen sie als Apostel ansehen, vergleichsweise selten Apostel nennen (oben S. 75 A 1). Papias gebraucht das Wort ἀπόστολος in keinem einzigen der doch nicht ganz wenigen Fragmente seines Werks, obwohl in denselben ziemlich häufig Männer erwähnt werden, an deren Apostelwürde er keinen Zweifel gehabt haben kann.[2]) In den hiesigen Fragsätzen

innerung an die Presbyterreden zweifelte. Aber nicht diese, sondern die Worte der Presbyter selbst wären nach Weiff.'s Deutung das Objekt der „genauen Prüfung". Und auf wie wunderlich stufenreicher Leiter wäre in den § 4 vorgestellten Fällen das zu Papias herabgelangt, worum es ihm doch schließlich zu tun war! Papias (1) ließ sich von Schülern der Presbyter (2) sagen, was die Presbyter (3) gesagt haben über das, was die Apostel (4) gesagt haben über das, was der Herr (5) gesagt hat. Irenäus, welcher doch jedenfalls um eine ganze Generation jünger als Papias ist, hat doch ein Glied weniger zwischen sich und Jesus, wie Papias nach dieser Auslegung (z. B. ad Flor.: 1) Jesus — 2) Johannes und andere Jünger — 3) Polykarp und andere Presbyter — 4) Irenäus). — Ohne jeden Aufwand exegetischen Scharfsinns und ohne jeden Versuch, Weiffenbachs längst widerlegte Auffassung der Satzkonstruktion („die Aussagen der Presbyter über die Aussagen des Andreas, Petrus" etc.) mit neuen Gründen zu rechtfertigen, erreicht Harnack S. 659—662 das gleiche Resultat. Die Presbyter des Papias sollen wie diejenigen des Irenäus (warum nicht auch diejenigen bei Clemens und Origenes?) Leute sein, „die noch mit Aposteln zusammengetroffen sind". Unter den „Herrnschülern" des Fragsatzes τί εἶπεν sollen „nur Apostel oder Herrnschüler im strengen Sinn" verstanden werden; und in der nächsten Zeile soll genau derselbe Ausdruck Leute bezeichnen, welche nicht Apostel und auch keine Schüler Jesu gewesen waren, sondern nur „etwa (also auch dies ist fraglich) als Kinder den Herrn eben noch gesehen hatten". Man begreift, daß ernsthafte Männer, welche gleichem Ziel zustrebten, doch das Bedürfnis fühlten, dieser Auslegung durch Konjektur ein wenig nachzuhelfen (s. unten S. 138 A 2).

[1]) Ein Akkusativobjekt exponirende Fragsätze sind ja ganz gewöhnlich Mr 1, 24; Lc 13. 25. 27; Jo 7, 27, auch bei sachlichem Objekt cf Kühner II, 1082 ff.

[2]) Er nennt den Petrus (Eus. III, 39. 15) sowohl in der Wiedergabe

aber, wo er eine Reihe zweifelloser Apostel aufzählt, bezeichnet er diese in der abschließenden Formel (*ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*) lediglich als Jünger des Herrn. Andrerseits aber nennt er sie *οἱ πρεσβύτεροι*. Das erste bezeichnet diese Männer nach ihrem geschichtlichen Verhältnis zu Jesus und der evangelischen Geschichte, das zweite nach ihrem Verhältnis zu Papias und seinen Genossen. Beides hervorzuheben, entsprach dem Zusammenhang der Vorrede, dem Interesse, welches Papias nach dem Zweck seines Werks an jenem Kreis von Männern nahm, und gewiß auch den tatsächlichen Verhältnissen. Ob einer zu den 12 oder 13 Aposteln gehörte, war für Papias als Sammler zuverlässiger Überlieferungen von Jesu Worten und Taten sehr gleichgiltig. Wenn einer nur zu den Jüngern Jesu, zu den Autopten seiner Lebensgeschichte gehörte, war er ihm von unschätzbarem Wert. Der namenlose Sohn des königlichen Beamten zu Kapernaum, welcher in folge seiner Heilung ebenso wie sein Vater und die ganze Familie an Jesus gläubig wurde (Jo 4, 53), wäre ihm wichtiger gewesen, als der Stifter der Kirche Asiens, der Apostel Paulus, wichtiger auch als ein Marcus, von dem Papias sagt, daß er weder den Herrn gehört, noch als Jünger ihn begleitet habe. Daher nennt er Petrus, Andreas, Thomas u. s. w. nicht Apostel sondern Jünger des Herrn. Dadurch ist die Möglichkeit offen gelassen, daß unter dem hier genannten Jakobus nicht der früh gestorbene Sohn des Zebedäus, auch nicht der gänzlich im Dunkel gebliebene Jakobus Alphäisohn, sondern der große Jakobus von Jerusalem gemeint ist, und ebenso unter dem hiesigen Philippus nicht der Apostel, sondern der Evangelist. Andrerseits aber kommt allen diesen Männern der Ehrenname *οἱ πρεσβύτεροι* zu, und sie damit zu benennen war eben hier am Platz. Man kann hiegegen nicht geltend machen, daß Papias, welcher um 125—130 schrieb, doch nicht ein Schüler aller von ihm aufgezählten Presbyter und Jünger gewesen sein könne. Das sagt er auch nicht. Er nennt diese Namen nicht da, wo er von seinen persönlichen Berührungen mit den Presbytern redet, sondern da, wo er von seinen fortgesetzten Erkundigungen nach Presbyterworten bei anderen Hörern dieser Presbyter redet. In den Jahren 70—100 mögen manche Christen nach

---

der Worte des Presbyters, als in eigener Rede ohne jeden Titel; ebenso den Matthaeus (l. l. § 16, wie in der Vorrede § 4), natürlich auch den Verräter Judas (bei Iren. V, 33, 4, und im Citat des Apollinaris). Ebenso auch den Evangelisten Johannes nur mit dem Namen nach dem lat. Argumentum cf oben S. 127 A 1, auch S. 128f. A 2 a. E.

Ephesus, Smyrna oder Hierapolis gekommen sein — und auf solches je und dann vorgekommene Zureisen weist Papias hin — welche reichliche Gelegenheit gehabt hatten, einen Petrus, Andreas, Thomas und Matthäus zu sehen und zu hören, auch wenn diese Apostel niemals den Boden Kleinasiens betreten hatten, sondern in Palästina geblieben oder in anderen Gegenden gelebt hatten und gestorben waren. Es können andere Jünger Jesu, welche Papias in Asien persönlich kennen gelernt hat, in Ephesus oder Smyrna weiter gelebt und gelehrt haben, während Papias als Bischof in Hierapolis saß. Bei Christen, die von dort nach Hierapolis kamen, kann Papias sich darnach erkundigt haben, was jene Jünger von Jesus erzählen, und er kann auf diesem Wege Worte seiner eigenen Lehrer erfahren haben, die er sich nicht erinnerte, jemals selbst aus ihrem Munde vernommen zu haben (s. oben S. 67. 141). Wenn Papias da, wo er seine eigenen direkten Berührungen mit Jüngern Jesu erwähnt (§ 3), diese in determinirter Form „die Presbyter" nennt, so sagt er damit selbstverständlich nicht, daß er ein Schüler der sämtlichen Lehrer gewesen sei, auf welche er von seinem Standpunkt aus diesen Titel hätte anwenden können, wie er ja auch nicht gemeint haben kann, daß ihm jemals ein Mensch begegnet sei, welcher die sämtlichen in § 4 aufgezählten Jünger Jesu eine Zeit lang als Schüler begleitet habe. Formell betrachtet, bezeichnet das dreimalige *οἱ πρεσβύτεροι* überall die ganze Klasse der Jünger Jesu, deren Schüler Papias und viele seiner Altersgenossen waren. Tatsächlich sind es für den einen und den anderen dieser Schüler von Jüngern Jesu verschiedene Personen, welche sie ihre Lehrer nennen konnten. Gerade so wie Irenäus von „Johannes und den übrigen Aposteln" als den Lehrern Polykarps und der anderen Senioren in Asien redet, ohne damit sagen zu wollen, daß sämtliche Apostel nach Asien gekommen seien, spricht auch Papias von „den Presbytern" als seinen Lehrern und meint damit nur diejenigen Jünger Jesu, welche in seinen jungen Jahren in Asien gelebt haben, und deren Vorträge und Erzählungen zu hören er Gelegenheit gehabt hat. Hier haben wir abgesehen von den Andeutungen des NT's das älteste Zeugnis dafür, daß um 70—100 mehrere persönliche Jünger Jesu, gleichviel ob Apostel oder nicht, in der Provinz Asien gelebt haben und als Lehrer tätig gewesen sind.

Soweit, meine ich, dürfte keine Meinungsverschiedenheit bestehen. In der grammatischen Auffassung der bisher erörterten Sätze, sowie in der Anerkennung der Tatsache, daß der Apostel Jo und ein jedenfalls zur ersten christlichen Generation gehöriger

Philippus um 70—100 in Asien gelebt haben, stimmt auch Eusebius dem gewonnenen Ergebnis zu. Erst bei den Worten *ἅ τε Ἀριστίων κτλ.* beginnt seine Misdeutung, welche dann freilich ihre Schatten auch über das Vorangehende ausdehnt. Gewiß tritt hier, wie Eus. bemerkt (*διαστείλας τὸν λόγον*), ein neuer Nebensatz ein, was die alten Übersetzer teilweise verwischt haben (s. oben S. 114 den Apparat zu Z. 11). Neben den mehrteiligen indirekten Fragsatz (*τί . . . εἶπεν*) tritt der Relativsatz (*ἅ τε . . . λέγουσιν*). Der für den Sinn, zumal bei einem auf stilistische Feinheit keinen Anspruch erhebenden Schriftsteller, gleichgültige Wechsel zwischen Interrogativ und Relativ [1]) dient ebenso wie der Wechsel des Tempus dazu, der Aussage über Aristion und Jo eine selbständige Stellung neben der Aussage über Andreas, Petrus etc. zu geben. Dazu kommt noch, daß die erste Aufzählung durch die Worte *ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* einen förmlichen Abschluß erhalten hat, welcher es auszuschließen scheint, daß nachträglich doch noch von zwei Männern gesagt wird, welche gleichfalls Jünger des Herrn, also in jener abschließenden Formel inbegriffen sind. Um so selbständiger ist die zweite Aussage gedacht. Beide aber sind gleichmäßig dem Hauptsatz (*τοὺς τ. πρ. λ. ἀνέκρινον*) untergeordnet. Daraus folgt sofort, daß auch Aristion und Jo zu den „Presbytern“ oder „Jüngern des Herrn“ gehören, nach deren Worten Papias in einer früheren Zeit zu forschen pflegte, und um welche es sich im ganzen Fragment handelt. Daß Aristion und Jo Jünger des Herrn seien, sagt Papias aber auch ausdrücklich, und es sollte sich doch von selbst verstehen, daß *οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί* hier nicht einen anderen Sinn haben kann, als in der unmittelbar vorangehenden Zeile. [2]) Ebenso bestimmt wie die ganze Reihe von Andreas bis

---

[1]) Cf Blaß, Gramm. des ntl. Griechisch S. 171f.; Kühner Griech. Gr. II, 943.

[2]) Um diesen Stein des Anstoßes zu beseitigen, schlug Renan, l'Antechrist (1873) p. 345 n. 2 vor, zu lesen *οἱ τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί.* Neuerdings Bacon in dem amerikan. Journal of bibl. lit. 1899 p. 176—183 *οἱ τούτων μαθηταί*, d. h. Schüler der vorhergenannten Apostel. Ein Abschreiber habe aus *ΤΟΥΤΩΝ* gemacht *ΤΟΥΚΥ*. Andere Gründe außer dem Wunsch, den Aristion und den Presbyter Jo degradirt zu sehen, haben beide Gelehrte nicht angeführt. — Weizsäcker, Untersuch. über die ev. Geschichte (1864) S. 27f. gelangte ohne Konjektur zu dem gleichen Ergebnis, d. h. demjenigen des Eusebius, indem er 1) *πρεσβύτερος* zwar dreimal = „Apostel“, an der vierten Stelle aber als „Amtsname“ eines Nichtapostels faßte und 2) *οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί* an beiden Stellen nur den Gegensatz zu *τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν* ausdrücken

Matthäus wird auch das zum Schluß genannte Paar Aristion und Jo zu den persönlichen Schülern Jesu gerechnet. Da nun Papias nach der wiederholten Versicherung des Eus. (§ 7. 14) diese beiden in seinem Werk vielfach als seine persönlichen Lehrer namhaft gemacht hat, so haben wir hier ein Zeugnis, über welches sich nicht weiter streiten läßt, [1]) dafür daß diese beiden Männer um 27—30

---

ließ, so daß Aristion und der Presbyter Jo damit nur als gute Christen bezeichnet wären. Dagegen ist zu erinnern: 1) Der Gebrauch von *μαθητής, μαθηταί*, regelmäßig ohne *τοῦ κυρίου* und als Bezeichnung der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde ist beinah gänzlich auf die AG beschränkt (AG 6, 1. 2. 7, 9. 1 [*τοῦ κυρίου*]; 9, 10. 19. 25. 26. 36. 38; 11, 26. 29; 13. 52; 14, 20. 22. 28; 15, 10; 16, 1 etc.). Er klingt z. B. noch leise nach, wenn Eus. h. e. III, 37, 2 in bezug auf die Zeit Trajans von *οἱ τότε μαθηταί* redet, wo er beschreibt, daß der Missionseifer der Apostel damals noch nicht ausgestorben war. Wenn Ignatius sagt, daß er noch kein Jünger sei, sondern es erst zu werden hoffe (Eph. 1, 2; Trall 5, 2; Rom 5. 3), so bedeutet dies ziemlich dasselbe, als wenn er für sich die Gleichstellung mit den Aposteln ablehnt (Trall. 4, 3; Rom 4, 3). Die Idee ist nach dem Bild der persönlichen Jünger Jesu gebildet. 2) Der Begriff des wahren oder rechtgläubigen Christen wird ausgedrückt durch *μαθητὴς ἀληθὴς τοῦ Χριστοῦ* Ign. Rom 4, 2; oder *καλὸς μαθητής* ad Pol. 2, 1; oder *οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταί* Just. dial. 35; oder ***discipulus spiritalis vere recipiens spiritum dei*** Iren. IV, 33, 1. Dagegen bezeichnet 3) *μαθητὴς τοῦ κυρίου* in dem zunächst in Betracht kommenden Literaturkreis stets den persönlichen Schüler Jesu (s. die Stellen des Irenäus oben S. 75 A 1). Zweifellos ebenso in dem ersten Fall bei Papias, denn dort dient dieser Titel jedenfalls nicht als ***epitheton ornans***, sondern als schlichte historische Bezeichnung der Klasse, als deren Repräsentanten Petrus, Andreas etc. genannt sind. Es ergäbe sich ein Unsinn, wenn man hier übersetzen wollte „oder irgend ein Anderer von den wahren Christen". Somit gilt das Gleiche auch von demselben Ausdruck in der nächsten Zeile. Daß Aristion und Jo keine Heiden oder Juden, sondern Christen, oder daß sie keine Ketzer, sondern gute Christen waren, bedurfte doch wohl auch keiner Versicherung. Daß sie Apostelschüler gewesen seien, ist hier auf alle Fälle nicht gesagt. Weizsäcker gewann dies auch nur, indem er (S. 27) ganz nach Eus. von den beiden Wegen, auf welchen Papias die Presbyterworte empfangen hat, den ersten außer Acht ließ (s. oben 122 ff.), oder vielmehr gegen allen Sprachgebrauch hinweg erklärte (s. vorhin unter Nr. 3), sodann aber unberücksichtigt ließ, daß Papias den Aristion und den Jo zu den Männern rechnet, nach deren Worten Papias sich bei den Presbyterschülern erkundigte, also zu den Presbytern d. h. nach Weizsäcker zu den Aposteln.

[1]) Ich bedaure, dies auch gegen Schlatter, Die Kirche von Jerus. vom J. 70—130 (1898) S. 40—57 betonen zu müssen, welcher bewiesen zu haben meint, daß der papianische Presbyter Jo der Bischof Jo von Jerusalem sei, der nach Epiph. haer. 66, 20 bis zum 19. Jahr Trajans lebte. Nach der Versicherung des Eus. hat Papias behauptet, ein Hörer (*αὐτή-*

in Palästina an Jesus gläubig geworden sind und damals mehr oder weniger stetig mit Jesus verkehrt haben und daß dieselben um 70—100 in der Provinz Asien gelebt haben. Wir haben also hier die Namen wenigstens zweier von den Presbytern, von welchen Papias unmittelbar gelernt haben will (§ 3), und zugleich zweier von den vielen Jüngern Jesu und Autopten seines Lebens in Asien, von welchen Irenäus den Polykarp und andere Senioren hatte erzählen hören (oben S. 72 ff.). Von hier aus erklärt sich auch das Präsens *λέγουσιν*. Daß dieses nicht vom Standpunkt der Abfassungszeit des papianischen Werks zu verstehen ist, ergibt sich erstens daraus, daß Leute, welche um 27—30 Jünger Jesu ge-

---

κοος) des Presbyters Jo gewesen zu sein; Schlatter behauptet, daß Papias diesen Jo niemals gesehen habe. P. versichert, daß er sich nach den Worten der Presbyter, zu welchen sein Jo gehört, bei den Schülern der Presbyter längere Zeit hindurch persönlich erkundigt habe; Schl. behauptet, daß P. Alles, was er auf diesen Jo zurückführt, aus einem gänzlich unbezeugten Buch *παραδόσεις Ἰωάννου* geschöpft habe. P. rechtfertigt die Aufnahme der Presbyterworte in sein Werk unter anderem durch seine Vorliebe für das lebendige Wort im Gegensatz zu den Büchern. Schl. läßt ihn hiedurch rechtfertigen, daß er außer dem, was er aus Büchern, den Evv und dem Buch des Presbyters Jo geschöpft, auch noch eigene Einfälle in sein Buch aufgenommen habe (so zu lesen S. 45). P. nennt den Jo und den Aristion „Jünger des Herrn"; Schl. versichert, daß sie dies nicht gewesen seien, sondern Jesu nur näher gestanden haben, als die übrige zeitgenössische Christenheit (S. 43). P. bezeichnet den Presbyter Jo auch ohne Namen durch das bloße *ὁ πρεσβύτερος* ebenso wie der Vf des 2. und 3. Jo sich selbst, und er zeigt durch sein *ἔλεγεν*, daß dieser Presbyter so über Marcus sich zu äußern pflegte (cf oben S. 91 A 1). Trotzdem soll nach Schl. jener nicht mit diesem identisch sein, sondern mit dem Bischof Jo von Jerusalem, dessen Buch P. in Händen hielt und auch hier citirte. Ein Grund gegen die Identität des Presbyters Jo mit dem Vf der johanneischen Schriften soll die Stilverschiedenheit sein (S. 43). Wie aber kann man von einem Stil des Presbyters Jo reden? Unter den Fragmenten des Papias enthält nur das kurze Sätzchen über Marcus ein in direkter Rede wiedergegebenes Wort des Presbyters. Die Rede über das Millennium bei Eus. V, 33. 3 haben die Presbyter des Irenäus auf mündliche Mitteilungen ihres Lehrers Jo zurückgeführt (*audisse se ab eo*, wofür Schlatter sagen müßte, *legisse se in libro eius*). Ob Papias ebenso bestimmt den Jo als Gewährsmann genannt hat, und wie sie bei diesem gelautet hat, wissen wir nicht. Jedenfalls aber liegt hier eine Wiedererzählung einer Erzählung des Jo in Asien vor. Dessen eigenen Stil daraus erkennen zu wollen, wäre eine Vermessenheit. Jedenfalls aber wäre das nicht der Stil, welchen der Bischof Jo von Jerusalem in einem Buch gebraucht hat, sondern die Ausdrucksweise, deren der Jo von Ephesus, der Lehrer des Papias und des Polykarp im mündlichen Verkehr sich zu bedienen pflegte.

worden und gewesen, also damals schon erwachsen waren, nicht um 125—130 noch in Asien gelebt und gelehrt haben können. Dasselbe ergibt sich zweitens aus der Satzkonstruktion. Da ἅ τε — λέγουσιν ebenso wie τί — εἶπεν dem ἀνέκρινον untergeordnet ist, so muß es auch vom Standpunkt der durch ἀνέκρινον bezeichneten Vergangenheit verstanden werden. Zu der Zeit, da Papias jene Forschungen anstellte, pflegte er an die Leute, welche Gelegenheit gehabt hatten, Jünger Jesu zu sehen und zu hören, teils die Frage zu richten: „was haben Andreas, Petrus, Thomas oder Jakobus gesagt"? teils: „was sagen Aristion und Jo". Jene waren gewiß meistens gestorben, diese lebten noch zu der Zeit, da Papias so zu fragen pflegte. Hieraus ergibt sich erstens, daß Papias noch im 1. Jahrhundert diese Erkundigungen sammelte; denn daß mehrere persönliche Jünger Jesu über das J. 100 hinaus in Asien gelebt haben sollten, ist unbezeugt und wenig glaublich. Es ergibt sich zweitens, daß Papias, welcher ehemals (ποτέ § 3) den Unterricht der Presbyter, darunter des Aristion und des Jo, unmittelbar genossen hatte, zu der durch ἀνέκρινον vergegenwärtigten Zeit regelmäßig nicht mehr am Wohnsitz des Jo und des Aristion sich aufhielt; denn sonst hätte er diese selbst befragt. Da nun Papias Bischof von Hierapolis war und in seinen Lebensverhältnissen kein Grund zu der Annahme vorliegt, daß er dies später als Polykarp Bischof von Smyrna geworden sei (oben S. 72. 99f.), so liegt es nahe anzunehmen, daß Papias schon zu der Zeit, da Aristion und Jo noch lebten, also vor 100, durch seine gemeindeamtliche Stellung an Hierapolis gebunden war. Aristion und Jo lebten nicht dort. Kamen aber einmal Christen von Ephesus oder Smyrna oder wo sonst jene beiden Jünger Jesu damals gelebt haben mögen, nach Hierapolis, so war nichts natürlicher, als daß Papias in bezug auf evangelische oder sonstige theologische Gegenstände die Frage an sie richtete: „Was sagen meine ehemaligen Lehrer Aristion und Jo darüber?" So erweiterte sich im Lauf der Zeit sein Schatz an Überlieferungen, Lehren, kurz „Worten der Presbyter".

Über Aristion wird unten Abschn. II § 3 noch besonders zu handeln sein. Wer aber war „der Presbyter Jo"? Eusebius, welchen in der alten Kirche wenige, in neueren Zeiten die meisten gefolgt sind, antwortete: ein vom Apostel Jo verschiedener Jo. Zweimal wiederholt Eus., wo er im eigenen Namen redet, die Worte ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης (§ 7. 14), aber hütet sich wohl zu sagen, was seine Nachfolger in unseren Zeiten oft gesagt haben, daß ὁ πρεσβύτερος ein diesen zweiten Jo von dem gleichnamigen Apostel

unterscheidendes Signalement sei, sondern bemerkt sehr viel schüchterner und zwar erst an der letzten Stelle seiner Argumente: „und deutlich nennt er ihn einen Presbyter“. Wie wenig Eus. dieses Argument geltend machen durfte, wurde bereits S. 117. 122 f. gezeigt. Seine Angabe ist aber auch ungenau. Die Worte *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* sagen mehr als dies. Es läßt sich nicht leugnen, daß, wie es bei Adjektiven häufig genug geschieht, zuweilen auch Substantiva und substantivirte Adjektiva, Titel u. dgl., welche dem Eigennamen vorangestellt werden, dazu dienen, den Menschen von einem anderen Träger des gleichen Namens zu unterscheiden.[1]) Durch starke Betonung des dem Namen voraufgeschickten Epithetons kann dieses den Wert einer zur Unterscheidung zweier gleichnamiger Personen dienenden Charakteristik erhalten. Voraussetzung ist aber, daß die Existenz zweier zu unterscheidender gleichnamiger

[1]) Da sich niemand die Mühe genommen hat, meine teilweise unrichtigen philologischen Bemerkungen in Stud. u. Krit. 1866 S. 664 und besonders im „Hirten des Hermas“ p. VIf. ernstlich zu widerlegen, so muß ich es selbst tun. Es ist ja richtig, daß der mit dem Artikel versehene Titel vor dem Eigennamen, was man ungenauerweise eine vor den Hauptbegriff gestellte Apposition nennt (cf Winer § 59, 10), in der Regel so aufzufassen ist, wie oben im Text geschehen ist, und daß dagegen die zur Unterscheidung eines Menschen von einem gleichnamigen dienende, mit dem Artikel versehene, Apposition in der Regel hinter dem Namen steht. Der Unterschied der Lesarten *Ἡρ. ὁ βασιλεύς* und *ὁ βασ. Ἡρ.* AG 12, 1 ist der, daß jenes heißt „derjenige Herodes, welcher im Unterschied von Tetrarchen (13, 1) den Königstitel führte“ (d. h. Agrippa I), dieses dagegen „der König des Landes, nämlich (oder mit Namen) Herodes“. Cf den Wechsel Mt 2, 1 und 2, 3. Weil unter *ὁ ἀπόστολος* ganz gewöhnlich Paulus auch ohne Beifügung des Namens verstanden wurde (GK I, 263), so sagte man auch *ὁ ἀπόστολος Παῦλος apostolus Paulus* (Ptolem. ad Floram bei Epiph. haer. 33, 6; Iren. I, 26, 2; 27, 2; III, 11, 9; IV, 32, 1; Hippol. refut. VIII, 20). Ich erinnere mich nicht, irgendwo *ὁ ἀπόστολος Πέτρος* gelesen zu haben. Es gibt aber auch Beispiele dafür, daß der voraufgeschickte Titel, welcher dann mit starkem Ton zu sprechen ist, dazu dient, die dahinter genannte Person im Gegensatz zu einer anderen gleichnamigen zu charakterisiren. Plutarch sagt am Schluß der Vita des älteren Cato (c. 27): *ἦν δὲ πάππος οὗτος τοῦ φιλοσόφου Κάτωνος*. Orig. in Jo tom. I, 14 *ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης* im Gegensatz zu dem kurz vorher dreimal mit dem bloßen Namen genannten Täufer. Ebenso tom. VI, 31 (ed. Brooke I, 169, 32) *παρὰ τῷ μαθητῇ Ἰωάννῃ πρὸς τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην ὁ σωτὴρ ἔρχεται*. Unter den sämtlichen Fällen, welche die Konkordanz des NT's unter den mehrfach vertretenen Namen Maria, Jakobus, Judas bietet, gehört nur die eine Stelle Lc 24, 10 hieher, wenn dort *ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία* zu lesen ist. Die Umkehrung der Wortfolge in cod. D und den Versionen zeigt, wie wenig geläufig diese ist.

Personen dem Leser durch den Zusammenhang zum Bewußtsein gebracht ist. Dieser Fall liegt aber hier nicht vor. Nähme man πρεσβύτερος als adjektivische Altersbezeichnung, so müßte man verstehen, daß hier „der ältere Jo" von „dem jüngeren Jo" unterschieden würde.[1]) Daß dies hier nicht zutrifft, bedarf keines Beweises. Nimmt man dagegen πρεσβύτερος als Würdetitel, wie es dreimal vorher gebraucht ist, so würde bei starker Betonung des Titels „der Presbyter Jo" den Gegensatz eines vorher genannten oder jedem Leser von selbst in den Sinn kommenden anderen Jo erfordern, welcher bekanntlich nicht ein Presbyter, sondern etwas Anderes, mit dem Presbyterstand Unverträgliches wäre. Nun ist zwar kurz vorher ein Jo genannt worden. Dieser aber hat für seine Person gar kein Epitheton erhalten. Nach der allgemeinen Charakteristik aber der Klasse, unter welcher dieser erstgenannte Jo aufgeführt ist, ist auch er ein Presbyter, sogut wie der zweitgenannte Jo; er wird ferner von Papias ebenso wie Aristion und der Presbyter Jo zu den Jüngern des Herrn gezählt. Damit ist doch wohl bewiesen, daß das Epitheton πρεσβύτερος, welches der zweitgenannte Jo erhält, nicht dazu dienen soll, diesen von dem vorhergenannten Jo, welcher gleichfalls als πρεσβύτερος charakterisirt war, zu unterscheiden. Es liegt also der andere, ohnehin viel häufigere Fall vor, daß der dem Namen voraufgeschickte Titel eine an sich ausreichende und zur Not verständliche Bezeichnung der Person ist, zu welcher jedoch gelegentlich der Eigenname als Apposition hinzutritt: „Der Presbyter, nämlich (oder „das heißt" oder „mit Namen") Johannes". Daß dies die Meinung des Papias ist, wird weiter durch zwei von aller Exegese und Grammatik unabhängige Beweise bestätigt. Die Aussage über Marcus leitet Papias (bei Eus. § 15) mit den Worten ein: *Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν.* Einer der Lehrer des Papias, welchen dieser vielleicht vorher mit Namen genannt hatte, wird von ihm hier ohne Namen als „der Presbyter" schlechthin bezeichnet. Aus dem Zusammenhang, in welchem Eusebius dieses Fragment mitteilt (cf. § 14 *τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου*), ergibt sich und ist auch beinah allgemein anerkannt, daß „der Presbyter" ohne Namen, welcher über Marcus sich geäußert, eben „der Presbyter Jo" ist. Den zweiten Beweis liefern die kleineren johanneischen Briefe, deren Vf ὁ

[1]) So meinte Krenkel, Der Apostel Jo, 1871, S. 170ff., derjenige Johannes, welcher bei Papias unter lauter Aposteln oder Jüngern Jesu steht, sei Johannes Marcus, und im Gegensatz zu diesem als dem jüngeren Jo heiße der Apostel Jo in Ephesus „der ältere".

πρεσβύτερος als ausreichenden Ersatz für seinen Eigennamen verwendet; und alle Überlieferung sagt, daß er Jo hieß. Es gab also zu Lebzeiten des Papias in Asien einen Mann Namens Jo, welcher von seinen Schülern so gewöhnlich *ὁ πρεσβύτερος* genannt wurde, daß die Beifügung des Eigennamens als überflüssig unterlassen wurde, und daß schließlich er selbst sich dieses Titels statt des Eigennamens bedienen konnte. Die Erklärung dieses unbestreitbar vorliegenden Sprachgebrauchs bereitet auch nicht die geringsten Schwierigkeiten (cf. Abschn. II, § 2). Wir haben den gleichen Fall bei Clemens Al., welcher mehrerer Lehrer sich rühmt und sie alle *οἱ πρεσβύτεροι* nennt, daneben aber einen Einzelnen von ihnen, den Pantänus, dem er am nächsten gestanden und den er am höchsten geehrt hat, mehrfach als *ὁ πρεσβύτερος* ohne Namen und sonstigen Beisatz einführt (Forsch. III, 159 f. und oben S. 79 A 5). Geradeso Papias. Alle seine Lehrer, welche Jünger Jesu gewesen waren, und auch alle anderen Jünger Jesu, deren Schülern er begegnet ist, nennt er *οἱ πρεσβύτεροι*. Einer aber von diesen, Namens Jo, ist ihm *ὁ πρεσβύτερος* schlechtweg. Ihm müssen die Eigenschaften, deren Reflex der Presbytertitel war, in ganz hervorragendem Maße angehaftet haben. Da aber zu diesen Eigenschaften auch das hohe Alter, das andauernde Herüberragen aus einer dahinsterbenden älteren Generation in die nachwachsende jüngere Generation gehört, so müssen wir annehmen, daß dieser Presbyter Jo auch in dieser Beziehung unter seinen Genossen hervorragte. Am natürlichsten erscheint der nachgewiesene Sprachgebrauch, wenn Jo die übrigen Presbyter des Papias überlebte und somit am Ende seines Lebens in der Tat der Einzige aus dem Kreise der Presbyter, also im vollen Sinn *ὁ πρεσβύτερος* war. Von da aus begreift man auch, daß Papias ihn zuletzt, erst hinter dem jedenfalls weniger bedeutenden Aristion nennt (cf oben S. 123). Es kann nach alle dem nicht zweifelhaft sein, daß der Presbyter Jo bei Papias der langlebige Jo von Ephesus ist. Aber ist dies der Sohn des Zebedäus gewesen, wie Irenäus nicht nur den Text des Papias, sondern auch die Erzählungen des Polykarp und der übrigen asiatischen Senioren verstanden hat? oder ist der von Papias zu zweit genannte Jo doch, wie Eus. verstand, vom Apostel Jo zu unterscheiden? Mit der Bejahung der ersten Frage, welche sich aus den Erörterungen in Abschn. II § 2 aufs neue mit Notwendigkeit ergeben wird, ist unter der Voraussetzung der Identität des papianischen Presbyters Jo mit dem Jo von Ephesus die Verneinung der zweiten Frage gegeben. Das bedarf aber der Rechtfertigung gegenüber des Papias

eigenen Worten, auf welche Eus. sich stützt. Ist bewiesen, daß ὁ πρεσβ. *I.* nicht in einem Gegensatz zu ὁ ἀπόστολος *I.* gesagt ist, und daß Papias keinen Anlaß hatte, diesen Jo ausdrücklich als einen der 12 Apostel zu bezeichnen (oben S. 136), so bleibt doch die in der Tat befremdliche Tatsache bestehen, daß in einem einzigen zweiteiligen Satz zweimal ein Jo genannt wird, welche nicht identisch sein zu können scheinen. Man hat ein Textverderbnis angenommen und beachtenswerte Gründe dafür vorgebracht, daß die Worte ἢ τί Ἰωάννης eine Interpolation oder vielmehr eine in den Text gedrungene Glosse seien.[1]) Da die ganze Auslegung des Eus. auf diesen Worten beruht, welche übrigens auch durch alle Zeugen des eusebianischen Textes von der um 350 entstandenen syrischen Übersetzung an verbürgt sind, so müßte Eus. die Interpolation bereits vorgefunden haben. Wie in der Zeit nach Eus. an diesem Text herumkorrigirt worden ist,[2]) so kann dasselbe auch schon vor Eus. geschehen sein. Auch im Text der Archäologie des Josephus hat Eus. Interpolationen vorgefunden und unermüdlich verwertet.[3]) Hier aber würde es sich nicht wie dort um eine betrügerische Interpolation, sondern eine Glosse handeln. Es scheint in der Tat durch ἢ τί Ἰωάννης die Symmetrie der sonst paarweise geordneten Namen gestört zu werden.[4]) Es wäre auch erklärlich, daß man

---

[1]) Schon Renan, l'Antechrist (1873) p. 562 warf die Vermutung hin. Ohne Rücksicht auf ihn begründete dieselbe Haußleiter, Theol. Ltrtrbl. 1896 Sp. 466 f.

[2]) Niceph. h. e. III, 20 (s. oben S. 114 im Apparat zu Z. 10) hat erstens den Thomas vor Philippus, zweitens zwischen Philippus und Jakobus den Simon gestellt, drittens durch Verminderung der Zahl der τί deutlich 4 Paare hergestellt. Nur innerhalb des ersten Paares hat er das τί stehen lassen, weil er sonst εἶπεν in εἶπον hätte ändern müssen. Doch ist nicht zu übersehen, daß derselbe Nic. II, 46 wieder anders citirt. Es fehlt dort Thomas, aber auch Simon.

[3]) H. e. I, 11, 4—9; demonstr. ev. III, 5, 105; theoph. syr. V, 44.

[4]) Andreas und Petrus bilden als Brüder eo ipso ein Paar. Sind sie in den Apostelkatalogen der Evv. umgekehrt gestellt (cf auch AG 1, wo sie getrennt sind), so haben wir dagegen Jo 1, 40—42 die Folge des Papias, und es ist, wenn sowohl Jo 1, 43 als hier bei Papias der Apostel Philippus gemeint ist, doch schwerlich zufällig, daß der dritte Name des Papias auch im Joev der dritte ist. Auch der vierte bei Papias Thomas ist, abgesehen von Nathanael, der seine Apostelwürde nicht an der Stirn trägt, der vierte auch im Joev (11, 16); denn in c. 2—10 kommt kein neuer Apostelname vor. Die 3 folgenden Namen des Papias fehlen bei Jo. Streicht man das zwischen zweimaligem ἢ ohne τί ohnehin anstößige ἢ τί Ἰωάννης, so hat man 3 Paare, von welchen das erste durch τί — ἢ

neben dem Jakobus, welchen man für den Zebedäussohn nahm, den Bruder desselben, und neben dem Evangelisten und Apostel Matthäus den Evangelisten und Apostel Jo ungern vermißte. Aber diese beiden Reflexionen können wir dem Papias nicht zutrauen. Für ihn kommen hier die Apostel nicht als Vf von Büchern, sondern als mündliche Erzähler in Betracht. Und unter Jakobus kann er nicht wohl den im J. 44 hingerichteten Zebedäussohn verstanden haben (s. oben S. 136). Ist aber nicht dieser gemeint, so ist die Zusammenstellung von Jakobus und Jo eine sonderbare. Dagegen würde die Verbindung des Jakobus, welchem sein treues Zeugnis unter dem ungläubigen Judenvolk den Tod gebracht, und des Matthäus, der, wie Papias berichtet, in der Sprache desselben Volks, also auch für dasselbe, die Aussprüche Jesu niedergeschrieben hat, sehr begreiflich sein. Da Papias nicht alle nennen wollte, stellte er außer den vier Aposteln, welche er in der Ordnung des 4. Ev aufführt, von den übrigen, die dort nicht genannt waren, noch diese zwei als ein drittes Paar zusammen — wenn Haußleiters Emendation anerkannt wird. Wahrscheinlich genug ist sie. Sie als sicher bewiesen zu erachten, hindert mich die Erwägung, daß ein stilistisch wenig gewandter Schriftsteller wie Papias erstens bei der längeren Aufzählung des ersten Fragsatzes nachlässig verfahren sein kann, und daß er zweitens ein naheliegendes Misverständnis nicht durch klarere Ausdrucksweise ferngehalten hat. Was das Erstere anlangt, so scheint Papias mit Jakobus, dem ersten Namen, den er nicht mehr durch ἢ τί, sondern durch bloßes ἢ anreiht, den Schluß seiner Aufzählung bereits erreicht zu haben. Es fällt ihm aber ein, doch noch zwei wichtige Apostel beizufügen und zugleich durch eine abschließende Formel den Schein beabsichtigter Vollständigkeit zu beseitigen. Daher hebt er mit einem ἢ τί aufs neue an. Waren die Fragen τί . . . εἶπεν, wie ihr Inhalt beweist, an Apostelschüler gerichtet, welche von auswärts, insbesondere von Palästina, wohin uns jedenfalls die Namen Jakobus und Matthäus weisen, nach Asien gekommen waren (oben S. 137), so konnte Papias diese in bezug auf die Zeit von 30—70 ebensogut fragen, was sie dort und damals von Jo, als was sie von Jakobus oder Matthäus gehört hatten. An ganz andere Leute war die zweite Frage (ἅτε . . . λέγουσιν) gerichtet, nämlich an solche, welche mit den in Asien lebenden Jüngern Jo und Aristion zur Zeit der Erkundigungen des Papias in regelmäßigem Verkehr

τί, das zweite durch ἢ τί — ἢ τί, das dritte durch ἢ — ἢ verkoppelt ist. Cf Haußleiter l. l.

standen, so daß Papias sie fragen konnte: was sagen (jetzt) Jo und Aristion über dies oder jenes? Es ist freilich recht ungeschickt, und namentlich für uns unwissende Leute von heute recht unbequem, daß Papias in diesen Sätzen, welche in wenige Worte fassen sollen, was in zahlreichen und mannigfaltigen Fällen Jahre hindurch sich zugetragen hat, den Leser nicht darüber orientirt, daß der Apostel Jo, welcher in der einen Gattung von Fragen ebenso wie Jakobus und Matthäus als ein in Palästina lebender und lehrender Jünger Jesu gedacht ist, identisch ist mit dem Presbyter Jo, welcher in der anderen Gattung von Fragen als ein noch immer in Asien lehrender Jünger gedacht ist. Der Freund, welchen Papias in der Vorrede anredet, und die Leser, welche von dem vor 25—30 in Ephesus verstorbenen Jo genauere Kunde hatten, konnten ihn nicht misverstehen, und wir brauchen es nicht zu tun. Gebildetere Männer als Papias haben, wo sie zu Leuten redeten, welche mit den Personen und Sachen bekannt waren, derartige Misverständlichkeiten nicht vermieden.[1])

Einen unwiderleglichen Beweis dafür, daß Papias den Apostel Jo, welcher niemals nach Asien gekommen, von seinem Lehrer, dem Jo von Ephesus, unterschieden habe, glaubte man in einer anderen Aussage des Papias gefunden zu haben. In der de Boor'schen Excerptensammlung heißt es (p. 170): *Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν.* Wesentlich dasselbe bietet eine einzige der vielen Hss.[2]) der Chronik des Georgius Monachus

[1]) Wer nicht wüßte, daß Kephas gleich Petrus ist, oder daß Kephas-Petrus ein Apostel ist, müßte aus 1 Kr 9, 5 schließen, daß Kephas kein Apostel war.

[2]) Der Coisl. 305 (saec. X vel XI). Dies erfuhr man zuerst nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, durch Nolte, Tüb. Th. Quartalschr. 1862 S. 466, sondern schon durch Muralt in der Vorrede zu seiner Ausg. des Georgius (Petersburg 1859 p. XVII f. cf Migne 110 col. 19 20). Zur allgemeinen Orientirung cf Krumbacher. Gesch. d. byz. Ltrt. 2. Aufl. S. 352—358; zur Sache Lightfoot, Essays on supern. rel. p. 211 f., welcher annahm, daß in der Vorlage des Georgius hinter *Ἰωάννης* die Worte ausgefallen seien: *μὲν ὑπὸ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως κατεδικάσθη μαρτυρῶν εἰς Πάτμον, Ἰάκωβος δέ*, so daß von letzterem ausgesagt wäre, *ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη*. Ebenso Harnack S. 666. nur daß nach diesem nicht in der dem Georgius vorliegenden Quelle, sondern „in einem Exemplar des Georgius", soll wohl heißen in dem Archetyp der 26 bekannten Hss. des Georgius die betreffenden Worte ausgefallen seien. Beide gehen von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß Georgius die anstößigen Worte geschrieben habe, während es sich um eine bisher nur in einer einzigen Hs. gefundene evidente Interpolation seiner Chronik handelt cf de Boor p. 177 f. Eine ganz

(Hamartolus), worin (lib. III, 134) nach dem Bericht über die Rückkehr des Jo von Patmos nach Ephesus unter Nerva von Jo zu lesen ist: *μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν δώδεκα μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, αὐτόπτης τούτου γενόμενος, ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη, πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόρρησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν.* Es folgt ein Citat aus Mr 10, 38f. und die Behauptung, daß Origenes hiermit übereinstimmend in seinem Kommentar über Matthäus versichere, er habe von den Nachfolgern der Apostel erfahren, daß Jo Märtyrer geworden sei (*μεμαρτύρηκεν*). Alles das, was hinter den Worten *τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον* folgt, fehlt in den sämtlichen übrigen, bis jetzt bekannt gewordenen Hss. der Chronik, deren Muralt 26 beschrieben hat; und statt der ersten dieser Hs. eigentümlichen Worte *μαρτυρίου κατηξίωται* haben die übrigen die das gerade Gegenteil besagenden Worte: *ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο.* Daß diese Hs. nicht das ursprüngliche Werk des Georgius (um 850), sondern eine, besonders durch viele Excerpte aus verschiedensten Schriftstellern bereicherte Bearbeitung darstellt, liegt am Tage. Daß auch hier eine Interpolation vorliegt, beweist der Selbstwiderspruch, welcher dadurch in den Text der Chronik gebracht ist. Wenn angesichts aller sonstigen Tradition über den Jo von Ephesus schon das unglaublich ist, daß der von Patmos zurückgekehrte und alle anderen Apostel überlebende Jo von den Juden in Ephesus erschlagen sein soll, so läßt diese Hs. ebenso wie die übrigen eine Reihe patristischer Zeugnisse folgen, welche sämtlich von dem friedlichen Tod und Begräbnis des Apostels Jo in Ephesus handeln. Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob der Interpolator unmittelbar aus Papias oder aus einer Excerptensammlung wie die de Boor'sche, oder geradezu aus dieser geschöpft hat.[1])

ähnliche, mit dem Sinn des ursprünglichen Textes unverträgliche aus anderen Büchern geschöpfte Interpolation hat jenes lateinische Polykarpfragment über das Martyrium des Jakobus und des Johannes erfahren cf Patr. ap. II, 171 mit den Noten und oben S. 103. Georgius selbst hat hier weder den Papias noch den Origines citirt.

[1]) Der Interpolator konnte erstens bei dem Excerptor nicht das Citat aus Origenes finden. Zweitens nennt er den Papias einen *αὐτόπτης τούτου* (sc. *Ἰωάννου τοῦ ἐκ τῶν δώδεκα*), der Excerptor dagegen einen *ἀκουστὴς τοῦ θεολόγου Ἰωάννου* (de Boor p. 170 nr. 6 zu Anfang) und ebenso in dem betreffenden Citat selbst den Jo *Ἰω. ὁ θεολόγος.* Drittens schreibt der Interpolator dem Papias keine Aussage über Jakobus zu, wie

Auch in dem ungünstigeren letzteren Fall wird nicht daran zu zweifeln sein, daß Papias in seinem 2. Buch etwas gesagt hat, was sowohl der Interpolator als der Excerptor auf den Tod des Apostels Jo bezogen haben. Aber nur das, worin beide übereinstimmen, kann auf Papias zurückgeführt werden. Es kommt jedenfalls in Wegfall 1) die Benennung des fraglichen Jo als *ὁ θεολόγος* seitens des Excerptors, welche vor dem Ende des 4. Jahrhunderts schwerlich nachweisbar ist; 2) die Meinung des Interpolators, daß Papias dort von seinem Lehrer, dem langlebigen Jo von Ephesus, dem Evangelisten und Apokalyptiker rede. Mindestens sehr zweifelhaft ist aber auch 3) was nur der Excerptor sagt, daß es sich um den Bruder des Jakobus handelt. Für die Verehrer der kirchlichen Tradition fällt diese Bezeichnung des Jo sachlich zusammen mit derjenigen des Interpolators; aber sie sollte es nicht für den Kritiker, welcher erst untersucht, ob der Jo von Ephesus, der Evangelist und Apokalyptiker, mit dem Apostel und Sohn des Zebedäus identisch sei, oder nicht. Formell fällt das unter Nr. 2 und Nr. 3 Angeführte völlig auseinander. Wir können es daher auch nicht dem Papias beimessen. Wie wenig auf die verschiedenartige Charakteristik des fraglichen Jo seitens der beiden Referenten zu geben ist, zeigt eben ihre durchgängige Abweichung von einander in bezug auf Nr. 1—3. Dazu kommt, daß der Interpolator gleich darauf ganz Unrichtiges aus Origenes anführt.[1]) Das, worin beide Berichte übereinstimmen, das Einzige also, wovon wir wissen, daß es im 2. Buch des Papias gestanden hat, lautet: *Ἰωάννης ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη.* Es fragt sich: wer ist dieser Johannes? Jedenfalls nicht der Lehrer des Papias und Polykarp, der langlebige Jo von Ephesus, der Exulant von Patmos. Denn, abgesehen von der schon hervorgehobenen Unwahrscheinlichkeit, daß die Juden in Ephesus diesen Greis zum Märtyrer gemacht haben sollten, wäre dann unbegreiflich, daß alle

---

der Excerptor. Dagegen stimmen beide allerdings in drei Punkten mit einander überein: 1) in der Titelangabe *κυριακῶν λογίων* ohne *ἐξηγήσεως* (de Boor p. 170 Z. 8), 2) in der Anführung des zweiten Buchs, 3) in der Deutung der Aussage des Papias auf den Apostel Jo.

[1]) Orig. tom. XVI, 6 in Matth. (Delarue III, 719f.) behauptet nicht, was der Interpolator des Georgius ihm nachsagt, *ἐκ τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων . . . τοῦτο μεμαθηκέναι,* sondern sagt ganz bescheiden: *ἡ παράδοσις διδάσκει.* Origenes gibt als Inhalt dieser Überlieferung auch nicht an, daß Jo als Märtyrer gestorben sei (*μεμαρτύρηκεν,* wie der Interpolator schreibt), sondern daß sein Martyrium in der Verbannung nach Patmos bestanden habe.

in Asien einheimische Tradition (Leucius, Irenäus, Polykrates etc.) nur von einem friedlichen Lebensende dieses Jo zu sagen weiß. Die Kirche Asiens hätte ihrem größten Heiligen ohne jeden erdenklichen Grund die Märtyrerkrone geraubt. Gemeint kann aber auch nicht der von diesem Jo von Ephesus, wie Einige meinen, zu unterscheidende Apostel Jo, der Sohn des Zebedäus, sein. Hätte Papias von diesem jene Worte gebraucht und ihn, sei es als Apostel, sei es als Bruder des Jakobus deutlich bezeichnet, so wäre wiederum unverständlich, wie die gläubigen und die kritischen Leser seines Werks, Eusebius sogut wie Irenäus, daran festhalten konnten, daß der nicht als Märtyrer gestorbene Jo von Ephesus mit dem von den Juden getöteten Apostel Jo identisch sei. Wie hätte überhaupt diese Tradition entstehen können? Wie hätte man sich Jahrhunderte lang mit der Frage nach der Erfüllung der Weissagung in Mr 10, 38 f. abquälen und schon im 2. Jahrhundert die Fabeln vom Giftbecher und der feurigen Öltaufe des Apostels Jo erfinden können, um jenem Wort zur Erfüllung zu verhelfen? Wie hätte Jo 21 geschrieben werden können, zumal, wenn dies, wie die Kritiker gemeiniglich annehmen, nach dem Tode des Jo geschrieben wäre? Und vor allem, wie hätte Eus. diese Waffe unbenutzt lassen können in seinem Kampf gegen den apostolischen Charakter des Apokalyptikers und des Lehrers des Papias, wenn Papias selbst sie ihm dargereicht hätte? Hier liegt ein *argumentum e silentio omnium* vor, gegen welches man vergeblich streitet.[1]) Die Worte des Papias können sich nur auf Jo den Täufer beziehen, von welchem nicht selten so geredet worden ist.[2]) Hat Papias, was ja nicht schlecht-

[1]) Nie hätte man als Beweis für den Märtyrertod des Apostels Jo eine Bemerkung des Herakleon (bei Clem. strom. IV § 73 cf The fragm. of Herakleon ed. Brooke p. 102) anführen sollen, welcher als Belege für den Satz, daß „nicht alle, welche selig werden, das Bekenntnis mit Worten (τὴν διὰ τῆς φωνῆς) abgelegt und dann gestorben sind", beispielsweise Matthäus, Philippus, Thomas, Levi „und viele andere" nennt. Denn erstens verzichtet diese nachlässige Aufzählung auf jeden Schein der Vollständigkeit. Zweitens wird Jo, wenn er von Obrigkeitswegen verbannt wurde, auch Gelegenheit gehabt haben, vor dem Richter mit Worten ein christliches Bekenntnis abzulegen und zwar nicht gar lange vor seinem Tode.

[2]) Sehr misverständlich klingt und bezieht sich doch zweifellos auf den Täufer, was Theophil. lat. in evv. (Forsch II, 56) zu Mt 21, 34—36 bemerkt: *„servos occisos" prophetas, „alios postea missos" apostolos dicit, ex quibus „unum decollaverunt"* (= ὃν μὲν ἀπέκτειναν) *Joannem.* Pseudocypr. c. Jud. 2 (Cypr. ed. Hartel, append. p. 135, 17) sagt von den Juden (gleichfalls ohne Nennung des Herodes) *Joannem interimebant Christum demonstrantem, Zachariam trucidabant Christum diligentem.* Commod.

hin unmöglich ist, daneben den Jakobus Zebedäi Sohn genannt als einen Zweiten, der gleichfalls von den Juden umgebracht sei, so wäre auch diese Zusammenstellung eines auf Christum hinweisenden Propheten und eines von Christus zeugenden Apostels, welche gleiches Schicksal gehabt haben, nicht befremdlich (Mt 5, 12 cf 23, 29—35). Von Herodes Antipas war der Eine, von Herodes Agrippa I war der Andere enthauptet worden. Hätte der Excerptor auch in der Mitteilung über Jakobus eine Aussage des Papias wiedergegeben, so hätte dieser auch durch die Ordnung der beiden Opfer des jüdischen Fanatismus gezeigt, daß er den Täufer Jo meinte. Der Apostel Jo, welcher seinen Bruder jedenfalls um eine Reihe von Jahren überlebt hat, da Jakobus 44 starb, Jo aber nach Gl 2, 9 (=AG 15) zur Zeit des Apostelkoncils (51/52) noch lebte, müßte an zweiter Stelle hinter seinem Bruder stehen.

Papias hat um 70—100 mehrere Jünger Jesu in seiner Heimatprovinz kennen gelernt und die aus ihrem Munde gehörten Erzählungen und Lehren seinem Gedächtnis eingeprägt. Er hat aber auch schon vor dem Hinscheiden der letzten Glieder dieses Kreises jede Gelegenheit benutzt, sowohl von Leuten, welche ebenso wie er Schüler der Jünger Jesu in Asien waren, als auch von Solchen, welche in anderen Ländern andere Jünger Jesu gesehen und gehört hatten, Erkundigungen über die Aussagen der Jünger Jesu einzuziehen. Von denjenigen Mitgliedern des Jüngerkreises, welche ihr Leben in Asien beschlossen haben und von ihm selbst noch gehört worden sind, hat Papias drei, den Philippus in Hierapolis, einen gewissen Aristion, dessen Wohnsitz wir nicht kennen, und „den Alten“ mit Namen Johannes d. h. den alle anderen Jünger Jesu in Asien überlebenden Jo von Ephesus namhaft gemacht. Von denjenigen Personen, welche er als Schüler der Jünger Jesu und als Gewährsleute für jene nicht direkt aus dem Munde der Jünger Jesu empfangenen, aber doch von dorther stammenden Überlieferungen bezeichnet, hat er die Töchter des Philippus genannt, welche ihren Vater in Hierapolis überlebt haben. Es müssen aber auch

apol. 222 *Johannem decollant, jugulant Zachariam ad aras.* — Schlatter, Kirche von Jerusalem S. 50, welcher anerkennt, daß auf Papias nur die Worte zurückgehen: „Johannes wurde von Juden getötet“, und daß darunter nicht der Apostel zu verstehen sei, findet hier wieder den Bischof Jo von Jerusalem, also einen Mann, von dem niemand weiß, daß ihm dies widerfahren ist, statt des Mannes, von dem es jedermann weiß. Der nackte Name Johannes bezeichnet in den Evv stets den Täufer, nie den Apostel. Soviel ich sehe, ist es in der altkirchlichen Literatur nicht wesentlich anders.

Männer darunter gewesen sein, welche Gelegenheit gehabt haben, mit dem Jo von Ephesus und dem Aristion zu verkehren, während Papias von diesen räumlich entfernt lebte. Wir denken an Polykarp und die anderen Senioren des Irenäus. Unter den Apostelschülern, welche dem Papias Aussagen von Jüngern Jesu übermittelt haben, sind auch solche gewesen, welche in Palästina mit dort lebenden Jüngern Jesu verkehrt haben, ehe sie in die Umgebung des Papias, in die Provinz Asien gekommen sind. Der „Presbyter" mit Namen Jo gehört nicht zu ihnen. Sofern er eine vom Apostel Jo verschiedene Person sein soll, verdankt er seine Existenz lediglich den Wünschen und der verkehrten Auslegung des Eusebius.

Gegen diese Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen macht man vergeblich die Unglaublichkeit und Abgeschmacktheit einzelner von Papias mitgeteilter apostolischer Überlieferungen geltend. Dagegen ist zunächst zu erinnern, daß viele kluge Leute vom 1. bis zum 20. Jahrhundert Solches für unglaublich gehalten haben, was schon 27 Jahre nach dem Tode Jesu zur Zeit von 1 Kr 15 von der ganzen Christenheit geglaubt wurde und noch heute von einigen Zurückgebliebenen geglaubt wird. Papias selbst hat die Empfindung ausgesprochen, daß er seinen Lesern Starkes zumute, indem er in eine von ihm mitgeteilte, nach Iren. V, 33, 3 auch von anderen Apostelschülern überlieferte und von diesen auf ihren Lehrer Jo zurückgeführte Rede Jesu die Bemerkung einflicht: „Das ist glaublich den Gläubigen" (oben S. 71. 89 A 2). Was aber die Abgeschmacktheit anlangt, so ist auch diesem Vorwurf nicht Weniges ausgesetzt, was zweifellos schon vor der Zeit, da Papias seine Forschungen betrieb und vollends früher, als er sie in ein Buch faßte, von Christen erzählt und geglaubt worden. Ich erinnere nur beispielsweise an Mt 17, 27; 27, 51—53; Lc 22, 51 extr.; AG 5, 15; 19, 12. Sodann wird kein Verständiger sich auf einen Streit mit dem Geschmack einlassen, welcher jene von Irenäus und Hippolyt mit Andacht gelesene Rede Jesu über die Herrlichkeit der Natur im zukünftigen Gottesreich für „Träumereien" erklärt.[1]) Ob Papias

---

[1]) So Schürer, Gesch. d. jüd. Volks III³, 229. Das gleiche Geschmacksurteil, welches Semler (Abhandlung von freier Unters. des Kanons I, 270) viel kräftiger ausgesprochen hat, müßte folgerichtig auf Jes 5, 10; 11, 6—8; 65, 17—25 und Ap 21, 10—22, 5 ausgedehnt werden, ganz zu schweigen von Virgils 4. Ecloge und von all den jüdischen Parallelen, welche Gebhardt-Harnack zu diesem Fragment p. 88f. zusammengetragen haben. Ich finde den an Jes. 65, 8 sich anlehnenden Satz: *Et cum eorum*

und seine Genossen sich stets gegenwärtig gehalten haben, daß auch der Herr und seine Apostel solche jeder diesseitigen Erfahrung entrückten Dinge (1 Kr 2, 9) nur in ahnungsvollen Bildern und Gleichnissen haben darstellen können und tatsächlich dargestellt haben, oder ob sie, wie Eus. urteilte, in folge ihrer geistigen Beschränktheit Manches zu grob aufgefaßt haben, können wir nicht mehr entscheiden. Dies ist aber auch für die Frage, ob sie jene Rede von einem Jünger Jesu als ein *λόγιον κυριακόν* haben vortragen hören, ganz gleichgültig.

Ernstlichere Bedenken erregt die Erzählung vom Ende des Judas, deren Herkunft von Papias durch die genaue Form der Anführung des Apollinaris verbürgt ist (oben S. 126 A 1). Es ist aber vor allem zu bedenken, daß Papias keinen einzelnen Gewährsmann hiefür nennt. Wir haben namentlich kein Recht, Philippus, Jo, oder Aristion dafür verantwortlich zu machen. Am Schluß bemerkt er: „Man sagt, daß nachdem er nach vielen Qualen und Strafen auf seinem eigenen Acker gestorben, der Acker in folge des Gestanks bis zur Gegenwart öde und unbewohnt geworden sei; ja bis heute könne niemand an dem Ort vorübergehen, ohne

---

apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit: „botrus ego melior sum, me sume, per me dominum benedic“, ebenso poetisch schön, als religiös sinnig. Der letzte Satz über die Nahrung der Tiere ist nichts anderes als eine Wiedergabe von Jes 65, 25 cf 11, 6—7. Der Satz über die ins Wunderbare gesteigerte Fruchtbarkeit der Weinstöcke hat eine sehr genaue Parallele an einem Satz der Apokalypse des Baruch (c. 29 Fritzsche p. 666). Aber eben nur 5 Zeilen bei Irenäus entsprechen 3 Zeilen des Baruch. Daraus zu folgern, daß Papias und die mit ihm Gleiches bezeugenden Presbyter ihre sehr viel mehr, was nicht bei Baruch zu finden ist, umspannenden „Träumereien“ dieser wahrscheinlich um 80 geschriebenen jüdischen Ap „entnommen“ haben, ist unbesonnen. Die sonstigen jüdischen Parallelen zu diesem Satz und zu mehreren anderen Sätzen des Fragments zeigen ja, daß die Rabbinen im Anschluß an jene Schilderungen der alten Propheten so und ähnlich vom Reich des Messias zu reden pflegten. Daß aber Jesus Vieles gesagt hat, was oft beinah wörtlich ebenso von jüdischen Lehrern vor und nach ihm gesagt worden ist, beweisen doch wohl alle Sammlungen jüdischer Parallelen zu den Evv vom alten Lightfoot bis zu Wünsche. Es bedarf nicht einmal der Annahme, daß Jo, der Gewährsmann des Papias und der übrigen Senioren, die Apokalypse des Baruch gelesen hatte und unter deren Einfluß eine Rede Jesu, deren er sich erinnerte, nicht historisch genau oder getreu genug wiedergegeben hat. Noch sei bemerkt, daß dem *corus* (כר = חמר) bei Baruch in dem Fragment bei Irenäus *viginti quinque metretas vini* entspricht. Das ist die gleiche Maßbezeichnung und -berechnung, welche im NT nur Jo 2, 6 zu finden ist.

mit den Händen die Nase zu schließen. Ein so großes Gericht hat sich auch schon auf Erden an seinem Fleisch vollzogen."[1]) Die Personen, welche so sagen, läßt Papias völlig unbestimmt (*φασί*). Es sind aber Leute, welche zu erzählen wissen, wie es zu der Zeit, da Papias schrieb (125—130) in Jerusalem an der Todesstätte des Judas aussieht. Es sind also nicht Jünger Jesu, die dies erzählten, sondern solche unberühmte Apostelschüler, welche neuerdings von Palästina nach Asien gekommen waren (oben S. 137. 146). Wir erhalten die Erzählung, was den Tod des Judas selbst anlangt, erst aus dritter oder vierter Hand. Man weiß, wie es mit solchen im Volk umlaufenden Erzählungen und namentlich mit der Anknüpfung der Erinnerungen aus der Vergangenheit an Örtlichkeiten der Gegenwart zu gehen pflegt. Sie pflegen die Kritik nicht zu bestehen, und wir dürfen nachholen, was Papias in dieser Beziehung versäumt hat. Apollinaris beginnt mit der Behauptung, Judas sei nicht in unmittelbarer Folge seiner Selbsterhängung gestorben, wie man nach Mt 27, 5 scheint annehmen zu müssen, sondern habe nachher noch eine Zeit lang gelebt, da er vor dem Ersticken heruntergenommen oder heruntergestürzt sei. Dies beweise die AG durch die Worte 1, 18b (*πρηνὴς γενόμενος ... σπλάγχνα αὐτοῦ*). Von einem Weiterleben des Judas sagen diese Worte nichts, scheinen solches vielmehr auszuschließen. Aber die vorangehende Angabe, daß Judas sich um sein Blutgeld ein Grundstück erworben habe (AG 1, 18a), schien vorauszusetzen, daß er nach dem Verrat noch eine Zeit lang gelebt habe, und somit, da zwischen dem Verrat und der Erhängung nur wenige Stunden lagen, diese überlebt habe. Deutlich war das nicht. Darum fährt Apollinaris fort: „Deutlicher erzählt dies Papias". Allerdings sagt dieser in den von Apollinaris citirten Sätzen deutlich, daß Judas nach seinem Verrat als ein abschreckendes Beispiel der von Gott bestraften Gottlosigkeit in der Welt umhergewandelt und erst nach vielen Qualen endlich auf seinem eigenen Acker gestorben sei. Die Strafe, welche er eine Zeit lang mit sich herumgetragen hat, bestand vor allem darin, daß sein Körper zu einer unglaublichen Dicke anschwoll und daß Eiter und Würmer durch

---

[1]) *Τοσαύτη διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐπὶ* (*τῆς*) *γῆς κρίσις* (al. *ἔκρυσις*) *ἐχώρησεν.* Wegen des Gegensatzes zu der Strafe, die seiner im Jenseits wartete, dem höllischen Feuer, wie die armenische Catene sich ausdrückt (s. S. 155 im Text), und am Schluß der ganzen Erzählung, welche von sehr verschiedenen Strafen des Judas handelt, paßt nur *κρίσις*.

seine Geschlechtsteile abflossen.[1]) Wie Apollinaris Matthäus und AG mit einander auszugleichen bemüht ist, so ist auch die Erzählung des Papias jedenfalls nicht ohne Zusammenhang mit der AG. Das beweisen erstlich die Worte *ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντος* cf AG 1, 18 *ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας.* und 1, 25 *πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον.* Ferner decken sich die Worte des Papias *ἔρημον καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον* mit dem Psalmcitat AG 1, 20. Endlich ist die ganze Vorstellung von der Anschwellung des Judas, welche Papias durch *πρησθείς* (entzündet, geschwollen) ausdrückt, gewiß nicht ohne Zusammenhang mit dem *πρηνὴς γενόμενος* AG 1, 18. Meine Vermutung, daß statt dessen in alter Zeit dort auch *πεπρησμένος* zu lesen gewesen sei, hat sich inzwischen bestätigt. Die armenische Bibel setzt diese LA in AG 1, 18 voraus.[2]) Eine armenische Catene aber gibt zu dieser Stelle, hinter einem Stück aus Chrysostomus und als ob von diesem auch das Weitere herrührte, folgende Bemerkung: „*Nachdem er angeschwollen war, sagt er* (d. h. Petrus in seiner Rede), *barst er entzwei und alle seine Eingeweide wurden ausgeschüttet.*“ . . . *Aber daſs er zur Erde fiel und barst, und seine Eingeweide herausströmten, ist diesem gleich. Denn er schloſs die Türen hinter sich zu, bevor er sich erhängte, und er blieb daselbst auf dem Galgen den Freitag und den Sabbath. Als er angeschwollen und schwer geworden war, riſs* (oder „wurde zerrissen“) *der Strick, an welchem er hing; er fiel, barst auseinander und wurde ausgeschüttet. Aber der Gestank des eiternden Haufens und seiner Gedärme brachte die Kinder Jerusalems zusammen, zu kommen und zu sehen sein schmachvolles Ende und das traurige Zeichen, welches für ihn der Vorläufer des höllischen Feuers war.*“ Die innigen Berührungen dieser Erzählung mit der Darstellung des Papias liegen auf der Hand. Andrerseits berührt sich die armenische Catene in Solchem, was in dem Citat des Apollinaris nicht enthalten ist, mit Euthymius Zigabenus, welcher zu Mt 27, 5 (Migne 129 col. 706) von Judas sagt: *ἀλλ' οὐδὲ τούτου* (sc. *τοῦ θανάτου*) *παραυτίκα τετύχηκεν,*

---

[1]) Schlatter, Zur Topographie und Gesch. Palästinas S. 217 wollte das hieran sich anschließende *εἰς ὕβριν δι' αὐτῶν μόνων τῶν ἀναγκαίων* (wobei entweder an *ἀναγκαῖον = αἰδοῖον* Artemid. I, 45, oder nach gleichfalls klassischem Gebrauch an alle Arten von Excrementen gedacht wurde) geändert haben in *εἰς ὕβριν τῶν παρ' αὐτῷ μενόντων ἀναγκαίων* (Blutsverwandten).

[2]) Conybeare im American Journal of Philology XVII nr. 2 p. 150: *It has not been noticed, that the Armenian version of the Acts implies the reading πρησθεὶς* (besser *πεπρησμένος*) *instead of πρηνὴς γενόμενος.*

ὡς ἐγλίχετο. διαγνωσθεὶς γὰρ ὑπό τινων κατηνέχθη τῆς ἀγχόνης. εἶτα ἐν ἰδιάζοντι τόπῳ διέζησε καιρὸν ὀλίγον καὶ πρηνὴς γενόμενος εἴτουν πεπρησμένος (add. *καὶ?*) *ἐξωγκομένος ἐλάκισε καὶ διερράγη μέσος καὶ ἐξεχύθη* (al. add. *πάντα*) *τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ, καθώς φησιν ἡ βίβλος τῶν πράξεων.* Eine gemeinsame schriftliche Quelle, aus welcher sowohl die armenische Catene als Euthymius als auch Papias geschöpft hätten, ist nicht denkbar; denn Papias erzählt nach Hörensagen (*φασί*). Somit hängen der Armenier und Euthymius von Papias ab; aber nicht, wie die übrigen Zeugen für das Papiasfragment, durch Vermittlung des Apollinaris; denn sie haben Solches mit einander gemein, was einerseits in dem Excerpt des Apollinaris nicht mitenthalten ist, andrerseits aber auch nicht eine spätere Ausschmückung des in diesem Excerpt bereits Enthaltenen sein kann. Das Excerpt sagt gar nichts über die Entstehung des schrecklichen Zustandes, in welchem Judas noch eine Weile gelebt haben soll. Es wird also auch die bei dem Armenier und Euthymius aufbewahrte Erzählung bei Papias zu lesen gewesen sein und zwar vor den von Apollinaris excerpirten Sätzen, welche ohnehin dies oder Ähnliches voraussetzen. Den Kern der ganzen Erzählung aber bildet das Wort *πεπρησμένος* (bei Papias *πρησθείς*), von welchem Euthymius wie der Armenier kühn behaupten, es sei sachlich gleich dem *πρηνὴς γενόμενος* des gewöhnlichen Textes von AG 1, 18. Dies ist aber nur unter der Voraussetzung halbwegs verständlich, daß man in die Erzählung der AG erstens die Angabe des Matthäus eintrug, daß Judas sich erhängt habe, und zweitens die vollständige Erzählung des Papias, wonach Judas vor Eintritt des Erstickungstodes durch Menschenhilfe oder durch Abreißen des Stricks in folge seiner eigenen Schwere von dem Balken oder Nagel, woran er hing, loskam und noch lebend, aber in aufgedunsenem Zustand, zur Erde fiel. Es wäre ja an sich denkbar, daß die LA *πεπρησμένος* für *πρηνὴς γενόμενος*, welche bis jetzt nur in der armenischen Bibel nachgewiesen ist, erst in später Zeit durch Berücksichtigung der Erzählung des Papias in die Bibel eingedrungen sei. Dann blieben aber die übrigen vorhin nachgewiesenen engen Beziehungen zwischen Papias und AG 1, 18[a] und 1, 20 unbegreiflich. Also muß angenommen werden, daß die Erzählung bei Papias unter Berücksichtigung von AG 1, 18—20 entstanden ist, und daß die Erzähler dort die LA *πεπρησμένος* an der Stelle des ähnlich genug aussehenden *πρηνὴς γενόμενος* schon vorgefunden oder dieses durch den Stoff ihrer eigentümlichen Tradition nahegelegte Wort lesend und erzählend

in den lucanischen Text eingeschoben haben. Dies hat aber auch nichts Unwahrscheinliches. Ist die AG noch im 1. Jahrhundert, wahrscheinlich um 75 geschrieben, und sind Anzeichen vorhanden, daß der Vf des 4. Ev das Lcev berücksichtigt hat (Einl II, 503), so können auch Apostelschüler, welche um 100—125 von Palästina nach Asien kamen, die AG gelesen haben, und es kann Papias mit ihnen über die dortige Darstellung vom Ende des Judas gesprochen haben. Ihre Erzählung setzt außerdem voraus, daß Judas sich erhängt habe, was sie entweder aus Mt 27, 5 oder durch mündliche Überlieferung wissen konnten. Im übrigen geht sie über die bei Mt und in der AG aufbewahrten oder angedeuteten Traditionen hinaus. Daß alles dies reiner Schwindel sei, ist weder zu beweisen, noch sonderlich wahrscheinlich. Warum soll der Strick des Judas nicht, ehe der Tod eingetreten war, gerissen sein, und der Erhängte noch einige Tage in kläglichem Zustand gelebt haben? Matthäus hatte keinen Anlaß, dies zu erwähnen, und die Rede des Petrus erzählt überhaupt nicht. Sie setzt Bekanntschaft mit den Tatsachen voraus, und sie widerspricht dem Kern jener Erzählung nicht. Die Ausmalung ist häßlich, aber volkstümlich. Was aber den noch immer an der Todesstätte des Judas haftenden üblen Geruch anlangt, so mag auch hiebei etwas Tatsächliches zu Grunde liegen. Wie es mit den sanitären Einrichtungen bei dem Begräbnis der fremden Pilger auf dem Töpferacker bei Jerusalem (Mt 27, 7) bestellt war, wissen wir nicht.[1]) Hatte aber Judas dort sein Ende gefunden, so lag es einfachen und ein wenig abergläubischen Christen in Jerusalem nicht so fern, schlechte Luft, welche man auf jenem Grundstück atmen mochte, auf Judas als Ursache zurückzuführen. Papias war kein Kritiker und die Apostelschüler, welche von Palästina nach Asien kamen, waren es auch nicht. Sie hielten nicht streng auseinander das, was sie einst von Jüngern Jesu gehört hatten, und das, was man sich in Jerusalem zu der Zeit, da Papias sich bei ihnen erkundigte, erzählte. Das subjektlose *φασίν* des Papias ist der ehrliche und durchaus glaubwürdige Ausdruck der Wirklichkeit.

---

[1]) Cf Schlatter, Zur Topographie S. 217f.



II. Apostel und Jünger Jesu in Asien.

§ 1. Philippus in Hierapolis.

Das NT lehrt uns unter den namhaften Angehörigen der ersten christlichen Generation zwei Männer Namens Philippus deutlich unterscheiden, den Apostel, welcher in allen kanonischen Apostelkatalogen (Mt 10, 3; Mr 3, 18; Lc. 6, 14; AG 1, 13) die fünfte Stelle einnimmt, und den sogen. Diakonus und Evangelisten AG 6, 5; 8, 5—40; 21, 8. Von dem Apostel erzählt nur Jo Einzelnes und zwar Solches, was uns ein bestimmtes Charakterbild gibt. Wie Andreas und Petrus aus Bethsaida gebürtig (Jo 1, 45; 12, 21), ist er wie diese und andere Galiläer in ein Schülerverhältnis zu Johannes dem Täufer getreten, hat sich dann aber ebenso wie die in den Apostelkatalogen vor ihm genannten 4 Galiläer (Einl II, 468) bald nach der Taufe Jesu an diesen angeschlossen. Daß Jesus ihn im Unterschied von den Anderen förmlich zum Anschluß auffordert (1, 44), sowie die fast schulmäßig klingende Form, in welcher er in scharfem Gegensatz zu Andreas seinem Freunde Nathanael von seiner neuen Entdeckung Mitteilung macht (1, 46 cf 42), kennzeichnet ihn als einen bedächtigen, nicht eben rasch entschlossenen Mann. Ein ähnlicher Gegensatz zwischen Phil. und Andreas zeigt sich 6, 5—9. Während Phil., durch die Frage Jesu veranlaßt, eine von der Wirklichkeit absehende Berechnung anstellt, weist Andreas sofort auf den vorhandenen Vorrat hin. Nach 12, 20—22 trägt Phil. Bedenken, die Nichtjuden mit Jesus in Verbindung zu setzen und bespricht sich darum zunächst mit Andreas. Das Ergebnis dieser Besprechung mit dem entschlosseneren Freund ist, daß die Bedenken des Phil. bei Seite gesetzt werden. In 14, 8f. zeigt Phil. nicht den finsteren, aller heiteren Selbsttäuschung abholden und zu schroffem Widerspruch neigenden Charakter des Thomas (11, 16; 14, 2; 20, 24—29), dagegen aber dieselbe schwerfällige Bedächtigkeit, wie in den übrigen Erzählungen des Jo. Zu diesem Charakterbild würde es stimmen, daß er, wie schon Clemens Al. gelesen hatte (oben S. 26), der Mensch gewesen wäre, welcher der Aufforderung Jesu, sich ihm anzuschließen (Lc 9, 59 cf Mt 8, 21f.; Jo 1, 44), den Wunsch entgegenhält, zunächst seinen Vater zu begraben. Da bei Lc in jenem Zusammenhang und bei Mt in

der Regel eine sichere chronologische Aneinanderreihung der Erzählungen fehlt (Einl II, 374. 390), so ist nicht schlechthin ausgeschlossen, daß Lc 9, 59 f.; Mt 8, 21 f. vor die Apostelwahl fällt. Und da nach richtiger Evangelienharmonie die Jünger, welche sich zuerst an Jesus angeschlossen haben, nachher doch wieder eine längere Zeit ihren früheren Beschäftigungen nachgegangen sind, ehe sie von Jesus förmlich zur Mitarbeit berufen und zu Aposteln erwählt wurden, so würde auch das von dem Apostel Phil. Jo 1, 43—45 Erzählte mit jener Überlieferung, daß Lc 9, 59 f. sich auf diesen beziehe, nicht notwendig in Widerspruch stehen. Doch wäre dreierlei dagegen zu bemerken. Erstens nennt Clemens den Phil. dort (strom. III, 25) nicht einen Apostel. Da er ebendort unmittelbar neben diesen Phil. den Nikolaus stellt, wird er sich jenen wie diesen als einen der 7 Männer (AG 6, 5) vorgestellt haben. Zweitens ist das Ev des Phil., aus welchem Clemens dort wahrscheinlich geschöpft hat, eben deshalb, weil es sich um ein *εὐαγγέλιον* handelt, wahrscheinlicher demjenigen Phil. angedichtet worden, welcher AG 21, 8 *ὁ εὐαγγελιστής* genannt wird, als dem Apostel Phil., dem nichts nachgesagt wurde, was dazu reizen konnte, ihm ein Ev anzudichten. Drittens würde die mit dieser Überlieferung, wie es schien (oben S. 27), zusammenhängende Umbildung der übrigen Erzählungen in Lc 9, 52—62, besonders die Sage von Phil. als dem heißblütigen Donnerssohn auf den bedächtigen Apostel Phil. sehr wenig passen.

Daß die sämtlichen Erzählungen des Jo von einem Phil. sich auf einen und denselben Mann beziehen, und daß dieser als einer der 12 Apostel gedacht ist, bedarf keines weiteren Beweises.[1]) Wenn aber 12, 21 Phil. als „derjenige aus Bethsaida in Galiläa" bezeichnet wird, so gestattet dieser Ausdruck nicht die Auffassung, als ob dastünde, „welcher, wie oben (1, 44) bemerkt wurde, aus Bethsaida stammte". Vielmehr wird dieser Phil., allerdings im Rückblick auf 1, 44, genau charakterisirt, um ihn von anderen Trägern dieses Namens zu unterscheiden. Es scheint den Lesern des 4. Ev wenigstens noch ein anderer Phil. bekannt zu sein, mit welchem dieser nicht verwechselt werden soll.[2]) Ist das 4. Ev für

---

[1]) Cf. Jo 12, 21 mit 1, 45; ferner 6, 5 mit der Zwölfzahl 6, 13. 70; auch 14, 8 mit 13, 16; 15, 16 und dazu Einl II, 470.

[2]) Cf 6, 71; 12, 4; 13, 2. 26; 18, 2 im Unterschied von 14, 22. Das Gleiche gilt von den Appositionen zu Andreas 1, 41; 6, 8 und zu Nathanael 21, 2, obwohl wir keinen anderen Andreas und Nathanael kennen, von welchen diese beiden zu unterscheiden ein Anlaß vorlag. Jedenfalls

Christen der Provinz Asien geschrieben, so möchte dies für die vorliegende Frage nicht ganz bedeutungslos sein.

Aus der Erzählung AG 6, 1—6, besonders aus 6, 2 ergibt sich, daß von den 7 mit der Versorgung der Wittwen und der selbständigen Verteilung der milden Gaben der Gemeinde betrauten Männern keiner, also auch nicht der an zweiter Stelle genannte Phil., mit einem der 12 Apostel identisch war. Dasselbe ergibt sich für den Phil. in AG 8, 5—40 aus 8, 1. 14. 18. An der dritten Stelle 21, 8 wird durch *τοῦ εὐαγγελιστοῦ* auf die c. 8 geschilderte Predigttätigkeit des Phil., durch *ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά* auf seine frühere Amtsstellung in Jerusalem (6, 3. 5) zurückgewiesen. Die alte, aber mindestens sehr ungenaue Überlieferung, daß jene 7 Männer Diakonen gewesen seien,[1]) ist dem Lucas offenbar noch fremd. Er weiß keinen zutreffenden Titel für die Stellung jener Siebenmänner,[2]) obwohl zu seiner Zeit *διάκονος* bereits ein regelmäßiger Amtstitel war (Phl 1, 1; 1 Tm 3, 8. 12). Aber wenn auch die Anwendung dieses Titels auf jene Siebenmänner berechtigt und zur Zeit ihrer Amtsführung üblich gewesen wäre, würde doch Phil. in der Folgezeit nicht leicht der Diakon genannt worden sein, da er nur kurze Zeit dieses Amt innegehabt hat, dann aber als Prediger in Palästina tätig gewesen ist und in Cäsarea seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat. Er war ein Evangelist und konnte, zumal wenn er von Cäsarea aus auch später noch als Wanderprediger tätig war — zur Zeit von AG 10 war er nicht in Cäsarea — in dem weiteren Sinn des Worts auch ein Apostel heißen (oben S. 7). Da er vor dem J. 35 in Jerusalem ein verantwortungsvolles Amt erhalten, in diesem Jahr eine von den Aposteln unabhängige, andrerseits aber auch in seinem bisherigen Gemeindeamt zu Jerusalem durchaus nicht begründete Predigttätigkeit begonnen hat und im J. 58

---

wird durch diese Parallele, vor allem durch die völlig zutreffende in 21, 2, wo der Leser zum ersten Mal erfährt, daß Nathanael in Kana zu Hause war, bestätigt, daß auch 12, 21 nicht eine bloße Rückverweisung auf eine frühere Stelle vorliegt.

[1]) Iren. I, 26, 3; III, 12, 10; IV, 15, 1; Orig. in Mt. (Delarue III, 836); Cypr. epist. 3, 3; Cornelius von Rom bei Eus. h. e. VI, 43, 11; Victorinus von Pettau (Routh, rel. s. III², 459, 27; derselbe auch im Kommentar zu Ap 2, 6; Migne 5 col. 521 *Nicolai ministri*); Concil. Neocaes. can. 15; Eus. h. e. II, 1, 10; III, 29, 1; Ephraemi opp. syr. I, 434; const. apost. II, 55 (fehlt in der Didascal. syr. p. 55, 9); VIII, 4.

[2]) Die Bezeichnung *οἱ ἑπτά* (cf *duumviri*, *triumviri*, *decemviri*) ist neben der Nichtanwendung des Diakonentitels auf diese Beamten in der AG ein positiver Beweis für obige Behauptung.

in Cäsarea mit vier Töchtern lebte, welche nicht als Jungfrauen bezeichnet sein würden, wenn sie eben erst in das heiratsfähige Alter eingetreten gewesen wären, so wird er spätestens einige Jahre nach Anfang unserer Zeitrechnung geboren sein. Er hat die Zeit des Lehrens Jesu als jüngerer Mann miterlebt. Es steht daher nichts der Annahme entgegen, daß er wie ein Matthias und Joseph Barsabas, mit Beinamen Justus (AG 1, 21—26), ein persönlicher Schüler Jesu gewesen sei, und daß die Überlieferung, wonach Jesus zu ihm das Wort Lc 9, 60 = Mt 8, 22 gesprochen haben soll, echt sei. Wenn es vorhin (S. 159) für nicht schlechthin ausgeschlossen erklärt wurde, daß jenes Wort einem der 12 Apostel gegolten habe, so sind doch die dagegen sprechenden Gründe überwiegend. Zumal ein Leser des Lc konnte nicht leicht anders denken, als daß, nachdem die Apostelwahl 6, 13—16 berichtet und 9, 49 f. von einem nicht zum Apostelkreise gehörigen Prediger des Ev gesagt war, auch 9, 57—62 von ebensolchen Verehrern Jesu die Rede sein sollte. Diese kleinen Erzählungen bilden den Übergang zu der Aussendung von 70 Predigern aus dem Jüngerkreis (10, 1—20). War Phil. der Jünger, welchem Jesus sagt: „verkündige das Reich Gottes“ (9, 60), so liegt die Annahme sehr nahe, daß er zu den 70 Jüngern in 10, 1 gehörte.[1]) Ich suchte anderwärts (Einl II, 381. 392) zu zeigen, daß Lc hiedurch die in seinem zweiten Buch zu gebende Darstellung des wirklichen Verlaufs der Missionsgeschichte planvoll vorbereitet hat. Aber auch abgesehen davon erscheint das kühne und selbständige Vorgehen des Phil., wie es AG 8 geschildert ist, sehr viel begreiflicher, wenn er ein persönlicher Jünger Jesu gewesen ist und von dem Herrn selbst probeweise und vorübergehend als Prediger des Ev verwendet worden war.

Über die Geschichte dieses Phil. nach dem J. 58 (AG 21, 8) sagt uns das NT nichts mehr. Andrerseits sagt die kirchliche Überlieferung auch nichts davon, daß er sein Leben in Cäsarea oder überhaupt in Palästina beschlossen habe. Dem Hieronymus und seinen Begleiterinnen zeigte man im J. 385 in Cäsarea außer dem in eine Kirche verwandelten Haus des Cornelius das Häuschen des Philippus und das Zimmer oder die Zimmer seiner vier weis-

[1]) Über die 70 Jünger mag man sich vor Erscheinen der von Jena in Aussicht gestellten Ausgabe der betreffenden Verzeichnisse nicht gerne äußern. Clemens Al. ist der Erste, der bestimmte Namen genannt hat (Forsch III, 68. 70). Gewöhnlich wird der Diakon Phil. ihnen zugezählt (Chron. pasch. ed. Bonn. II, 122).

sagenden Töchter. Von ihren Gräbern war keine Rede, während das Grab des Cornelius gezeigt wurde.[1]) Insofern ist der Anspruch, welchen schon im zweiten Jahrhundert die Provinz Asien erhob, die Gräber des Philippus und seiner Töchter zu besitzen, unanfechtbar.

Welches immer die Vorstellungen der asiatischen Kirchenlehrer von der geschichtlichen und amtlichen Stellung des in ihrer Provinz, in der phrygischen Stadt Hierapolis angesiedelten und begrabenen Phil. gewesen sein mögen, so ist doch von vornherein darüber kein Zweifel möglich, daß es sich um den aus der AG bekannten Evangelisten, den Nichtapostel Philippus handelt. So urteilte mit Recht schon Eusebius, obwohl er wenigstens ein gewichtiges Zeugnis, nämlich dasjenige des Polykrates von Ephesus, für die Meinung, daß dieser Philippus vielmehr einer der 12 Apostel gewesen sei, zweimal unverändert und ohne berichtigenden Zusatz reproducirt hat.[2]) Sein eigenes hievon abweichendes Urteil spricht

---

[1]) Hieron. epist. 108, 8 (Vallarsi I, 696): *Caesaream ... in qua Cornelii domum Christi vidit ecclesiam et Philippi aediculas et cubicula* (v. l. cubiculum) *quatuor virginum prophetarum.* Der Pilger von Bordeaux (a. 333) erwähnt nur einen *balneus Cornelii* (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 19). Hierauf mag es sich auch beziehen, daß Theodosius die dortige Taufe des Cornelius hervorhebt (l. l. 139), daneben dessen Märtyrertod. Seines Grabes gedenkt neben anderen Märtyrergräbern daselbst Antoninus (l. l. 190. 217). Von Philippus und seinen Töchtern sagen die Pilgerberichte weiter nichts. Nur die Taufstätte des Eunuchen bei Beth-sur nicht weit von Hebron wurde gezeigt cf Itin. Hieros. p. 25, 9; 110, 19; 139, 16; so auch auf der Mosaikkarte von Madaba; nach Antoninus p. 180, 6 viel weiter westlich. Wenn Cedrenus Hebron und Eleutheropolis mit einander identificirt (cf Robinson, Palästina II, 681. 688 f.), so ist das byzantinische Stubengelehrsamkeit wie die Identifikation von Zion und Gethsemane cf meine Abhandlung über die Dormitio S. 39 f. — Auffällig erscheint auch, daß in den Recognitionen und den Homilien des Clemens, deren Schauplatz zum großen Teil Cäsarea ist, nichts von Philippus verlautet.

[2]) Das weiterhin noch mehrfach zu berüchsichtigende Citat aus dem Schreiben des Polykrates an Viktor von Rom lautet bei Eus. III, 31, 3 und V, 24, 2, wo dasselbe in größerem Zusammenhang wiederkehrt, wesentlich gleich. Ich bezeichne das erstere Citat durch A, das zweite durch B und die syrische Übersetzung (ed. Wright and Mc Lean, Cambridge 1898 p. 163. 305) an der ersten Stelle durch S^1, an der zweiten durch S^2: *καὶ γὰρ* (A + *καὶ*) *κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανοῦ* (B *οὐρανῶν*) *καὶ ἀναζητήσει* (AS^1 S^2. *ἀναστήσει* B) *πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τὸν* (al. om.) *τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι, καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἡ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη* (al. + *ἣ*) *ἐν Ἐφέσῳ*

Eusebius dadurch deutlich aus, daß er nach Anführung jenes Zeugnisses des Polykrates und eines anderen des Montanisten Proclus zur Erläuterung, teilweise auch zur Bestätigung derselben AG 21, 8 f. anführt (h. e. III, 31, 5). Wenn Eusebius den Phil. von Hierapolis in der Einleitung des Citats aus Polykrates (III, 31, 2 cf auch 31, 6) und vielleicht noch an einer anderen Stelle, wo er nicht unter dem unmittelbaren Einfluß der Aussagen des Polykrates steht (III, 39, 9 s. A 2), einen Apostel nennt, so kann er dies nur in dem weiteren Sinn gemeint haben, in welchem er auch anderwärts nach älterem Sprachgebrauch Missionsprediger der apostolischen Zeit, von welchen er wußte, daß sie nicht zu den Zwölfen gehörten, Apostel nennt (oben S. 7 A 2). Die Identität des Phil. von Hierapolis mit dem Evangelisten der AG ist vor allem durch das gesichert, was von den Töchtern des einen wie des anderen berichtet ist.[1]) Um dies festzustellen, muß ins Einzelne eingegangen werden.

Was Papias, der schon als Bischof von Hierapolis sowie seines Alters wegen der klassische Zeuge für die den Phil. von Hierapolis betreffenden Überlieferungen ist, über ihn und seine Töchter gesagt hat, ist uns nicht in dessen eigenen Worten, sondern in einem Referat des Eusebius aufbewahrt.[2]) Nach seinen ausführlichen

---

ἀναπαύεται· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος, οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. Während S an beiden Stellen, wie auch Hieron. v. ill. 45 und Niceph. h. e. IV, 37 (dieser mit dem Zusatz *ἕνα* am Schluß trotz des beibehaltenen *τόν*) die Bezeichnung des Phil. als eines der 12 Apostel unverändert wiedergegeben haben, hat Rufin III, 31, 3 ***unus ex apostolis*** ohne die Zwölfzahl und V, 24, 2 geradezu ***Philippus evangelista*** (s. auch unten S. 164 A).

[1]) Diesen Leitfaden wollte Gieseler Theol. Stud. u. Krit. 1829 S. 139—141 zerschneiden durch die Vermutung, daß AG 21, 9 eine in den Text der AG gedrungene spätere Glosse sei. Keine der in neuerer Zeit erschlossenen Textquellen hat diese Konjektur bestätigt. — Ligthfoot, St. Paul's Ep. to the Colossians, ed. II p. 45 f. wollte die Identität des Phil. von Hierapolis mit dem Apostel dadurch retten, daß er annahm, der Apostel Phil. habe drei Töchter gehabt, welche nicht Prophetinnen waren und von welchen eine verheiratet gewesen sei (nach Polykrates s. vorige Anm. cf Clem. strom. III, 52), der Evangelist Phil. dagegen habe 4 Töchter gehabt, welche Prophetinnen gewesen seien. Bedenklich an sich, ist diese Hypothese mit der Tradition über Phil. in Hierapolis unverträglich, wie oben im Text nachgewiesen wird.

[2]) Eus. h. e. III, 39, 8: *ἄξιον δὲ ταῖς ἀποδοθείσαις τοῦ Παπία φωναῖς προσάψαι λέξεις ἑτέρας αὐτοῦ, δι' ὧν παράδοξά τινα ἱστορεῖ καὶ ἄλλα ὡσὰν ἐκ παραδόσεως εἰς αὐτὸν ἐλθόντα. Τὸ μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιπ-*

kritischen und exegetischen Bemerkungen zur Vorrede des Papias (III, 39, 5—7) geht Eus. dazu über, einige Wunderereignisse zu nennen, welche Papias als ihm durch Überlieferung zugekommen

---

πον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατράσι διατρῖψαι, διὰ τῶν πρόσθεν δεδήλωται· ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος διήγησιν παρειληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειωτέον. Νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ, καὶ αὖ πάλιν ἕτερον παράδοξον περὶ Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαβᾶν γεγονὸς ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος. Zur Erläuterung läßt Eusebius einen Hinweis auf AG 1, 23 folgen. — S weicht von diesem Text in folgendem ab: 1) Hinter *Φίλιππον* läßt er das von (allen?) griech. Hss. bezeugte *τὸν ἀπόστολον* weg. Da S. III. 31, 2. 3; V, 24, 2 seinem Original getreu dem Philippus den Aposteltitel gelassen hat, so fällt sein negatives Zeugnis schwer ins Gewicht. Dazu kommt das Zeugnis des Rufinus, welcher III, 31, 3 (oben S. 162 f. A 2) wenigstens den Aposteltitel stehen ließ, ihn aber V, 24, 2 durch *evangelista* ersetzt und hier III, 39, 9 in seiner stark abkürzenden Übersetzung schreibt: *per Philippi enim evangelistae filias prophetissas haec sibi tradita esse designat.* Auch in dem mit diesem Passus des Eus. parallelen de Boor'schen Excerpt aus Papias (oben S. 110 A 2) hat der fragliche Philippus nicht den Aposteltitel. 2) S hat statt Barsabas sowohl in der Aussage des Eus. als in dem folgenden Citat aus AG 1, 23 בר שאלת, die armenische Afterübersetzung *filius consolationis.* Beides ist *υἱὸς παρακλήσεως,* bedeutet also *Barnabas* (AG 4, 36), was eine bisher nur durch D, drei lat. Hss. (Tol. Gigas, nach Blaß auch Paris. 321) und die äthiop. Versionen und indirekt durch Clem. recogn. I, 60 (cf GK II, 562) bezeugte Variante zu AG 1, 23 ist. Es wird jenes בר שאלת = Barnabas und das durch die syr. Version der Recognitionen bezeugte בר אבא in syrischen Bibeln vor den Zeiten der Alleinherrschaft der Peschittha zu lesen gewesen sein. Dafür ist von entscheidender Bedeutung der analoge Fall, daß der syr. Übersetzer des Eusebius III, 39, 10 in dem Citat aus AG 1, 23 und überall, wo sonst der Name Matthias vorkommt (h. e. I, 12, 3; II, 1, 1; III, 25, 6; 29, 4) statt Matthias תולמי schreibt. So hat, wie ich früher vermutete (GK II, 561) und nunmehr bewiesen ist, Aphraates (ed. Wright p. 65) nicht in folge eigenen Irrtums geschrieben, sondern in seiner syrischen Bibel AG 1, 23 gelesen. Der syrische Eus. ist kaum viel jünger als Aphraates; denn schon Ephraim schöpft Vieles aus der Kirchengeschichte des Eus. (Theol. Ltrtrblatt 1893 Sp. 472), besaß also deren syrische Übersetzung. — Den Namen und Beinamen *Ἰοῦστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαβᾶν* muß Papias wirklich in dieser von Eus. in seinem Referat gebrauchten Form geschrieben haben, da Eus. viel eher in Gefahr war, nach der gleich darauf genau von ihm citirten Stelle AG 1, 23 die Form des Namens bei Papias zu ändern, als umgekehrt. In dem Excerpt bei de Boor (s. oben S. 110 *Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος*) ist die Form zwar nicht völlig aus AG 1, 23 genommen, aber doch dieser Stelle assimilirt. Papias selbst scheint auf AG 1, 23 nicht Bezug genommen zu haben; denn Eus. beruft sich auf diese Stelle durchaus in seinem eigenen Namen.

berichte. Da das erste derselben zu Lebzeiten des Phil. geschehen und durch die Töchter des Phil. dem Papias erzählt war, so schickt Eus. seiner kurzen Wiedergabe desselben die Bemerkung voraus: daß Philippus samt seinen Töchtern allerdings in Hierapolis gelebt habe, sei an einer früheren Stelle der Kirchengeschichte, nämlich III, 31, 2—5 bereits kundgegeben. Zumal wenn Eus., was nicht sicher ist, auch an dieser Stelle wie an der früheren den fraglichen Philippus als Apostel bezeichnet hat,[1]) begreift man, daß er das Bedürfnis fühlte, diese Bemerkung im Ton der Konzession (*μὲν οὖν*) voraufzuschicken. Denn eben erst hatte er sich alle Mühe gegeben zu beweisen, daß Papias nicht mehr mit den Aposteln selbst, sondern nur mit deren Schülern persönliche Berührung gehabt habe (besonders § 2 u. 7). Er kann und will nicht leugnen, daß es mit dem Phil. und seinen Töchtern im Verhältnis zu Papias allerdings eine besondere Bewandtnis habe. Was zunächst den Ort anlangt, so will er nicht bestreiten, daß ein Bischof von Hierapolis am ersten in der Lage war, mit diesem Phil. und seinen Töchtern sich persönlich berührt zu haben. Das wäre freilich bedeutungslos, wenn Papias nicht auch zu deren Lebzeiten gelebt hätte. Eben dies aber sagt Eus. in dem folgenden Satz: „Daß aber Papias, der zur Zeit d i e s e r s e l b e n (Personen) gelebt hat, erwähnt, er habe von den Töchtern des Phil. eine Wundererzählung empfangen, ist jetzt zu bemerken. Er erzählt nämlich eine zu dessen (des Phil.) Zeit geschehene Totenauferstehung“ u. s. w. Daß das *κατ' αὐτόν* sich nicht auf Papias,[2]) sondern auf die Hauptperson des

---

[1]) Selbst wenn das *τὸν ἀπόστολον* III, 39, 9 echt sein sollte (s. vorige A), bleibt es ein Fehler, wenn Niceph. Call. III, 20 p. 252c, der doch nur den Eus. ausschreibt, behauptet, Papias bezeichne den Philippus von Hierapolis als einen der 12 Apostel und nicht als einen der 7 Diakonen. Denn in diesem Satz referirt Eus. noch gar nicht aus Papias, sondern redet von sich aus und in eigener Sache. — In einem der de Boor'schen Excerpte, worin ohne Namenangabe Eusebius citirt wird (l. l. p. 169 *Κανδάκην δέ φησι „πρῶτον ἐξ ἐθνῶν“ βαπτισθῆναι* Eus. II. 1, 13), wird von dem Täufer „des Kandakes“ d. h. des Eunuchen der Kandake ausdrücklich bemerkt, er sei nicht der Apostel, sondern der Diakon. Eus. hat es mit Recht für überflüssig gehalten, dies so gegensätzlich zu betonen.

[2]) Da das *κατ' αὐτόν* und wörtliche Übersetzungen desselben (z. B. Syr.) bei gedankenlosen Lesern dieses Misverständnis nicht ausschließen, so erscheint es verzeihlich, wenn der Armenier Sarkis Schnorhali im 12. Jahrhundert in seinem Kommentar zu den kathol. Briefen sagt, der Glaube des Papias sei so stark gewesen, daß er Tote auferweckt habe (Conybeare im Guardian vom 18. Juli 1894). — Die Worte des Eus. gestatten nicht einmal, von einer Totenerweckung d u r c h Phil. zu reden,

ganzen Berichtes, auf Phil. bezieht, versteht sich, auch abgesehen davon, daß Eus. sonst καϑ' ἑαυτόν geschrieben haben würde, darum von selbst, weil Papias sich nicht von den Töchtern des Phil. erzählen zu lassen brauchte, was er selbst erlebt hatte, und weil in diesem Fall die Erwähnung des Phil. ganz überflüssig gewesen wäre. Ebenso sicher ist aber auch, daß das maskuline, auch vom Syrer genau wiedergegebene κατ' αὐτούς sich nicht auf die Töchter des Phil. allein, sondern auf diese samt ihrem Vater bezieht. Eus. bezeugt also hier, daß Papias sich persönlich mit dem Phil. in Hierapolis berührt habe, welchen Eus. selbst, wenn nicht hier, dann jedenfalls III, 31, 2 den Apostel Phil. genannt hatte. Gegen den klaren Wortlaut verschlägt nichts die Erwägung, daß Papias dann aus dem Munde des Phil. selbst die Erzählung von jener Totenauferstehung hätte empfangen können, und nicht auf die Berichte der Töchter des Phil. angewiesen gewesen wäre. Gewiß konnte jenes geschehen, wenn Papias mit Phil. selbst noch verkehrt hat; aber es ist nicht geschehen; sonst würde sich Papias auf Phil. selbst berufen haben. Daraus folgt aber nicht, daß Papias nicht manches andere noch von Phil. selbst gehört hat (cf oben S. 137).

---

was ganz anders auszudrücken gewesen wäre cf Eus. h. e. V, 18, 4. Solche sind ihm in den Acta Phil. II, 23; VI, 17 ff. cf II, 7 mehrere angedichtet worden. Andrerseits versteht sich auch von selbst, daß κατ' αὐτόν mehr besagen muß, als daß zu Lebzeiten des Phil. etwa durch Jesus oder Petrus in Palästina einmal ein jedenfalls im NT nicht erwähnter Toter wieder ins Leben gerufen worden sei. Es muß sich um ein Ereignis der Apostelzeit handeln, welches Phil. miterlebt hat. Ebenso schließt das an sich nur zeitliche κατ' αὐτούς ein räumliches Beieinander, eine Lebensgenossenschaft ein. Dies alles wird nun durch das oben S. 110 A 2 abgedruckte Excerpt aus Papias bestätigt. Erstens wird die Totenerweckung, von welcher die Töchter des Phil. dem Papias erzählt haben, dadurch daß erst hinter derselben „die von Christus auferweckten Toten" erwähnt werden, vom Bereich der evangelischen Geschichte ausgeschlossen. Zweitens hat auch nach diesem Excerpt Papias nicht von einer durch Phil. vollbrachten Auferweckung, sondern von einer geschehenen Totenauferstehung erzählt. Die Worte des Eus. νεκροῦ ἀνάστασιν ließen nicht an eine Frau denken. Sie schließen aber natürlich auch nicht aus, was wir erst durch das Excerpt erfahren. An der Identität des Vorgangs läßt sich in Anbetracht der völlig gleichen Gruppirung bei Eus. und im Excerpt ja nicht zweifeln. Der Name Manaïmos erinnert Jeden an den Manaën AG 13, 2. Aber der Milchbruder (cf jedoch Deißmann, Bibelstud. S. 178—181) des im J. 4 a. Chr. zur Regierung gelangten Antipas, Namens Manaën, welcher um 44 a. Chr. Lehrer in Antiochien war, muß schon damals ein Greis, seine Mutter vollends, wenn sie noch lebte, uralt gewesen sein. Es wird sich also um einen anderen Manaën und dessen Mutter handeln.

Wir haben hier ein Beispiel für das, was Papias selbst in seiner Vorrede sagt, daß er sich nicht an dem habe genügen lassen, was er selbst einst aus dem Munde seiner Lehrer, der Presbyter gehört und im Gedächtnis behalten hatte, sondern daß er auch im Verkehr mit Solchen, welche wie er selbst mit den Presbytern persönlich verkehrt hatten, immer nach den Worten jener Presbyter sich zu erkundigen pflegte (§ 5). So hat er sich auch, wahrscheinlich nach dem Tode des Phil., bei den in Hierapolis lebenden Töchtern immer wieder nach dem erkundigt, was diesen ihr Vater erzählt hatte. Das Zeugnis des Eus. ist aber in diesem Fall unanfechtbar;[1]) denn er verfolgt, wie gesagt, die Tendenz, den Papias so fern wie möglich vom Apostelkreis wegzurücken. Die Bemerkung, daß Papias zur Zeit des Phil. und seiner Töchter gelebt und daß er den Vater wie die Töchter noch persönlich gekannt habe, kann also nicht eine freie Erfindung des Eus., sondern muß aus dem Werk des Papias geschöpft sein. Steht sie doch auch in einem Satz, in welchem von Papias als erzählendem Schriftsteller die Rede ist. Papias selbst also hat in einer sogar für einen Leser, der das lieber nicht bei ihm gelesen hätte, unzweideutigen Weise gesagt, daß er den Phil. von Hierapolis selbst noch gekannt habe. Über Zahl und Charakter der ihren Vater überlebenden Töchter des Phil. ist uns aus Papias nichts aufbewahrt.

Der Zeitfolge nach schließen sich an Papias zunächst die Montanisten der Provinz Asien an. Der antimontanistische Anonymus vom J. 192 oder 193 läßt kaum daran zweifeln, daß diese sich schon damals unter anderem auch auf die Töchter des Phil. als Inhaberinnen der prophetischen Gabe und als Vorgängerinnen der Priscilla und Maximilla berufen hatten.[2]) Origenes bezeugt dies

---

[1]) Hierüber habe ich selbst Stud. u. Krit. 1866 S. 666 f. noch sehr verkehrt geurteilt.

[2]) Bei Eus. h. e. V, 17, 3. Ich übersetze die beiden Fragmente: 1) „Aber der falsche Prophet (befindet sich, oder redet) in Verzückung, woraus sich Sicherheit und Furchtlosigkeit ergibt, anfangend, wie gesagt, mit freiwilliger Torheit, endigend aber mit unfreiwilligem Wahnsinn der Seele. Einen in dieser Weise vom Geist getriebenen Propheten aber werden sie weder unter den im alten, noch unter den im neuen Testament (vorkommenden Propheten) nachweisen können. Weder des Agabus, noch des Judas, noch des Silas, noch der Töchter des Philippus, noch der Ammia in Philadelphia, noch des Quadratus, noch irgend welcher anderer (Propheten), welche nicht zu ihnen gehören, sollen sie sich rühmen.“ 2) „Denn wenn nach Quadratus und der Ammia in Philadelphia, wie sie sagen, die Weiber um Montanus die prophetische Gabe als Nachfolgerinnen

ausdrücklich.[1]) Nach dem Dialog des römischen Katholiken Cajus und des Montanisten Proclus um 210 hat letzterer in einer Aufzählung von prophetisch begabten Personen auch die 4 prophetisch begabten Töchter des Phil. genannt, welche in Hierapolis gelebt haben, und deren Grab ebenso wie das ihres Vaters sich dort befinde.[2]) Während man nach den Angaben des Anonymus von 192 und des Origenes annehmen könnte, daß die Montanisten ihre Kunde von den Töchtern des Phil. ebenso wie die Namen Agabus, Judas und Silas lediglich der AG verdankten, sieht man aus dieser Äußerung des abendländischen Montanisten Proclus, daß die Montanisten in Asien die Töchter des Phil. ebenso wie die Ammia von Philadelphia und den Quadratus, welche sie ihnen anschlossen, als ihre Landsleute in Anspruch nahmen. Es war eine in Asien einheimische prophetische Succession, welche von den Töchtern des Phil. in Hierapolis bis zu der im J. 179 gestorbenen letzten Prophetin Maximilla[3]) reicht. Allerdings haben die Montanisten auch die AG zu Rat gezogen. Die von dem Anonymus gebotene Reihe: Agabus (AG 11, 28 cf 21, 10), Judas und Silas (AG 15,

---

überkommen haben, so sollen sie nachweisen, welche Personen bei ihnen seit Montanus und den Weibern (die Prophetenangabe) als Nachfolger überkommen haben" u. s. w. Ist der Text des 1. Fragments in Ordnung — und auch Syr. ergibt keine nennenswerte Variante —, so beginnt mit *οὔτε Ἄγαβον* ein mit *καυχήσονται* endigender neuer Satz, und es ist unmöglich, die durch *οὔτε — οὔτε* an einander gereihte Kette von Namen als Exposition des *οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινήν* des vorigen Satzes aufzufassen, in welchem Fall auch unbegreiflich wäre, daß kein einziger atl Name genannt wäre. Die Montanisten selbst also rühmten sich aller genannten ntl und nachapostolischen Propheten als ihrer Vorgänger.

[1]) Orig. sagt von den Anhängern der Priscilla und Maximilla zu 1 Kr 14, 36 bei Cramer, Cat. V, 279: *τέσσαρες, φασίν. θυγατέρες ἦσαν Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἐπροφήτευον· εἰ δὲ ἐπροφήτευον, τί ἄτοπόν ἐστι καὶ τὰς ἡμετέρας, ὥς φασιν ἐκεῖνοι, προφήτιδας προφητεύειν.*

[2]) Bei Eus. III, 31, 4: *Μετὰ τοῦτον δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Das *μετὰ τοῦτον* (so auch Syr., nicht *τοῦτο*) zeigt, daß auch Proclus, wie die von dem Anonymus bestrittenen Montanisten, eine Succession von Propheten angegeben hatte. Der vorher Genannte kann aber nicht Quadratus gewesen sein, welcher erst hinter den Töchtern des Phil. seine Stelle hat (V, 17, 3), sondern eher der Apokalyptiker Johannes. Ob Eus. schon in der Apologie des Quadratus einen Hinweis auf die Töchter des Phil. gefunden hat, läßt sich aus h. e. III, 37, 1 nicht mit Sicherheit erkennen. S. oben S. 46. 48.

[3]) Cf Epiph. haer. 48, 2; Forsch V, 19f. 56.

32). Töchter des Phil. (AG 21, 9) entspricht der Ordnung, in welcher die AG diese Propheten einführt; und die Vierzahl der Töchter des Phil., welche Origenes den Montanisten in den Mund legt und der Montanist Proclus wirklich angibt, entspricht, wie sogleich noch näher zu zeigen ist, nicht dem wirklichen Personalstand des Hauses zu Hierapolis, sondern ist aus AG 21, 9 geschöpft. Aber an die von der AG dargebotenen Propheten und Prophetinnen reihten die Montanisten in Asien die Propheten und Prophetinnen ihrer Heimat an, welche der Zwischenzeit zwischen der in der AG dargestellten Periode und dem Auftreten des Montanus angehörten. Die Töchter des Phil., welche sowohl in der AG vorkommen, als in der Tradition der asiatischen Kirche als einheimische Heilige fortleben, bilden den Übergang von jener Periode zu der nachapostolischen Zeit. Der Phil. von Hierapolis ist also der Evangelist und nicht der Apostel.

Von den nach Ort und Zeit beachtenswerten Zeugnissen erübrigt nur noch dasjenige des Polykrates von Ephesus (s. den Text oben S. 162 A 2). Dessen Aufzählung der in der Provinz Asien begrabenen großen Himmelslichter ist, soweit wir nachrechnen können, chronologisch geordnet (Forsch V, 26). Daher nennt er an erster Stelle, noch vor Johannes, von dem er doch viel mehr zu rühmen hat, den in Hierapolis begrabenen Phil. Wenn er an diesen sofort dessen Töchter anschließt, so ist das eine natürliche Zusatzbemerkung, aus welcher man weder schließen darf, daß diese früher als Johannes gestorben seien, noch daß sie in annähernd gleichem Grade wie die aufgezählten Männer *μεγάλα στοιχεῖα* sein sollen. Andrerseits würden sie kaum genannt sein, wenn sie nicht in der Erinnerung der Kirche Asiens als Prophetinnen und als Vertreterinnen apostolischer Tradition fortgelebt hätten. Während die bisher verhörten Zeugen entweder unbestimmt von den Töchtern oder von vier Töchtern des Phil. redeten, erhalten wir durch Polykrates genauere Angaben, gegen welche die gleichfalls bestimmte Angabe des Proclus, wonach sämtliche vier Töchter in Hierapolis ihr Grab gefunden haben sollen, nicht aufkommen kann; denn erstens ist diese der Abhängigkeit von der AG mehr als verdächtig (s. vorhin S. 168). Zweitens wäre der um 130 getaufte, vielleicht schon um 115 geborene Bischof von Ephesus nach Zeit und Ort ein glaubwürdigerer Zeuge der asiatischen Tradition als der jüngere Abendländer Proclus. Drittens aber liegt uns ja nicht eine Schrift des Proclus selbst vor, sondern nur der von seinem Gegner Cajus, wahrscheinlich auf Grund eines wirklich stattgehabten Gesprächs

verfaßte Dialog, in welchem Proclus redend eingeführt wird. Nichts bürgt dafür, daß Proclus selbst und nicht erst Cajus den Fehler gemacht hat. Mit den unbestimmten Angaben aber des Papias und der Montanisten des Anonymus, welche nur von den Töchtern des Phil. reden, verträgt sich selbstverständlich die genauere Nachricht des Polykrates vollkommen. Nach Polykrates sind in Hierapolis nur zwei Töchter des Phil. ebenso wie ihr Vater begraben, die dritte aber in Ephesus, an dem eigenen Wohnsitz des Polykrates. Von der vierten hat er nichts zu sagen. Da er aber die dritte nicht als eine andere, sondern als die andere (ἡ ἑτέρα) neben den zweien bezeichnet, so folgt, daß es in Asien eine vierte überhaupt nicht gegeben hat. Ist andrerseits nach AG 21, 9 nicht zu bezweifeln, daß im J. 58 vier unverheiratete und prophetisch begabte Töchter des Phil. in Cäsarea lebten, so folgt, unter Voraussetzung der Identität des Phil. von Cäsarea und desjenigen von Hierapolis, daß eine der vier Töchter ihren Vater bei der Übersiedelung von Palästina nach Kleinasien nicht begleitet hat, sei es, daß sie vorher gestorben ist, oder daß sie sich nach dem J. 58 noch verheiratet hat und deshalb in Palästina geblieben ist. Wenn Polykrates von den zwei in Hierapolis begrabenen Töchtern sagt, daß sie als Jungfrauen zu hohem Alter gelangt seien, von der in Ephesus begrabenen aber, daß sie in heiligem Geist gewandelt sei, so sind das keine sich gegenseitig ausschließenden Charakteristiken. Auch in der folgenden Aufzählung werden die *epitheta ornantia* ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit und gegenseitige Ausschließlichkeit verteilt. Wollte Polykrates sagen, daß nur die zwei ersten, nicht aber die dritte, in jungfräulichem Stande gestorben seien, so mußte er dem παρθένοι gegenüber sagen, daß die dritte verheiratet war, und konnte etwa hinzufügen, daß sie darum nicht minder fromm gelebt habe. Dagegen bildet das, was er wirklich von der dritten sagt, jedenfalls keinen Gegensatz zu dem jungfräulichen Stande, sondern ist entweder nur eine andere Bezeichnung desselben, oder, was wahrscheinlicher ist, ein Ausdruck für die prophetische Begabung.[1]) Für diese aber bildet die Jungfräulich-

[1]) So verstanden es jedenfalls Hieronymus (v. ill. 45 *spiritu sancto plena*), Rufinus (*spiritu sancto repleta*). Zwei syrische Excerpte zu Eus. III, 31, 2 ersetzen die wörtliche Übersetzung des syrischen Eus. durch „welche eine Prophetin war". Cf was Polykrates gleich darauf § 5 schreibt: *Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*. Melito galt nach dem Zeugnis des Tertullian bei Hier. v. ill. 24 bei den Katholiken für einen Propheten. — Nach einer Tradition, welche wir nicht in höheres Altertum hinaufverfolgen können, hieß die in Ephesus

keit nach Ansicht jener Zeiten eher eine günstige Vorbedingung als ein Hindernis oder gar einen ausschließenden Gegensatz (cf Epiph. haer. 78, 16). Sowenig Polykrates in Widerspruch mit der sonstigen Überlieferung den beiden Töchtern in Hierapolis die prophetische Begabung abspricht, indem er sie der dritten in Ephesus zuschreibt, ebensowenig spricht er der letzteren die Ehelosigkeit ab, indem er sie den ersteren zuschreibt.

Dagegen setzt sich Polykrates mit der sonstigen Überlieferung in Widerspruch, indem er den Phil. von Hierapolis einen der 12 Apostel nennt und nur hiedurch ihn charakterisirt. Allerdings besitzen wir von Papias, von den Montanisten des Anonymus und von Proclus kein ausdrückliches gegenteiliges Zeugnis. Aber die nachgewiesene Anknüpfung der asiatischen Montanisten wie des Proclus an AG 21, 8 f. beweist, daß sie unter dem Phil., welchem sie ebensowenig wie Papias einen Titel geben, nicht den Apostel, sondern den Evangelisten verstanden. Nach der von Origenes in direkter Redeform berichteten Äußerung (oben S. 168 A 1) haben die Montanisten ihn geradezu den Evangelisten genannt. Auch in der späteren Tradition, welche dem Phil. von Hierapolis den Aposteltitel nicht mehr mit der bewußten Ungenauigkeit des Eusebius, sondern im strengen Sinne zuerkennt, schlagen immer wieder durch die dicke Übermalung die geschichtlichen Grundlinien durch, welche uns das Bild des Nichtapostels Phil. erkennen lassen.[1] Aber auch

gestorbene Tochter des Phil. Hermione cf Menolog. Basilii (Migne 117 coll. 29) und die etwas ausführlicheren Akten derselben (Acta SS. Sept. II, 185 E—186 F in lat. Übersetzung „e Menaeis Graecorum"). Ihre Schwester *Εὐτυχὶς* (sic), von welcher nichts weiter gesagt wird, als daß sie mit Hermione nach Ephesus gekommen sei, scheint nur erfunden zu sein, um unter stillschweigender Hinzurechnung der zwei Schwestern in Hierapolis die Vierzahl von AG 21, 9 voll zu machen. Hermione trifft bei ihrer Ankunft in Ephesus den Apostel Johannes nicht mehr am Leben, entgeht bei einer Anwesenheit Trajans der Bestrafung und wird bei einem Besuch Hadrians Martyrerin. Auf die auch für uns interessante Frage nach ihrem Alter, welche Hadrian an die *ancula* richtet, verweigert sie die Antwort. Hierapolis wird nicht erwähnt.

[1] Die griech. Akten des Phil. (oben S. 18—27), welche den Apostel Bartholomäus gegen das NT zu einem der 70 Jünger machen (XV, 2), nennen den Phil., welcher in Hierapolis das Ziel seiner Wanderungen und seines Lebens findet, von der Überschrift an beharrlich Apostel. Er gehört zu den Zwölfen, welche Jesus erwählt (II, 4), und unter welche er die Länder verteilt hat (VIII, 1 cf III, 3). Daneben aber weist die sinnlose Reise vom Land der Kandaker nach Asdod auf AG 8, 27. 40 und somit auf den Evangelisten Phil. (oben S. 19. 23). — Die syrische Geschichte „des Apostels und Evangelisten Phil." beweist schon durch diesen Titel,

wenn dem nicht so wäre, stünde fest, daß Polykrates sich in diesem Punkte geirrt hat. Ein Phil., welcher im J. 58 mit 4 unverheirateten, prophetisch begabten Töchtern in Cäsarea gelebt hat, und ein Phil., welcher in etwas späterer Zeit mit zwei unverheirateten, prophetisch begabten Töchtern in Hierapolis gelebt hat und begraben ist, während eine dritte gleichfalls prophetisch begabte und wahrscheinlich auch unverheiratete Tochter des Phil. in Ephesus gestorben ist, können nicht zwei verschiedene Personen sein. Die Wahl aber zwischen Lucas, welcher diesen Phil. deutlich von dem gleichnamigen Apostel unterscheidet, und Polykrates, welcher mehr als 100 Jahre nach der Abfassung der AG die beiden Phil. identificirt, damit aber in der kirchlichen Literatur der 4 ersten Jahrhunderte völlig allein steht, kann doch nicht zweifelhaft sein. Daß Polykrates sich geirrt hat, ergibt sich auch aus dem, was Clemens über die Familienverhältnisse des Apostels Phil. berichtet. Von den Enkratiten, welche Ehe und Kindererzeugung verwerfen, sagt er: „Oder verwerfen sie auch die Apostel? Petrus nämlich und Phil. erzeugten Kinder, Phil. aber gab auch seine Töchter Männern (zu Weibern).“ Hierauf nennt er noch den

---

daß sie das Wort Apostel nicht in engerem Sinne meint. Überdies weisen auch hier die Namen Asdod und Cäsarea auf AG 8. — In den apostol. Constitutionen wird Phil., der Missionar Samarias (VI, 7), der Diakonus der Apostel (VIII, 46) und Vater der prophetischen Töchter (VIII, 2) wohl einmal von den 12 Aposteln „Mitapostel“ genannt (VI, 7 ed. Lagarde p. 162, 20), aber eben dadurch ebenso wie Paulus (VII, 8 p. 164, 24; VIII, 4 p. 226, 6) von den Zwölfen unterschieden und keineswegs mit dem Apostel Phil., welcher einer der Redenden ist (VI, 14 p. 173, 10), identificirt. — In den Martyrologien und Menäen wird Phil. der Vater der weissagenden Töchter regelmäßig Apostel genannt, daneben aber deutlich als der Diakon und Evangelist charakterisirt (Migne 117 col. 104; Acta SS. Sept. II, 181 B. 185 E). Wann zuerst der Versuch gemacht wurde, den Phil. der Provinz Asien in zwei Personen zu zerlegen, weiß ich nicht. Der Apostel sollte in Hierapolis, der Diakon als Bischof in Tralles gestorben sein (Menol. Basil. Migne 117 col. 104. 161; Chron. pasch. ed. Bonn. II, 122. 137 f.; die Texte hinter Lagarde's const. apost. p. 282. 284). Wie wenig diese Unterscheidung gelingen wollte, sieht man daran, daß dem Apostel Phil. von Hierapolis trotzdem seine berühmten Töchter gelassen wurden, deren Zahl durch Verwechselung der beiden Zahlen in AG 21, 8 u. 9 sogar auf 7 erhöht wurde (s. Cotelier zu const. ap. VI, 7); dasselbe besonders auffällig in Menol. Basil. col. 161, wo durchweg die Acta Phil. zu Grunde gelegt sind, in welchen Phil. seiner Töchter gänzlich und grundsätzlich beraubt ist s. oben S 24. Ein lateinischer Text von AG 21, 9 hat *quinque filiae prophetantes id est sanctimoniales* cf Miscellanea Cassinese, 1897, in dem 5. besonders paginirten Teil p. 22.

Paulus, welcher in einem Briefe (Phl 4, 3) seine Ehegattin (*σύζυγος*) anrede und in einem anderen Briefe (1 Kr 9, 5) von dem Recht des Apostels, sein Weib auf Reisen mit sich zu führen, rede, von welchem Recht die übrigen Apostel Gebrauch machten, während er selbst darauf verzichtete.[1]) Während Clemens an einer nicht weit zurückliegenden Stelle (strom. III, 25), wie oben S. 158—161 gezeigt wurde, unter dem nackten Namen Phil. den Nichtapostel eingeführt hat, will er hier den Apostel verstanden haben. Dafür spricht erstens das *τοὺς ἀποστόλους* in der einleitenden Frage; zweitens die Voranstellung des Phil. vor den großen Heidenapostel; drittens der sonst sich ergebende unversöhnliche Widerspruch mit der dem Clemens so wohlbekannten AG und der asiatischen Tradition über die Töchter des Phil. Wenn von den 4 prophetischen Töchtern des Phil., welche im J. 58 sämtlich unverheiratet waren, nach Polykrates auch nur 2, aller Wahrscheinlichkeit nach aber 3 bis zu ihrem Tode in diesem Stande geblieben sind, so daß nur die Möglichkeit bleibt, daß eine einzige sich nachträglich noch verheiratet hat, so kann sich die Angabe des Clemens, daß Phil. seine Töchter (*τὰς θυγατέρας*) verheiratet habe, nicht auf diesen Phil. von Cäsarea und von Hierapolis beziehen, sondern nur auf den von diesem zu unterscheidenden Apostel Phil. Woher die mit voller Bestimmtheit auftretende Behauptung des Clemens stammt, wissen wir freilich nicht. Was er hier von Paulus behauptet, beruht auf falscher Auslegung ntl Stellen. Von Petrus wußte man schon aus Mt 8, 14; Mr 1, 30; Lc 4, 38 (cf Mr 10, 28—30), daß er verheiratet war, und sowohl von seiner Frau als seiner Tochter ist schon im 2. Jahrhundert mancherlei erzählt worden.[2]) Über die Familienverhältnisse des Apostels Phil. enthält das NT nicht die geringste, etwa misverständliche Andeutung, und von dem Evangelisten Phil., welchen man mit ihm verwechseln konnte, erzählt Lc (AG 21, 8 f.) nur Solches, was die Erfindung, daß er seine Töchter verheiratet habe, fernhalten mußte. Der Mangel an Anknüpfungspunkten sowohl im NT als in der altkirchlichen Vor-

---

[1]) Clem. strom. III, 52. von Eus. III, 30, 1 excerpirt. Der de Boor'sche Excerptor p. 170 schließt hieran noch die interessante Notiz: *καὶ Πιέριος δὲ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῶν εἰς τὸ πάσχα πολὺ ἐνίσταται, ὅτι Παῦλος εἶχε γυναῖκα καὶ ταύτην τῷ θεῷ διὰ τῆς ἐκκλησίας* (fort. *τὴν ἐκκλησίαν*) *ἀνέθετο, τῇ πρὸς αὐτὴν κοινωνίᾳ ἀποταξάμενος.*

[2]) Cf GK II, 828 f. A 2. Dazu Apoc. apocr. ed. Tischend. p. 149. 155 und die koptischen Bruchstücke der Petrusakten cf C. Schmidt Sitzungsber. der berl. Ak. 1896 S. 3 f.

stellung von dem Leben der Apostel muß für die von Clemens aufbewahrte Überlieferung von der Verheiratung der Töchter des Apostels Phil. ein günstiges Vorurteil erwecken. Und selbst wenn wir über die Familienverhältnisse weder des einen noch des andern Phil. Nachrichten besäßen, müßte die Frage, welcher der beiden Männer dieses Namens in höherem Alter sich der Arbeit auf dem Boden der Heidenmission in Kleinasien zugewandt haben möge, der nach dem 4. Ev schon in jungen Jahren schwerfällige und bedenkliche Apostel (oben S. 158), oder der Evangelist der AG, welcher auf dem Wege von Israel zu den Heiden die ersten kühnen Schritte getan hat, zu Gunsten des letzteren beantwortet werden. —

Der Irrtum des Polykrates ist aber auch nicht allzu verwunderlich. Wenn einem der Altersgenossen und Mitarbeiter der 12 Apostel, dann konnte man dem Phil. von Cäsarea und Hierapolis den Apostelnamen geben (cf oben S. 6. 160). In den ersten Jahren der Kirche, noch ehe Paulus bekehrt war, war er unabhängig von den Aposteln als Missionsprediger durch Palästina gezogen. Als die Möglichkeit, dort ferner in Frieden tätig zu sein, für alle Apostel und Apostelgehilfen ihr Ende erreicht hatte, war er mit anderen Männern seines Berufs nach Asien gezogen. War er vollends, was nicht ganz unbezeugt und auch nicht unglaubwürdig ist, ein persönlicher Jünger Jesu gewesen und von Jesus im Predigtdienst vorgeübt worden, so bestand für die Christen in der Provinz Asien zwischen ihm und einem der 12 Apostel kein in die Augen springender Unterschied. Einem Manne, der weder ihn noch seine Töchter mehr gekannt hatte, braucht man es nicht zu hoch anzurechnen, daß ihm der Apostel im weiteren Sinn des Wortes mit seinem gleichnamigen Altersgenossen aus der Zahl der Zwölf in eine Person verschmolz.

Über Zeit und Art des Todes des Phil. in Hierapolis wissen wir nichts Näheres. Märtyrer scheint er nach dem Schweigen des Polykrates und aller Zeugen bis zu Eus. ebensowenig geworden zu sein, wie nach Herakleon der Apostel Phil. (oben S. 150 A 1). Nach Polykrates ist er jedenfalls früher als Jo gestorben. Hätte Papias ihn und nicht den Apostel in seiner Vorrede gemeint, was möglich ist (oben S. 136), so könnte man vielleicht daraus, daß er ihn nicht mit Aristion und dem Presbyter Jo zusammenstellt, schließen, daß Phil. erheblich früher als diese gestorben ist. Dies ergibt sich aber auch daraus, daß die Tradition schwerlich völlig darüber schweigen würde, wenn eine zu den Aposteln im weiteren Sinn gehörige, durch die AG des Lucas berühmte Persönlichkeit

so ungewöhnlich lange wie Jo als ein lebendiges Denkmal der christlichen Urzeit in Hierapolis existirt hätte. Auch wenn Phil. 20 Jahre vor Jo in Frieden entschlafen ist, kann Papias (geboren um 60) ihn noch gekannt haben.

§ 2. Johannes in Ephesus.

1. Von den Schriften des NT's bezeugt nur die Apokalypse unmittelbar, daß zur Zeit ihrer Abfassung im Kreise der christlichen Gemeinden der Provinz Asien ein Christ Namens Johannes eine hervorragende Stellung innehatte. Die einzige beachtenswerte Überlieferung über die Abfassungszeit dieses Buches, diejenige, welche uns Irenäus aufbewahrt und ohne Frage von seinen Lehrern, den Apostelschülern Asiens empfangen hat, lautet so bestimmt und wird durch die ohne Anwendung alter exegetischer Künste dem Buche selbst, insbesondere den Kap. 1—3 zu entnehmenden Zeichen der Zeit so glänzend bestätigt, daß von einer abermaligen Bestreitung davon abweichender willkürlicher Annahmen abgesehen werden darf. Hienach ist die Ap gegen Ende der Regierungszeit Domitians († 18. Sept. 96), also um 95 geschrieben.[1] Der auf die Insel Patmos verbannte Jo gibt der gesamten Aufzeichnung der dort von ihm geschauten Gesichte, abgesehen von dem weitläufigen Titel des Buchs (1, 1—3), die Form eines Sendschreibens an die Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea (Einl II, 585 f.). Der visionäre Ursprung des Buchinhalts macht keineswegs die Voraussetzung entbehrlich, daß der Vf mit den Zuständen dieser sämtlichen Gemeinden bis ins Einzelne durch persönliche Erfahrung genau bekannt war. Aber auch er muß in diesem großen Kreise von Gemeinden eine allbekannte Persönlichkeit gewesen sein, da ihm trotz der Feierlichkeit des Anlasses und der Wichtigkeit des Inhalts seines großen Sendschreibens der nackte Name Johannes genügt, sich bei den Lesern einzuführen (1, 4 cf 1, 1. 9; 22, 8). Aus dem einen wie dem andern folgt, daß der Vf nicht erst neuerdings durch gemeinsames Leben und Leiden mit den Lesern in Ver-

---

[1] Iren. V, 30, 3 cf Einl II, 451. 461 f. Es sollen hier selbstverständlich nicht die in jenem Werk vorgetragenen Untersuchungen über die johanneischen Schriften (II, 445—626) wiederholt, sondern nur deren für die vorliegende Frage wichtigen Ergebnisse übersichtlich vorgeführt werden.

bindung getreten ist (1, 9), sondern seit geraumer Zeit im ganzen Umkreis der Gemeinden Asiens verkehrt hat und eine von Allen beachtete Persönlichkeit gewesen ist. Der Jo, welcher um 95 diese Stellung in der Kirche Asiens einnahm, kann kein anderer sein, als der Jo, welcher bis um 100 in Ephesus gelebt hat (oben S. 62), der Jünger des Herrn und „Presbyter", von welchem Polykarp, Papias und die übrigen Senioren des Irenäus als von ihrem vornehmsten Lehrer mündlich und schriftlich zu erzählen pflegten. Schon durch das Selbstzeugnis der Ap ist die von Eusebius aufgebrachte Fabel widerlegt, daß um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts zwei Männer Namens Jo in Ephesus und Umgegend neben einander als hervorragende Lehrer und Schriftsteller tätig gewesen seien. Wir sehen überdies, daß Papias und die übrigen Senioren des Irenäus die Ap als ein Werk ihres Lehrers, des Jo von Ephesus, gekannt und anerkannt haben, und daß sie niemals das Bedürfnis gefühlt und befriedigt haben, den Apokalyptiker Jo von einem anderen Jo zu unterscheiden (oben S. 70. 75 f. 108. 118). Dennoch fragt es sich noch, wer der Jo sei, welcher um 95 in der Ap zu den 7 Gemeinden Asiens redet? Für jene Zeit beweist sein hebräischer Name, daß er ein Jude war, und zwar nicht einer jener in der Diaspora geborenen Hellenisten, welche keine hebräischen Namen zu tragen pflegten,[1]) sondern ein „Hebräer". Dies bestätigt auch seine stark hebraisirende Sprache. Da es nun aber um jene Zeit christgläubige „Hebräer" in sprachgeschichtlichem Sinn dieses Wortes unseres Wissens fast nur in Palästina gegeben hat, so darf mit hoher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß der Apokalyptiker Jo ein geraume Zeit vor 95 von Palästina nach der Provinz Asien übergesiedelter, jüdischer Christ gewesen ist. Daß er ehedem Jesum im Fleisch gesehen hatte, scheint sich aus 1, 17 bei sorgfältiger Auslegung zu ergeben. Die objektive Art aber, wie 21, 14 von den 12 Aposteln geredet wird, spricht durchaus nicht dagegen, daß der Vf selbst einer derselben sei.[2])

[1]) Cf Einl II, 615 A 1. Prof. Nikolaus Müller in Berlin, welcher mit Bearbeitung der sämtlichen jüdischen Inschriften Roms und Italiens beschäftigt ist, hatte die Güte, obwohl er noch keinen vollständigen Index nominum zu denselben angefertigt, mir aus seiner Erinnerung zu bestätigen, daß der Name Johannes weder in hebräischer noch in griechischer oder lateinischer Schreibung in diesem ganzen Inschriftenmaterial zu lesen sei.

[2]) Einl II. 613. 615 A 3. Cf auch 18, 20, wo der Vf sich ebensowenig von den Aposteln als von den Heiligen und den Propheten ausgeschlossen haben will. Alle drei Titel kommen ihm zu.

Wenden wir uns den Briefen zu. Nur von dem 1 Jo ist uns überliefert, daß Papias, der Schüler des Jo von Ephesus, ihn citirt habe; und sein Mitschüler Polykarp zeigt in seinem Philipperbrief Kenntnis entweder dieses oder des 2 Jo.[1]) Da nun, abgesehen von dem Widerspruch der Aloger gegen die damals (um 170) in Asien geltende kirchliche Überlieferung, der 1 Jo trotz seiner formellen Anonymität stets und überall für ein Werk des Apostels Jo gegolten hat, so ist wenigstens das nicht zu bezweifeln, daß dieser Brief in Asien von Anfang an und schon von den Schülern des Jo von Ephesus als ein Werk dieses ihres Lehrers aufgenommen und, sofern sie Gelegenheit dazu gehabt haben, diesem zugeschrieben worden ist. Sollte die spätere kirchliche Überlieferung, wonach der Vf einer der 12 Apostel gewesen, irrig sein, so könnte dieser Irrtum doch nur daraus entstanden sein, daß man den Jo von Ephesus irrtümlicherweise für einen Apostel gehalten hätte. Das Selbstzeugnis des Briefes aber ergibt Folgendes: [2]) 1) Er ist an einen größeren Kreis christlicher Gemeinden in heidnischer Umgebung (5, 21) gerichtet. 2) Es sucht in diesem Kreise eine Ansicht von der Person Christi sich Eingang zu verschaffen, welche sich mit der Lehre Kerinths nach den ältesten Nachrichten deckt. 3) Diese Gemeinden verdanken ihr Christentum nicht der Predigt des Vf. Dagegen zeigt der väterliche Ton des Schreibens, daß der bejahrte Vf seit geraumer Zeit als Lehrer und Hirt im Kreise dieser Gemeinden tätig war und ein hohes Ansehen erworben hatte. 4) In bezug auf sein Verhältnis zu den angeredeten Lesern faßt der Vf, welcher von sich allein stets in der Einzahl redet, sich mit anderen Männern zusammen (1, 3; 4, 6. 14 cf auch 4, 16 und 3 Jo 9. 10. 12), welche vielleicht nicht die gleiche Auktoritätsstellung im Leserkreis einnehmen, wie er, jedenfalls aber in der Gegenwart ebenso wie er selbst als berufsmäßige Lehrer die christliche Wahrheit bezeugen. Indem er von sich und diesen seinen Genossen sagt, daß sie ihre Verkündigung „auch" an die Leser des Briefs richten (1, 3), bezeugt er auch, daß sie ihren Beruf als Lehrer des Christentums außerdem und früher in anderen Kreisen ausgeübt haben. 5) Wenn er von sich und der ganzen Klasse von Männern, zu welcher er sich rechnet, sagt, daß sie die von ihnen vertretene Wahrheit nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich

[1]) Polyc. Phil. 7; Eus. h. e. III, 39. 16; Einl II, 462 A 14; GK I, 902. 905 A 1.

[2]) Auch hier kann ich nur so kurz als möglich das Einl II. 564 bis 576 Entwickelte und Begründete in Form von Thesen zusammenfassen.

darstellen, und daß sie daran eine sie selbst befriedigende Freude haben, so ist daraus nicht zu schließen, daß diese schriftstellerische Tätigkeit ausschließlich dem Leserkreis gewidmet sei; denn es fehlt nach dem richtigen Text von 1, 4 jede Beziehung des Schreibens auf den Leserkreis des Briefes. Wenn schon die mündliche Verkündigung dieser Männer nur unter anderem auch diesem bestimmten christlichen Kreise gilt, so vollends ihre schriftstellerische Tätigkeit. 6) Den wesentlichen Gegenstand der mündlichen wie der schriftlichen Verkündigung des Vf und seiner Genossen bildet aber nicht irgend eine Lehre, ein Inbegriff religiöser Gedanken und Erfahrungen, sondern der in die Welt gesandte und im Fleisch gekommene Sohn Gottes, der im Wasser getaufte und blutigen Todes gestorbene Jesus Christus (3, 8; 4, 2. 14f.; 5, 5f.), und diese persönliche und geschichtliche Offenbarung des ewigen Lebens für die Menschen verkündigen sie auf Grund davon, daß sie selbst dieselbe mit Ohren gehört, mit Augen gesehen und angeschaut und mit Händen betastet haben (1, 1. 2. 3; 4, 14). Auf dieser abgeschlossen hinter ihnen liegenden, durch alle Sinne vermittelten Erfahrung beruht auch ihre damals gewonnene und ebenso abgeschlossene Glaubenserkenntnis (4, 16 cf Jo 6, 69). Und nur wegen der allseitigen sinnlichen Erfahrung, welche sie im persönlichen Verkehr mit Jesus gemacht haben, trägt ihre Verkündigung vom Sohne Gottes den Charakter eines Zeugnisses (1, 2; 4, 14) an die übrigen Menschen, welche solche Erfahrungen nicht gemacht haben (cf 1 Pt 1, 8; 5, 1; 2 Pt 1, 16—18). Faßt man die Überlieferung mit dem Selbstzeugnis des Briefes zusammen, welches rücksichtlich der unter 1—3 aufgeführten Elemente die Überlieferung bestätigt und in keinem Punkt derselben widerspricht, so ergibt sich Folgendes: 1) Der Jo von Ephesus, welcher den Brief an die Gemeinden der Provinz Asien gerichtet hat, ist ein persönlicher Jünger Jesu gewesen, welcher in andauerndem Verkehr mit Jesus reichste Gelegenheit gehabt hat, die Reden des Herrn zu hören, seine Mienen, Bewegungen und Handlungen zu betrachten und — was gegenüber der auftauchenden Irrlehre von besonderer Wichtigkeit war — sogar seine leibliche Gestalt mit den Händen zu berühren. 2) Dieser Jo, welcher somit in den Jahren 27—30 in Palästina gelebt hat, ist ein berufsmäßiger Prediger des Christentums und ist früher auf einem anderen Boden als solcher tätig gewesen, als zur Zeit des Briefes. Jetzt steht er in höherem Alter und ist seit längerer Zeit in der heidenchristlichen Kirche der Provinz Asien, welche der Arbeit des Paulus und seiner Gehilfen ihre Entstehung verdankt, als Lehrer

tätig und genießt ein hohes Ansehen in diesem Kreise. 3) Außer und neben ihm waren in derselben Provinz damals noch andere persönliche Jünger Jesu als Lehrer tätig, deren Wirksamkeit jedoch seiner überragenden Auktorität keinen Eintrag tut. Noch mehr als aus der Ap gewinnt man aus dem 1 Jo den Eindruck, welchen man in die Worte kleiden könnte, welche das Volk von Smyrna am Todestag Polykarps über diesen ausrief: „Das ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen“ (oben S. 83 A 1).

Eben diesen Eindruck gewähren die beiden kleineren Briefe. Die Überlieferung, die Ähnlichkeit der Sprache, die Gleichheit der hier und dort bekämpften Irrlehre weisen sie dem gleichen Vf zu, wie den 1 Jo. Der Vf steht zu Gemeinden anderer Orte als seines Wohnsitzes und zu einzelnen Mitgliedern derselben im Verhältnis eines geistlichen Vaters. Er besucht dieselben je und dann persönlich. Über den Kopf eines der Auktorität des Vf und der Lehre der in jener Gegend tätigen Jünger Jesu widerstrebenden Gemeindevorstehers hinweg wendet sich Jo brieflich an die Gesamtgemeinde jenes Ortes (2 Jo) und an ein einzelnes ihm besonders nahestehendes Mitglied derselben (3 Jo). Er gedenkt auch in Bälde selbst an Ort und Stelle zu erscheinen, um jenen widerspenstigen Bischof vor der Gemeinde zur Rede zu stellen und dem, was ihm als Wahrheit und Recht in der Kirche feststeht, damit aber seiner eigenen Auktorität dort wieder zum Siege zu verhelfen. Dieser Jo ist in einem größeren Kreis von Gemeinden ein Hirt auch der Hirten, ein mit einer geschichtlich und moralisch begründeten Auktorität patriarchalisch regierender Oberhirt. Wenn er sich da, wo man seinen Eigennamen erwarten sollte, statt dessen mit *ὁ πρεσβύτερος* bezeichnet (2 Jo 1; 3 Jo 1), so setzt dies voraus, daß man ihn in seiner Umgebung so zu nennen pflegte und zwar so gewöhnlich, daß der Titel nicht selten den Eigennamen ersetzte. Daß aber der Jo von Ephesus so ohne Zusatz des Namens *ὁ πρεσβύτερος* genannt wurde, wissen wir durch seinen Schüler Papias (oben S. 142—147). Hieran hat die Überlieferung, daß der Jo von Ephesus, der Vf der Ap und des größeren Briefes, auch die kleineren Briefe geschrieben habe, eine von aller Überlieferung unabhängige Bestätigung. Aber auch abgesehen davon ist der den Eigennamen ersetzende Titel *ὁ πρεσβύτερος* in 2 Jo 1; 3 Jo 1 unmisverständlich. Da in jeder Ortsgemeinde der Provinz eine Mehrzahl von *πρεσβύτεροι* vorhanden war und außerdem, wie der 3 Jo und die Ap zeigen (oben S. 74. 99 f.), ein einzelner Vorsteher das gesamte Gemeindeleben als verantwortliches Haupt leitete, so

konnte schon innerhalb einer Ortsgemeinde und vollends im Verkehr mit einer auswärtigen Ortsgemeinde nicht irgend ein Mitglied des Presbyteriums von Ephesus oder Smyrna sich den Presbyter schlechthin im Sinn des Amtstitels nennen, oder von Anderen so genannt werden. „Der Pastor“ oder „der Bischof“ kann noch heute, wie es in der Natur der Sache liegt, nur in dem Kreise, für welchen es eben einen einzigen Pastor oder Bischof gibt, als Ersatz des Eigennamens dienen, sowohl im Munde des in seiner Art und seinem Kreis einzigen Amtsträgers selbst, als im Munde seiner Pflegebefohlenen. Es läßt sich in keiner Weise vergleichen, daß Petrus sich den Mitpresbyter der vielen Gemeindeältesten in Kleinasien nennt (1 Pt 5, 1). Denn eben die hiedurch ausgedrückte Gleichstellung mit vielen Anderen ist ausgeschlossen, wo ein Einzelner sich „den Presbyter“ ohne jede Näherbestimmung nennt. In welchem Sinne Petrus sich den Amtsgenossen der Presbyter Kleinasiens nennt, kann daher hier ununtersucht bleiben (cf Einl II, 8). Ist ὁ πρεσβύτερος 2 Jo 1; 3 Jo 1, wie gezeigt, völlig unabhängig vom Gebrauch dieses Worts zur Bezeichnung der Mitglieder des Presbyteriums der Ortsgemeinden, so ist es überhaupt nicht Amtstitel, sondern ein Ehrentitel. Während ein Amtstitel nur dann und da, wo es einen einzigen Träger des betreffenden Amtes gibt, den Personennamen desselben ersetzen kann, kann ein Ehrentitel, welcher in verschiedenem Grade mehreren Personen zukommen mag, doch eine unmisverständliche Bezeichnung des Einzelnen sein, welchem der Ehrentitel in einem seine Genossen weit überragenden Sinne zukommt. Die deutsche Christenheit hat im 16. Jahrhundert mehr als einen Reformator gehabt und nennt sie noch heute so. Trotzdem weiß jedes Kind, wer der deutsche Reformator ist. Den gleichen Gebrauch von ὁ πρεσβύτερος neben einer Mehrheit gleichzeitiger und in wesentlich gleichem Sinn so genannter πρεσβύτεροι fanden wir bei Clemens Al. und bei Papias, weniger deutlich bei Irenäus (oben S. 79—88; 135—147). Und auch der Begriff πρεσβύτερος ist genau der oben S. 81—88 nachgewiesene. Die Jünger Jesu, mit welchen Jo sich 1 Jo 1, 1—5; 4, 6. 14. 16 (3 Jo 9. 10. 12) zusammenfaßt, waren im Verhältnis zu den einheimischen Christen Asiens sämtlich πρεσβύτεροι. Sie, die um 27—30 als Jünglinge und junge Männer den Herrn gesehen, gehört und betastet hatten, waren zur Zeit dieser Briefe sämtlich bejahrte Männer. Sie waren bereits 25 Jahre lang an Christus gläubig und Prediger des Ev gewesen, ehe Paulus (a. 54/55) das Ev nach Ephesus brachte. Sie waren zur Zeit unserer Briefe seit Jahren Lehrer der nicht durch sie

gestifteten Gemeinden Asiens. Da das Missionswerk in Asien durch sie fortgesetzt wurde (3 Jo 3—8 cf Einl II § 71), und da neben den nachmals berühmt gewordenen Apostelschülern wie Polykarp (oben S. 72. 96) gewiß noch viele unberühmt gebliebene Christen jenes Landes ihnen ihre Bekehrung verdankten, so waren sie die „Väter“ vieler dortiger Christen im vollen Sinn dieses Wortes, und im Verhältnis zu allen waren sie *οἱ πρεσβύτεροι*. Einer aber, welcher Jesu näher gestanden und anhaltender mit ihm verkehrt hatte, als die übrigen nach Asien gekommenen Jünger Jesu; welcher ferner zur Zeit dieser Briefe gewiß schon mehrere seiner Genossen überlebt hatte und im vollen Greisenalter stand, hatte durch seine Vergangenheit, seine Persönlichkeit und sein hohes Alter eine Auktoritätsstellung in der Kirche Asiens erlangt, mit welcher sich diejenige keines anderen noch am Leben befindlichen Jüngers Jesu in Asien vergleichen ließ. Für diese nicht in juristische Formen gefaßte Auktoritätsstellung gab es keinen Amtstitel; aber der dem Jo in eminentem Sinn zuerkannte Ehrentitel *ὁ πρεσβύτερος* war eine dem Sprachgebrauch der alten Christenheit entsprechende Benennung dieser seiner Stellung, sofern sie an die Voraussetzungen derselben erinnerte: die Zugehörigkeit zu der ersten christlichen Generation, das höhere Alter, die Tätigkeit als Lehrer der nachwachsenden Generation. Eben darum konnte auch der von den Christen Asiens oftmals so Genannte ohne jede Anmaßung sich selbst so nennen.

Das Evangelium des Jo steht darin mit der Ap und den Briefen auf gleicher Linie, daß es wie diese nicht eine auf das Bücher kaufende und lesende Publikum berechnete literarische Publikation, sondern eine an einen bestimmten, dem Vf nahestehenden Kreis von Christen oder Gemeinden adressirte Zuschrift, eine an diesen Kreis gerichtete, in schriftliche Form gefaßte Ansprache geschichtlichen Inhalts ist. Dies beweist die zweimalige Anrede der Leser 19, 35; 20, 31. Es ist ein Religionslehrer, welcher hier seinen Schülern, der Prediger, welcher seiner Gemeinde von Jesus erzählt. Die Leser, welchen der Vf, ebenso wie der Apokalyptiker den seinigen, hebräische und aramäische Wörter und Namen ins Griechische übersetzen muß, und zu welchen er da, wo es sich um jüdische Feste und Bräuche handelt, von den Juden stets als einem fremden Volk redet, sind heidnische Christen des griechischen Sprachgebiets. Der allgemeinen, auch von den Gegnern der apostolischen Herkunft des Buchs im 2. Jahrhundert [1])

---

[1]) Da Kerinth nach der Erzählung seines Zeitgenossen Polykarp

anerkannten und bestätigten Überlieferung, wonach das Ev in Ephesus entstanden und den Bedürfnissen zunächst der Gemeinden Asiens zu dienen bestimmt gewesen sei, widerspricht nichts. Da nun, abgesehen von dem verspäteten Widerspruch der Aloger, das Ev im 2. Jahrhundert überall als das Werk eines Jo Eingang gefunden hat, so muß auch die Überlieferung, daß der Jo von Ephesus, der Lehrer des Polykarp, des Papias und der übrigen Senioren des Irenäus, der Vf ebensowohl des 4. Ev als der drei Briefe und der Ap sei, als eine überaus stark bezeugte Überlieferung gelten. Dazu kommt bestätigend hinzu die innige Verwandtschaft der Sprache und der religiösen Anschauung, welche wenigstens zwischen den Briefen und dem Ev besteht. Wer aber ist nach dem 4. Ev der Vf desselben? Es muß noch einmal in Kürze die Antwort erholt werden, um die Ausflüchte würdigen zu können, durch welche man derselben zu entrinnen versucht hat. Im voraus ist zu erinnern, daß der Vf, welcher in diesem Buch zu einem ihm persönlich nahestehenden Leserkreis redet und den zunächst gemeinten Lesern als ihr Lehrer wohlbekannt ist, kein Bedürfnis fühlen konnte, sie ausdrücklich mit seiner Person als dem Vf des Buchs bekannt zu machen. Trotzdem liegt für uns heutige Leser ein hinreichendes Selbstzeugnis vor. Es besteht in folgenden Aussagen: 1) Der Vf rechnet sich 1, 14. 16 zu den Menschen, in deren Mitte der fleischgewordene Logos einst gelebt, und welchen er damals seine angeborene Herrlichkeit so zu schauen gegeben hat, daß sie ihn als den einzigen Gottessohn erkannten und aus der ihm einwohnenden Fülle von Huld und Wahrheit eine Gnade um die andere schöpften. Damit ist, was den geschichtlichen Inhalt anlangt, genau dasselbe gesagt, was 1 Jo 4, 14 kürzer, 1 Jo 1, 1—5 ausführlicher gesagt ist. Der grammatische Unterschied, daß dort durchweg das Perfectum, hier der Aorist angewandt ist, entspricht genau dem Zusammenhang der beiderlei Aussagen. Im Geschichtsbuch und in Verbindung mit Aussagen über die geschichtlichen Tatsachen der Fleischwerdung des Logos, der Niederlassung desselben im menschlichen Leibe als in einer Stiftshütte und des Zeugnisses des Täufers

(Iren. III, 3, 4) zur Zeit von dessen Lehrer Jo in Ephesus gelebt hat, und da er unseres Wissens niemals außerhalb der Provinz Asien als Irrlehrer tätig gewesen ist (Iren. I, 26, 1; III, 11, 1 cf Einl I, 362 A 4; II, 220 A 6; 464 A 23; S. 572. 575 A 8), so beweist die Behauptung der Aloger, daß er der Vf des 4. Ev und der übrigen joh. Schriften sei, die Unerschütterlichkeit der Überlieferung von der Entstehung des Joev in Ephesus.

über Jesus wird von den Erfahrungen, welche die Jünger im Verkehr mit Jesus gemacht haben, als von vergangenen Ereignissen im Aorist berichtet. In der Lehrschrift wird auf dieselben Erlebnisse als die in ihrem Ergebnis fortdauernde Grundlage des gegenwärtigen Zeugnisses der Jünger im Perfectum hingewiesen. Und doch schlägt auch hier (1 Jo 1, 1[b]) in den Aoristen *ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἐψηλάφησαν* mitten unter den Perfecten vorher und nachher (cf auch 4, 14. 16) der Ton der geschichtlichen Erzählung durch. Der Vf des Briefes wie der des Ev gibt sich als einen der Jünger Jesu zu erkennen, welche während der Zeit, da Jesus auf Erden seine Herrlichkeit offenbarte, in stetigem persönlichen Verkehr mit ihm gestanden haben. — 2) An der ersten Stelle, wo der Vf sich durch Anrede der Leser und durch Angabe des auf diese abzielenden Zwecks seiner Erzählung zu den Lesern in persönliche Beziehung setzt (19, 35), versichert er erstens, daß hier ein Augenzeuge des vorher erzählten Ereignisses rede und somit ein eigentliches, diesen Namen verdienendes Zeugnis vorliege, und er beruft sich zweitens zur Verstärkung dieses seines Zeugnisses auf einen Anderen, welcher um die Wahrheit dieses seines Zeugnisses wisse. Dieser Andere aber ist der gekreuzigte und jetzt erhöhte Jesus.[1]) —

[1]) Die, abgesehen von einigen flüchtigen Bemerkungen von Paulus (Heidelberger Jahrbb. 1821 S. 138) und Lützelberger (S. 192. 205 f.), zuerst von Köstlin (Theol. Jahrbb. 1851 S. 206—211) aufgebrachte Meinung, daß das Subjekt von *μεμαρτύρηκεν* (*ὁ ἑωρακώς*) und ebenso das von *οἶδεν* (*ἐκεῖνος*) und *λέγει* eine vom Vf verschiedene längst verstorbene Person sei, ist unannehmbar. Denn 1) eine mündliche Erzählung eines Verstorbenen, welche den Lesern doch erst durch dieses Buch bekannt gemacht wird, konnte nicht, wie etwa das allem Volk bekannte und seit dessen Verhaftung oder Tod abgeschlossene Zeugnis des Täufers (Jo 5, 33) oder das in der Geschichte Jesu allen Christen vorliegende Zeugnis Gottes (1 Jo 5, 9. 10) durch *μεμαρτύρηκεν*, sondern nur durch *ἐμαρτύρησεν* (cf Jo 1, 32; 4, 44; 13, 21; 3 Jo 6; Ap 1, 2), unter Umständen auch durch *ἐμαρτύρει* ausgedrückt werden. Aus dem gleichen Grunde müßte es *ἀληθινὴ αὐτοῦ ἦν* (statt *ἐστίν*) *ἡ μαρτυρία* und *εἶπεν* oder *ἔλεγεν* statt *λέγει* heißen (cf Jo 10, 41 *ὅσα εἶπεν Ἰω. π. τ. ἀληθῆ ἦν*). 2) Da der angeblich vom Vf zu unterscheidende Gewährsmann mit seinem mündlichen Zeugnis die Leser gar nicht erreicht und überhaupt keine Beziehung zu ihnen gehabt hat, so wäre *ἀληθῆ λέγει ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε* der bare Unsinn, und zwar auch dann, wenn dieser Gewährsmann zur Zeit des Buchs noch am Leben wäre. 3) Ein Grund zu so ungeheuerlicher Auslegung liegt nicht darin, daß der Vf hier wie im ganzen Buch von sich nur in dritter Person redet, während er im Prolog ein das Ich einschließendes Wir angewandt hat (Einl II, 478 A 7). Die Anwendung von *ἐκεῖνος* auf die eigene Person des Redenden bedarf gar keiner besonderen Rechtfertigung,

3) Der Nachtrag (c. 21) ist, wie hier nicht noch einmal zu beweisen ist (Einl II, 483—498), nach Abfassung von c. 1—20, vor jeder weiteren Verbreitung des Buchs, noch zu Lebzeiten des im Ev wiederholt als der Jünger, welchen Jesus liebte, bezeichneten Mannes von Freunden desselben unter Mitwissen und Zustimmung dieses Jüngers angefügt werden. Diese bezeugen aber, daß dieser Jünger der Vf des ganzen Buchs sei (21, 24). Die irrige Meinung, deren Ablehnung ein Hauptzweck des Nachtrags ist, setzt voraus, daß Petrus damals schon seit längerer Zeit durch Kreuzigung aus dem Leben geschieden war, und daß dagegen jener „Lieblingsjünger“ das gewöhnliche Maß menschlicher Lebensdauer bereits überschritten hatte. Wer ist dieser langlebige Jünger Jesu, an dessen Unsterblichkeit zu glauben manche geneigt waren? Alle Überlieferung sagt von dem Jo von Ephesus, daß er ein Jünger Jesu gewesen und daß er ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht habe, und alle Überlieferung bezeichnet diesen Jo von Ephesus als den Vf des 4. Ev. Es ist demnach nicht zu bezweifeln, daß in Jo 21, 7. 20—24 der Jo von Ephesus gemeint ist. — 4) Nun wird aber dieser Jünger Jo 21, 7. 20 sehr nachdrücklich mit dem namenlosen Jünger in 13, 23—25; 19, 26; 20, 2—10, vielleicht auch mit demjenigen in 18, 15 identificirt. Es hat also zu Lebzeiten und in der Umgebung des Vf festgestanden, daß der Evangelist an jenen Stellen von sich selbst rede. Dies wird durch das unter Nr. 2 angeführte Selbstzeugnis des Vf bestätigt; denn nach dem

---

wenn ihm zugestanden wird, daß er überhaupt in dritter Person von sich reden könne cf übrigens Jo 9, 37. — Andrerseits ist auch die bis 1851 allgemein herrschende, auch von Baur nicht beanstandete Auslegung, welche Harnack S. 675 einen „verzweifelten Ausweg“ nennt, wonach das Subjekt nicht nur von *μεμαρτύρηκεν* und *λέγει*, sondern auch von *οἶδεν* (*ἐκεῖνος*) der Evangelist sein soll, vor allem aus sachlichen, aber auch aus stilistischen Gründen verwerflich. Es bleibt nur die von mir Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1888 S. 594, sodann Einl II, 472—475. 480 f., neuerdings auch im wesentlichen übereinstimmend von H. Dechent Theol. Stud. Krit. 1899 S. 446 ff. vertretene Auslegung übrig, wonach *ἐκεῖνος οἶδεν* auf Christus hinweist und somit dieser Satz den Sinn und Wert eines Eides hat, womit der Vf besiegelt, daß er a) ein Augenzeuge des vorher berichteten Vorgangs gewesen sei, b) daß er denselben wahrheitsgemäß dargestellt habe und c) daß er dabei keinen anderen Zweck verfolge, als den Lesern zu demselben unerschütterlichen Glauben zu verhelfen, dessen er selbst sich erfreut. Dies muß so lange als bewiesen gelten, bis Jemand die von mir bereits zweimal geltend gemachten Gründe und Gegengründe widerlegt hat. Bis heute hat es, soviel ich sehe, niemand auch nur versucht.

Zusammenhang von 19, 25—37 kann der Augenzeuge des Lanzenstichs kein anderer als der Jünger sein, welchem Jesus seine Mutter anvertraut hat. Steht andrerseits fest, daß an dem letzten Mahle, welches Jesus mit den Seinigen gehalten hat, nur die 12 Apostel teilgenommen haben, so bezeugen sowohl die Aufzeichner des Nachtrags (21, 7. 20) als der Vf des ganzen Ev (19, 35 cf 19, 26: 13, 23), daß er einer der 12 Apostel war. Nehmen wir dazu die unter Nr. 3 wieder vorgeführten Überlieferungen über den langlebigen Jo von Ephesus und über den Namen Jo als denjenigen des Evangelisten, so ist das Selbstzeugnis des 4. Ev dahin zu ergänzen, daß der Apostel Jo, der eine der beiden 21, 2 genannten Söhne des Zebedäus, der Evangelist ist. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß die innige Vertrautheit zwischen Jesus und dem „Lieblingsjünger" und die wiederholte Zusammenstellung desselben mit Petrus (13, 23—26; 18, 15—16; 20, 2—10; 21, 7. 15—23) uns ohnehin beinah dazu zwingt, den „Lieblingsjünger" mit einem der drei vertrautesten Apostel, also, da Petrus ausgeschlossen ist, mit einem der Zebedäisöhne zu identificiren. — 5) Von hier aus allein erklärt es sich, daß der Vf, welcher sonst im Vergleich mit den Synoptikern unsere Kenntnis der Charaktere im Apostelkreise durch eine Menge bedeutsamer Züge sehr wesentlich ergänzt, die Namen des Jo und des Jakobus, also zweier nach aller sonstiger Überlieferung, auch der AG, hervorragender Apostel, aber auch die Namen ihres Vaters (in 21, 2 führt nicht der Evangelist die Feder) und ihrer Mutter beharrlich verschweigt. Auch hieraus ergibt sich die Identität des namenlosen „Lieblingsjüngers" mit einem der nie mit Namen genannten Apostel aus dem Hause des Zebedäus. — 6) Aufmerksame Lesung von 1, 35—42 ergibt, daß dort neben der Berufung der Brüder Petrus und Andreas auch noch die Berufung eines zweiten, namenlos gelassenen Brüderpaars berichtet ist. Die Vergleichung aller Apostelkataloge und die unausweichliche Kombination mit den Beobachtungen unter Nr. 4 und 5 beweist, daß dies die Söhne des Zebedäus sind. Da nun Jakobus nicht nur durch alle Überlieferung, sondern auch durch seinen schon a. 44 erfolgten Tod von jedem Anspruch, der langlebige „Lieblingsjünger" und der seinen Namen unterdrückende Evangelist zu sein, ausgeschlossen ist, so ergibt sich auch von hier aus, daß der Vf von Jo 1—20 nach seinem eigenen Zeugnis, wie nach dem vor seinem Tode von Männern seiner Umgebung abgelegten Zeugnis (21, 24) und nach aller späteren Überlieferung der Apostel Jo, der Sohn des Zebedäus, gewesen ist.

Man hat sich diesem Zeugnis in dreifacher Weise zu entziehen versucht. Es ist erstens unter Anerkennung der Tradition von dem Aufenthalt des Apostels Jo in Ephesus und unter Berücksichtigung der Tradition von ihm als Vf der johanneischen Schriften behauptet worden: Der Vf des 4. Ev gibt sich für den Apostel Jo aus, ist aber in der Tat ein von diesem nicht nur verschiedener, sondern auch der Denkweise des Apostels von Ephesus fremd oder auch feindlich gegenüberstehender Mann, welcher durch seine geschickte literarische Fiktion die Kirche zu täuschen und die Tradition sowohl über Jesus als über den Apostel Jo zu verwirren verstanden hat. Dies behaupteten bei aller Verschiedenheit des Urteils im einzelnen die Aloger im 2., Baur und seine treuen Schüler im 19. Jahrhundert. Zweitens ist behauptet worden: Der Vf des 4. Ev ist ein ehrlicher Mann und ein Augenzeuge wenigstens eines Teils der evangelischen Geschichte gewesen. Er hieß Johannes, war aber nicht der Apostel Jo, wollte auch nicht für diesen gelten, sondern war „der Presbyter" Jo, ein nicht zum Apostelkreis gehöriger Jünger Jesu aus Jerusalem. Dieses Urteil suchten Fr. v. Üchtritz und H. Delff zu begründen, was freilich ohne Ausscheidung einer beträchtlichen Zahl umfangreicher Interpolationen nicht gelingen wollte (Einl II, 482. 558). Eine dritte Ansicht, welche der einfachen Anerkennung des vorhin wieder einmal kurz dargelegten Ergebnisses exegetischer und geschichtlicher Untersuchung entgegengetreten ist, läßt sich schwer mit wenigen Worten beschreiben, weil sie in allerlei Farben schillert und auf einer Verschmelzung der widersprechendsten Ansichten beruht. An die Stelle des Apostels Jo wird die Schule des Jo, in welcher der „Presbyter Jo" eine bedeutende Rolle spielt, oder geradezu dieser Presbyter selbst, als ein im Geist und Namen des Apostels Jo redender Schriftsteller gesetzt. So etwa lassen sich die Urteile von Paulus,[1]) Weizsäcker,[2]) Renan[3]) und Harnack[4]) zusammenfassen. Um zu

---

[1]) Heidelberger Jahrbb. 1821 S. 134—142 in der Recension von Bretschneiders Probabilia. Ähnliches scheint schon Eckermann in seinen theol. Beiträgen V, S. 156ff. a. 1796 gesagt zu haben.

[2]) Weizsäcker, Unters. über die ev. Gesch. 1864 S. 220—302, besonders von S. 289 an. Das apostol. Zeitalter 1886 S. 531—558. Vom Presbyter Jo als Vf der joh. Schriften und von einer Verwechselung mit dem Apostel wollte Weizsäcker nichts wissen. Ap. Zeitalter S. 499.

[3]) Renan stelle ich hinter Weizsäcker, weil Renan erst von der 13. Aufl. seiner Vie de Jésus an (s. éd. 16 a. 1879 p. XI. LXI—LXXXI. 477—541 cf l'église chrétienne, a. 1879 p. 47—62) entschiedener in diese Bahn ein-

diesem Ergebnis zu kommen, muß man erstens das Selbstzeugnis des 4. Ev und das davon untrennbare des ersten Briefes in einer unerträglichen Weise abschwächen.[1]) Gesetzt, es wäre eine der beiden

---

lenkte. Obwohl sich Renan über die geschichtliche Existenz des Presbyters Jo zu verschiedenen Zeiten schwankend geäußert hat, kam er doch schließlich zu der Annahme, daß hauptsächlich Erzählungen des Aristion und des Presbyters Jo, welcher letztere wieder aus Erzählungen des Apostels Jo geschöpft habe, etwa 25—30 Jahre nach dem Tode des Apostels von einem Angehörigen der Schule im 4. Ev niedergelegt seien, aber auch zu der Anerkennung, daß hierin eine *fraude pieuse* liege (l'égl. chrét. p. 49).

[4]) Harnack, Chronol. S. 659—680. Wenn Th. Calmes in der Revue bibl. 1899 p. 440 rügt, daß ich diese Erörterungen Harnacks in meiner Einleitung nicht berücksichtige, so scheint er der Ansicht zu sein, welche ich nicht zu teilen vermag, daß Harnack dort irgend eine neue Tatsache, Beobachtung oder Schlußfolgerung mitgeteilt habe, welche nicht vor ihm von Anderen in besserer Ordnung und klarerer Darstellung vorgetragen worden wäre. Wenn derselbe Recensent urteilt, man gewinne aus meinem Buch die Vorstellung, daß es keine johanneische Frage gebe, während ich doch die Materialien zu ihrer Beantwortung ziemlich vollständig darbiete, so scheint er mir in bezug auf diesen wie auf andere Punkte meine Darlegungen (z. B. S. II, 480—483 A 12. 13. 15. 17; S. 522—527 A 14. 16 bis 18; S. 549—564) nicht eben gründlich gelesen zu haben. Was aber die Lücke anlangt, welche darin bestehen soll, daß ich die Hypothesen, welche über die Kette der Tradition zwischen Johannes und Irenäus aufgestellt worden sind, nicht ausführlich widerlegt habe, so scheint er übersehen zu haben, was ich II, 216 A 13 geschrieben hatte. Das dort gegebene Versprechen sollte durch gegenwärtige Schrift eingelöst werden. Vielleicht lernt Herr Calmes aus dieser die Geschichte der johanneischen Frage etwas genauer kennen und sieht ein, daß sie durch Harnacks Chronologie nicht um einen Schritt weitergeführt worden ist.

[1]) Es war gewiß eine kühne Behauptung von Keim, Gesch. Jesu I, 157, daß die Augenzeugenschaft in Jo 1, 14 und 1 Jo 1, 1—4 eine solche sei, „welche jeder Christ übernehmen kann". Kühner jedoch ist das Unternehmen von Harnack S. 676, zwar nicht für jeden Christen, aber doch für den „Mystiker", welcher Jo der Presbyter heißt, den Beweis zu führen, daß ein solcher jene Worte habe schreiben können, ohne entweder ein Augenzeuge der ev. Geschichte oder ein Lügner zu sein. Aber was für einen Beweis! Jeder nicht ganz stumpf gewordene Leser der johanneischen und der Harnackschen Schriften muß es als eine beleidigende Spekulation auf seine Gedankenlosigkeit ansehen, wenn er sich auf 1 Jo 3, 6; 3 Jo 11 einerseits und auf Jo 20, 29 andrerseits verwiesen sieht. Jedes Kind sagt sich ja, daß wenn 3 Jo 11 vorausgesetzt wird, der Wiedergeborene habe Gott geschaut, den unsichtbaren Gott, den kein Mensch, auch der Christ nicht, gesehen hat und sehen kann (Jo 1, 18; 5, 37; 6, 46; 1 Jo 4, 20), damit eine geistige Anschauung gemeint sei, welche durch den Glauben an Jesus gewirkt wird und in Erkenntnis besteht (Jo 12,

heute noch vorherrschenden Auslegungen von 19, 35 möglich, und es wäre c. 21, mit Einschluß der Schlußverse nach dem Tode des

45; 14, 7. 9), und daß dagegen Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1—5; 4, 14 von dem in Jesus sichtbar und greifbar gewordenen, ja Fleisch gewordenen, im Fleisch gekommenen, in sinnenfälligen Handlungen seine Herrlichkeit offenbarenden Sohn Gottes gesagt wird, daß der hier Redende und seine Genossen ihn gesehen, gehört, ja mit Händen betastet haben. Welcher Mystiker hat denn je gesagt, daß er den unsichtbaren Gott oder den gewesenen Jesus mit seinen Händen betastet habe? Und wenn Jo im gleichen Zusammenhang, also abgesehen von Jo 19, 35; 21, 24 sich und seine Genossen Zeugen nennt (1 Jo 1, 2; 4, 14), so weiß Jeder, der sich des ntl Gebrauchs von *μάρτυς, μαρτυρεῖν, μαρτυρία* erinnert (cf Einl II, 14 A 9; S. 480 A 14), daß der so Redende sich damit in den Kreis der Augenzeugen des Lebens Jesu stellt. Die Voraussetzung des Zeugenberufs (Jo 15, 27) ist die sinnliche Wahrnehmung. So auch bei Thomas. Er hat ja mit leiblichen Augen gesehen und sollte mit den Händen den Leib Jesu betasten, damit er einer der Zeugen werde, durch deren Worte auch Solche, die Jesum nicht gesehen haben, zum Glauben geführt werden sollen (Jo 17, 20; 20. 29). Man muß kein Ohr mehr haben für das „auch ihr" (Jo 19, 35; 1 Jo 1, 3 cf Jo 20, 31; 1 Pt 1, 8; 2 Pt 1, 16), wenn man daraus nicht den Gegensatz des Augen- und Ohrenzeugen und der auf sein Zeugnis hin ohne eigene sinnliche Wahrnehmung zum Glauben zu Führenden heraushört. Harnack hält es nicht einmal für nötig, zur Erklärung dieses Selbstzeugnisses des Jo die S. 660 zugestandene Möglichkeit heranzuziehen, daß der Presbyter Jo, der angebliche Vf der joh. Schriften, zu denjenigen „Herrnjüngern" gehörte, welche „etwa als Kinder den Herrn eben noch gesehen hatten". Ohne alle Begründung, aber auch ohne alle Verwertung bleibt ferner die Annahme (S. 679), daß der Presbyter Jo „unter Anlehnung an Überlieferungen, die er vom Apostel Jo erhalten hatte," das 4. Ev geschrieben habe, und die Behauptung „daß in irgendwelcher Weise der Zebedäide Jo hinter dem 4. Ev stehe" (S. 677). Daß der Presbyter Jo ein Schüler des Apostels Jo gewesen sei, ist ja eine bloße Vermutung, welche im Text des Papias, auf welchem allein die eingebildete Existenz des Presbyters Jo beruht, ebensowenig einen Anhalt hat, wie die oft wiederholte Behauptung, daß Papias seine Presbyter überhaupt „als Apostelschüler charakterisire" (S. 667). Die Vertauschung des Presbyters mit dem Apostel in der Tradition soll eine durch die Namensgleichheit veranlaßte Verwechselung sein (S. 678 A 2), insbesondere eine Täuschung des Irenäus (S. 657), welcher nur über Kindheitserinnerungen an Polykarp verfügte. Daneben aber hört man, daß die Legende vom Apostel Jo als Vf. des 4. Ev „absichtlich in Curs gesetzt" worden sei (S. 678 A 3), vielleicht schon von Einigen der Apostelschüler in Asien (S. 679), jedenfalls aber von denjenigen, welche Jo 21, 24 „gedankenlos" und „geflissentlich" zugleich in frühester Zeit, vor jeder Verbreitung des Ev in weiteren Kreisen, in dessen Text eingeschwärzt haben (S. 677. 680). Und dieses unsichere Hin- und Herreden soll ein Versuch der Lösung des joh. Problems sein, ja der beste Lösungsversuch, den Harnack (S. 678) kennt und sogar bewährt gefunden hat! Sein Presbyter Jo als Vf aller johanneischen Schriften hat wirklich

von Jesus geliebten Jüngers geschrieben, oder es wären, wie Harnack S. 676 behauptet, c. 21, 24 eine „gedankenlose" Zutat und doch zugleich ein „unberufenes" und sehr absichtsvolles und „geflissentliches" Zeugnis für die apostolische Abfassung des ganzen Ev (S. 677. 680), so bliebe doch 1, 14. 16 und die breitere Ausführung des gleichen Selbstzeugnisses 1 Jo 1, 1—5; 4, 14. 16. Es wird nicht gelingen, durch unzutreffende Vergleiche und verschwommene Redewendungen dem seit den Tagen der Aloger gestellten Dilemma zu entrinnen: hier redet entweder ein Zeuge, oder ein falscher Zeuge; entweder ein gläubiger Zeitgenosse Jesu, ein Augen- und Ohrenzeuge seines öffentlichen Wirkens, der Apostel Jo, oder ein Pseudojohannes. Zweitens ist gerade die Annahme, daß hinter einem Presbyter Jo als dem Vf des Ev der Apostel Jo mit seinen Erzählungen und mit seiner ganzen Persönlichkeit stecke, und daß ein Presbyter Jo den Apostel Jo mit größtem Nachdruck in den Mittelpunkt des Jüngerkreises gestellt und 19, 35 auf ihn als seinen Gewährsmann hingewiesen habe, eine Ungeheuerlichkeit. Ich wiederhole das anderwärts Gesagte: Ein Pseudo-Henoch (Ps.-Esra, Ps.-Baruch, Ps.-Hermas oder Ps.-Nero), welcher im wirklichen Leben den ehrlichen Namen Henoch (Esra, Baruch, Hermas, Nero) geführt hätte, ist wenigstens in der alten Literaturgeschichte und Weltgeschichte eine kaum erhörte Erscheinung.[1]) Sollte wirklich ein Presbyter Jo durch seinen eigenen Namen veranlaßt worden sein, die Theatermaske des gleichnamigen Apostels anzulegen und aus dieser Maske heraus sein mächtiges Zeugnis in die Christenheit hineinzurufen, so läge hier die denkbar frivolste und zugleich durch den wunderbarsten Erfolg gekrönte Hypokrisie vor, welche die Geschichte kennt. Wie dieses Verfahren des Evangelisten mit seinen eigenen Grundsätzen über Wahrheit und Wahrhaftigkeit und mit der anscheinenden Lauterkeit seiner Gesinnungen und Absichten vereinbar sei, wäre ein „psychologisches Problem", dessen Lösung jedenfalls etwas mehr Scharfsinn erfordern

große Ähnlichkeit mit jenem munteren Erzähler, welcher von seinen Erlebnissen in China höchst interessant zu erzählen wußte, bis er eingestehen mußte, daß er zwar nicht selbst in China gewesen sei, aber doch einen Vetter gehabt habe, welcher einmal — beinah nach China gereist wäre. Man braucht nur den Namensvetter an Stelle des Vetters und die Hochzeit von Kana oder die Speisung der 5000, welche der Apostel Jo miterlebt haben soll, an Stelle der Wunder des himmlischen Reichs im Osten zu setzen.

[1]) Es ist vielleicht überflüssig zu bemerken, daß ich Herodot III, 61 gelesen habe.

würde, als die theologischen Kritiker von heute bei ihren einschlagenden „Lösungsversuchen" an den Tag zu legen pflegen. Drittens wird durch die Annahme, daß ein Schüler des Apostels Jo, heiße er nun Presbyter Jo oder Ketzer Kerinth, Vf des 4. Ev sei, jede Erklärung für die auffällige Tatsache unmöglich, daß der Vf den Apostel Jo, welchem er eine so bedeutsame Stelle in der Nähe Jesu anweist, und nicht nur diesen, sondern auch den gleichfalls Jesu besonders nahestehenden Bruder Jakobus in den Schleier der Namenlosigkeit einhüllt und selbst „Vater und Mutter verleugnet".[1]) Pseudopetrus nennt am Schluß des sogenannten Petrusevangeliums den Simon Petrus mit vollem Namen. In dem Ev, welches mit besserem Recht nach Petrus genannt werden konnte, hat Marcus von seinem Gewährsmann Petrus doch nicht geschwiegen, sondern nur sich selbst einmal ohne Namen in bescheidenster Weise eingeführt. Der Apostel Jo ist in den ersten 12 Kapiteln seines Ev noch zurückhaltender gewesen. Nur zwischen den Zeilen von 1, 35—42 läßt er den Leser die Geschichte seiner ersten Begegnung mit Jesus und die Berufung seines Bruders lesen. Von 13, 23 an konnte er, wenn er überhaupt weitererzählen wollte, sich nicht, wie der nicht zum Kreis der Jünger und Apostel gehörige Johannes Marcus, aus dem Spiel lassen. Er hat sich als mithandelnde Person eingeführt und zwar trotz der Namenlosigkeit so deutlich, daß seine ihm nahestehenden ersten Leser ihn sofort als den namenlosen Freund Jesu unter den Aposteln erkannt haben.

2. Ignatius, welcher unter Trajan auf seiner unfreiwilligen Reise von Antiochien nach Rom Philadelphia, Smyrna und Troas berührte, hat nur in dem zu Smyrna geschriebenen Brief an die Gemeinde von Ephesus die örtlichen Erinnerungen aus der Apostelzeit wachgerufen. Ephesus ist ihm vor allem die Stiftung des Paulus. Den sogenannten Epheserbrief des Paulus kennt Ignatius schon unter diesem unrichtigen Titel und läßt ihn in dem seinigen an diese Gemeinde nachklingen.[2]) Mit Rücksicht auf Stellen wie Eph 1, 15 ff.; 3, 1 ff., aber auch auf AG 20, 20. 27, nennt er die Epheser *Παύλου συμμύσται*. Da er ohne Ephesus selbst zu

---

[1]) Cf Einl II, 467—470. 475. Es ist bezeichnend, daß Harnack drei Seiten lang über das Selbstzeugnis des 4. Ev (S. 675—677) reden mochte, ohne diese Tatsache auch nur einigermaßen vollständig zu beschreiben, ja ohne über Jo 1, 35—42 ein Wort zu verlieren.

[2]) Cf GK I, 816—819; abgesehen von der dortigen Berichtigung in bezug auf das Verhältnis des ignatianischen Epheserbriefs zu dem paulinischen cf auch meinen Ignatius von Antiochien S. 606 ff.

berühren, wie einst Paulus, als er zum Sterben bereit nach Jerusalem reiste, von wo er schließlich nach Rom kam, nur in der Nähe von Ephesus vorüberreist und nur durch Vertreter der dortigen Gemeinde in einer benachbarten Stadt mit den Christen von Ephesus sich begrüßt, so ruft er (offenbar in Erinnerung an AG 20, 16—17. 24—25. 37—38) den Ephesern zu: *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων* (12, 1). Mag Ignatius dabei vielleicht noch an andere uns unbekannte Vorfälle denken, so ist doch, wie das Folgende zeigt, Paulus der hauptsächliche Typus, dessen Nachbildung in seiner eigenen Lebensführung er mit Freude und Hoffnung wahrnimmt. Aber ehe er diese durch die äußeren Umstände, unter welchen er reiste und seine Briefe schrieb, nahegelegten Erinnerungen an Paulus in Worte faßt, gründet er den Ruhm der Christen von Ephesus (cf 8, 1) darauf, daß sie jeder Zeit mit den Aposteln in inniger, durch die Kraft Christi vermittelter Gemeinschaft gestanden, als Schüler sich treu zu ihnen als ihren Lehrern gehalten haben.[1]) Dies konnte Ignatius nicht schreiben, wenn es nicht für ihn und die Epheser feststand, daß diese Gelegenheit gehabt haben, mehr als einen Apostel unter sich zu sehen. Er sagt nichts von einem ununterbrochenen Verkehr der Epheser mit mehreren oder

---

[1]) Eph 11, 2 *ἵνα ἐν* (al. *ἑνὶ* oder *ἐνὶ*) *κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν* (al. *συνῄνεσαν*) *ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Die LA *συνῆσαν* hat an der armen. Version (saec. V), somit auch an der ihr zu Grunde liegenden, für diese Stelle nicht vorhandenen syrischen Version, und an der längeren griechischen Recension (saec. IV ex.) ältere Zeugen, als *συνῄνεσαν* an dem einzigen cod. Medic. (saec. XI) und der auf der gleichen Recension beruhenden lat. Version (saec. XIII). Letzteres, von Lightfoot aus einem ihn selbst nicht befriedigenden Grunde, von Funk ohne Grundangabe bevorzugt, würde besagen, daß die Epheser den Aposteln stets beifällig zugestimmt, also nicht frech widersprochen haben, gewiß ein sonderbares Lob. Dagegen bezeichnet *συνεῖναι* mit seinen Derivaten eine innige Lebensgemeinschaft, besonders häufig diejenige des treuen Schülers mit dem Lehrer. Cf außer den klassischen Belegen in den Lexicis: Just. dial. 2 *ἀκροατὴς καὶ συνουσιαστής*. Eus. h. e. III, 24, 15 von Lucas *ἐκ τῆς ἅμα Παύλῳ συνουσίας τε καὶ διατριβῆς καὶ τῆς τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ὁμιλίας ὠφελημένος*. Iren. I, 28, 1 (von Tatian) *ὃς Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς, ἐφ᾽ ὅσον μὲν συνῆν αὐτῷ, οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον*. Acta Jo ed. Bonnet 165, 14 *συνῆν δὲ ὁ Λυκομήδης τῷ μακαρίῳ* (sc. *Ἰωάννῃ*) *εὐωχούμενος τῇ πίστει κτλ.*; 203, 8 *συνῆν οὖν τοῖς ἀδελφοῖς ὁ Ἰωάννης ἀγαλλιώμενος ἐν κυρίῳ*. Bei Eus. h. e. VI, 19, 8 sogar von einem nur durch Studium der Schriften des Meisters vermittelten Schülerverhältnis. Allgemeiner von treuer Pflege der Gemeinschaft unter den Christen Just. apol. I, 67 *σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί*. Zu der LA *συνῆσαν* paßt auch viel besser, als zu *συνῄνεσαν* das *ἐν δυνάμει I. Χρ.*, welches aus 1 Kr 5, 4 herstammt.

gar allen Aposteln, sondern nur dies, daß sie zu verschiedenen Zeiten und bei jeder sich darbietenden Gelegenheit persönlicher Berührung mit Aposteln (πάντοτε, nicht ἀεί oder διαπαντός) innig mit ihnen verbunden gewesen und treu zu ihnen gehalten haben. So schrieb Ignatius von Smyrna aus, wo er eben damals mehrere Tage in vertrautem Verkehr mit Polykarp verleben durfte.[1]) Daß Ignatius, der auf diesem Boden ein Gast aus der Fremde war, sich von diesem manches hat erzählen lassen, was Polykarp seinen Schülern über seinen Verkehr mit Johannes und anderen Aposteln zu erzählen pflegte (oben S. 72—77), ist doch wohl selbstverständlich. Ignatius aber hat den Polykarp nicht anders verstanden, als Irenäus: In Ephesus hat außer Paulus mindestens noch ein Apostel einen andauernden Aufenthalt genommen. Von Ephesus als zeitweiligem Wohnsitz anderer Apostel außer Paulus und Johannes weiß die Überlieferung nichts. Also kannte Ignatius den Jo von Ephesus als Apostel.

3. Justinus ist um 130—135 in Ephesus durch einen ehrwürdigen Greis zum Christentum geführt worden und hat dort einige Jahre als Christ gelebt (oben S. 8). Als ein literarisch gebildeter Mann ist er selbstverständlich gleich damals mit der Literatur der Christen bekannt geworden und zwar nicht bloß mit den Schriften der atl Propheten, auf welche ihn jener Greis ausdrücklich hingewiesen hatte (dial. 7), sondern auch mit den Schriften „der Freunde Christi", welche er selbst sofort mit den Propheten als Gegenstand seiner Lernbegier zusammenfaßte (dial. 8). Wenn er daher in seinem etwa 20 Jahre später geschriebenen Dialog mit Tryphon, worin er an ein ehemals in Ephesus gehaltenes Gespräch anknüpft, die Apokalypse als das Werk „eines Mannes Namens Johannes, eines der Apostel Christi" citirt,[2]) so ist zu behaupten, daß man um 130—135 in Ephesus es nicht anders wußte, als daß der 40 Jahre früher nach Patmos verbannte Jo von Ephesus der Apostel dieses Namens gewesen sei. Unter den Evv, welche zur Zeit Justins regelmäßig im Gottesdienst gelesen wurden, d. h. unter den Schriften, welche Justin gewöhnlich unter dem Namen „Erinnerungen der Apostel" citirt, befanden sich nach Justin mehrere solche, welche von Aposteln, und mehrere solche, welche von Apostelschülern verfaßt waren. Da nun aus seinen Citaten hervorgeht, daß zu diesen Büchern Mt, Jo, Mr und Lc gehörten,

[1]) Eph. 21, 1; Magn. 15; ad Pol. 1—8; Pol. ad. Phil. 13.
[2]) Dial. 81 cf GK I, 560—562.

und da es nicht gelungen ist, wahrscheinlich zu machen, geschweige denn zu beweisen, daß er außer diesen 4 Evv irgend ein anderes sei es einem Apostel, sei es einem Apostelschüler zugeschriebenes Ev zu jenen im kirchlichen Gottesdienst gebrauchten „Erinnerungen der Apostel" gerechnet habe, so folgt, daß Justin ebenso wie die gesamte Kirche um 180—220 die Evv des Mr und Lc als Werke von Apostelschülern gekannt hat, obwohl er ersteres einmal aus bestimmtem Anlaß auf Grund der bekannten Tradition von seinen Entstehungsverhältnissen als „Erinnerungen des Petrus" citirt, und daß er die Evv des Mt und des Jo als Werke von Aposteln gekannt hat.[1]) In bezug auf das Joev versteht sich dies von jedem Christen des 2. Jahrhunderts von selbst, welcher das 4. Ev als ein glaubwürdiges Buch gelesen hat. Denn die Sophistik, mit welcher man sich im 19. Jahrhundert dem unzweideutigen Selbstzeugnis des 4. Ev zu entziehen versucht hat, verstand man im 2. Jahrhundert noch nicht. Dafür haben wir positive Beweise.

4. Die „Aloger" um 170, welchen die von ihren Gegnern, den Montanisten, stark ausgebeuteten johanneischen Schriften ein Dorn im Auge waren, dachten nicht daran, sich dieser Schriften durch die Behauptung zu entledigen, daß sie nicht von einem Apostel, sondern nur von einem Apostelschüler geschrieben seien, welcher etwa in der Wiedergabe der Mitteilungen seines Lehrers es an der nötigen Treue oder Sorgfalt habe fehlen lassen. Vor allem dachten sie nicht daran, daß der Jo, unter dessen Namen diese Schriften zu ihrer Zeit in der Kirche Asiens ein bis dahin unbestrittenes Ansehen genossen, ein Nichtapostel dieses Namens gewesen sein könne. Es hätte diesen übrigens orthodoxen Leuten ja willkommen sein müssen, durch Wiederbelebung einer bereits im Verschwinden begriffenen Überlieferung von einem „Presbyter" und Nichtapostel Jo, der in Ephesus und auf Patmos als Lehrer, Oberhirt und Schriftsteller tätig gewesen, das Ansehen, welches die johanneischen Schriften als Werke eines Apostels genossen, herabzudrücken und sich nicht in so schroffen Widerspruch mit der Kirche ihres Landes und der ganzen Welt zu setzen. Dieses mildere Mittel einer leise auftretenden Kritik kam ihnen gar nicht in den Sinn, weil sie selbst ebensowenig wie ihre Zeitgenossen jemals von einem solchen Nichtapostel Jo in Asien gehört hatten. Es blieb ihnen nur das heroische Mittel der radikalen Kritik: Nicht Jo, sondern Kerinth, welcher trügerischerweise den Namen des

[1]) GK I, 478—481. 497 f. 510—514. 516—534.

Jo und den Titel des Apostels als Maske gebraucht hat, hat die sämtlichen johanneischen Schriften verfaßt.[1]) Cajus von Rom, welcher sich um 210 in bezug auf die Ap das Urteil der Aloger aneignete, wiederholte dasselbe in der Form: Kerinth hat in der Ap, welcher er den Anschein gegeben hat, „von einem großen Apostel geschrieben" zu sein, seine erlogenen Gaukeleien vorgetragen.[2]) Auch bei den Bestreitern der Aloger, einem Irenäus, Hippolytus und im muratorischen Kanon sieht man nur, daß an einen anderen Jo außer dem Apostel als einen möglichen Vf irgend einer johanneischen Schrift in dieser ganzen Bewegung von keiner Seite gedacht worden ist.

5. In der Schule Valentins, in welcher von ihren Anfängen an, also seit etwa 130, das 4. Ev reichlich benutzt worden ist, hat keine andere Meinung über den Vf des 4. Ev bestanden, als in der Kirche. Nicht nur als Jünger Jesu, sondern auch als Apostel citiren die Valentinianer Ptolemaeus und Herakleon den Evangelisten Jo.[3]) Über den Vf der Ap, welche von den Valentinianern des Ostens und dem von Valentins Schule ausgegangenen Marcus zur Bestätigung ihrer Spekulationen benutzt wurde (GK I, 759—761), sind uns keine Äußerungen aus diesen Kreisen aufbewahrt.

6. Der Schule Valentins im weiteren Sinn gehört aber auch jener Leucius an, welcher um 160—170 wahrscheinlich in der Provinz Asien „die Wanderungen des Johannes" geschrieben hat.[4])

---

[1]) In den Sätzen der Aloger, soweit sie sich aus Epiphanius wiedergewinnen lassen, heißt der Schriftsteller, dessen Autorschaft sie verneinen, durchweg einfach *Ἰωάννης* Epiph. haer. 51, 3 extr. 18 in. 22 in. 32. Schon daraus folgt, daß sie an eine Unterscheidung zweier etwa in Betracht kommender Träger dieses Namens nicht dachten. Daß sie den einzigen Jo, um welchen es sich handeln konnte, nur als Apostel kannten, zeigt außerdem ihr Satz (51, 4) *οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.* Cf GK I, 223—262; II, 45—50. 967—973.

[2]) Eus. h. e. III, 28 cf GK I, 231—237; II, 973—991.

[3]) Ptolem. bei Iren. I, 8, 5 *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου*, Epist. ad Floram bei Epiph. haer. 33, 3 *ὁ ἀπόστολος* cf meine Recension der Texte GK II, 956. 959. Herakleon bei Orig. in Jo tom. VI, 2 ed. Brookes I, 111, 5 *ὁ μαθητής* im Gegensatz zu *ὁ βαπτιστής*. Nach der folgenden Polemik des Origenes scheint Herakleon ihn ebendort auch den Aposteln zugerechnet zu haben p. 111, 19.

[4]) S. oben S. 14—18. Ich citire nach Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 1, 160, 5—215, 4 und bezeichne diese bis jetzt vollständigste Ausgabe der Johannesakten mit B und die vielfach zur Vergleichung heranzuziehenden Petrusakten in derselben Ausgabe I, 45—103 mit P. Daß

Der Johannes dieses ausführlichen Romans ist der Apostel, der zugleich mit Petrus und Andreas sowie seinem Bruder Jakobus von Jesus berufene Sohn des Zebedäus, der Augenzeuge der Verklärung auf dem Berge.[1]) Er ist aber auch der namenlose Lieblingsjünger Jesu im 4. Ev, welcher sich an die Brust des Herrn emporgelehnt hat.[2]) Er gilt dem Leucius als evangelischer Schriftsteller und somit als Vf des reichlich von ihm ausgebeuteten 4. Ev. mit Einschluß von Jo 21, 25, sowie des 1 Jo.[3]) Leucius hat ihm sogar,

---

B 151—160. 4 nicht dazu gehört s. N. kirchl. Ztschr. 1898 S. 193f. Auch sonst halte ich es nicht für nötig, die dortige Beweisführung für viele wichtige Einzelheiten hier zu wiederholen.

[1]) B 165, 13 *ὁ τοῦ Χριστοῦ ἀπόστολος*, 168, 10 *ἀπέσταλμαι ἀποστολὴν οὐκ ἀνθρωπίνην*, 211, 1 *ὁ ἐκλεξάμενος ἡμᾶς εἰς ἀποστολὴν ἐθνῶν* cf 213, 14. Die Berufung der beiden Brüderpaare am Seestrand 194, 8—20; die Verklärung auf dem Berge vor Petrus, Jakobus und Johannes 195, 8—11, woran ein frei erfundenes Seitenstück sich anschließt 195, 1—196, 10 cf P 67, 7—20. Dazu kommt die in erster Linie aus Leucius geschöpfte Erzählung bei Clem. quis dives 42, in deren Anfang und Mitte Jo *ὁ ἀπόστολος* genannt wird.

[2]) B 195, 3 *ἀνακείμενον ἐμὲ ἐπὶ τὰ ἴδια στήθη ἐδέχετο* (cod. *ἐδέχεται*), hier und im folgenden Imperfecta, weil der Einzelfall von Jo 13, 23 bis 25; 21, 20 verallgemeinert wird. Cf auch 96, 19—22, die von Clemens citirte Stelle. — B 195, 14 *ἐπειδὴ ἐφίλει με* nach Jo 20, 2 cf 13, 23; 19, 26; 21, 7. Überall erscheint Johannes als der Jesu vertrauteste Apostel, auf welchen die Anderen gelegentlich eifersüchtig werden 194, 26; 195, 14—196, 10; 196, 12—18; 199, 9—202, 9 (besonders 200, 4); 212, 6—214, 3. Er hat auch zeitweilig den Herrn leiden und am Kreuz hängen sehen 198, 18; 200, 19 cf Jo 19, 26 N. kirchl. Ztschr. X, 202f.

[3]) Cf GK II, 848—851; Einleitung II, 495; N. kirchl. Ztschr. X, 200f. Schon Isidor Pelus. epist. II, 99 (Migne 78 col. 544) wurde auf die Stelle der Petrusakten aufmerksam, wo Petrus mit Rücksicht auf das in den christlichen Versammlungen gelesene Evangelienbuch sich zu den Aposteln rechnet, welche an der Abfassung desselben beteiligt gewesen sind, und hat diese Aussage mit Jo 21, 25 in Verbindung gesetzt. Der Petrus des Leucius schreibt S. 67, 2 *quod cepimus scripsimus*, nach Isidor *ἃ ἐχωρήσαμεν ἐγράψαμεν*, er gebraucht gleich darauf von der Darstellung in den Evv das Wort *capaciter* (*χωρητικῶς*) und schreibt weiterhin l. 9 *unusquisque enim nostrum sicut capiebat* (*καθὼς ἐχώρησε*) *videre, prout poterat videbat* und endlich l. 19 mit Rücksicht auf das, was er bei der Verklärung auf dem Berge zugleich mit den Söhnen des Zebedäus (l. 13) erlebt hat: *talem eum vidi, qualem capere* (*χωρῆσαι*) *potui*. Hieraus ergibt sich: 1) Leucius verstand das *χωρῆσαι* oder *χωρήσειν* Jo 21, 25 ebenso wie Origenes, Isidor, Bengel u. a. von dem geistigen Begreifen. 2) Er hat wie der Can. Murat. l. 31 das *γράφομεν* 1 Jo 1, 1—4 von seinem späteren Standpunkt aus in ein *ἐγράψαμεν* verwandelt, hat aber nicht wie jener den Jo allein, sondern richtiger die an der Evangelien-

wenn nicht Alles trügt, einen Brief an die Gemeinde, wahrscheinlich diejenige eines bestimmten Ortes angedichtet.[1]) Leucius kennt

---

schreibung beteiligten Apostel als Subjekt jenes *γράφομεν* genommen. 3) Er hat die Bezeichnung des Objekts dieses *γράφειν* als das, was die Apostel „gehört, mit Augen gesehen und mit Händen betastet haben", unter dem Einfluß von Jo 21, 25 dahin verstanden, daß schon die sinnlich vermittelte Auffassung der Selbstoffenbarung Jesu seitens der Apostel und ebenso die schriftliche Aufzeichnung derselben durch die Apostel eine je nach der Auffassungsgabe der Einzelnen verschiedene, stets unvollkommene, der Ergänzung ins Unendliche fähige und bedürftige gewesen sei. 4) Dieselbe Anschauung spricht der Jo des Leucius in mannigfaltiger Weise aus. B 194, 8: *ἐγὼ μὲν ὑμῖν προσομιλῶν [οὔτε εἰπεῖν] οὔτε γράψαι χ ω ρ ῶ, ἅ τε εἶδον ἅ τε ἤκουσα.* So erzählt er davon auch nur *καθ' ἃ χ ω ρ ε ῖ ἕκαστος* l. 6. Dies wird im folgenden so ausgeführt, daß e r s t e n s an Beispielen gezeigt wird, wie die s i c h t b a r e Gestalt Jesu in einem und demselben Augenblick dem Jo ganz anders als seinem Bruder, aber auch dem Jo selbst bald so, bald anders erschienen sei, so daß er ein beharrliches Bild von ihm nicht gewinnen konnte (194, 10—195, 2 cf 185, 10. 15—2; 191, 27; 193, 5; 197, 4—7; 200, 1, ferner P 51, 1; 68, 2; 69, 10—19 cf Acta Jo p. 214, 7 und N. kirchl. Ztschr. X, 201 A 1). Z w e i t e n s wird gezeigt, daß auch für den T a s t s i n n die leibliche Gestalt Jesu sich als eine ihre Art und Form beliebig wechselnde darstellte (195, 2—7, wohinter leider eine Lücke ist; 196, 19—22 an beiden Stellen das Wort *ψηλαφᾶν* aus 1 Jo 1, 1). Er ist *ἄϋλος* 196, 21; 205, 2. D r i t t e n s verhält es sich auch mit der h ö r b a r e n Stimme Jesu nicht anders B 200, 2f. Dies ist aber nur ein Symbol davon, daß auch rücksichtlich des Redeinhaltes alles Reden Jesu von sich selbst nicht eine einfache Aussage der Wirklichkeit, sondern eine je nach der Fassungskraft des Hörenden sich wandelnde *façon de parler* ist B 199, 16—19; 200, 4—202, 9; 207, 7—218, 10; P 68, 11—15; 98, 2—13. — Wie Petrus auf Grund der viel älteren, schon durch den „Presbyter Johannes", durch Papias und Justin vertretenen Überlieferung von dem Zusammenhang des Mrev mit den Vorträgen des Petrus (Einl II, 20. 202 ff.), sich zu den Verfassern des kirchlichen Evangeliums rechnet (P 66, 29—67, 20), so gehört auch der Jo des Leucius zu diesen als Vf des 4. Ev und des 1 Jo. Denn das Selbstzeugnis eben dieser Schriften (Jo 21, 25; 1 Jo 1, 1—4) gibt die Form her, in welcher sowohl Jo als Petrus über das Verhältnis ihrer schriftlichen wie mündlichen Verkündigung zu der Selbstoffenbarung Jesu sich aussprechen. Ferner wird der Apostel Jo in Asien von Leucius mit dem Lieblingsjünger Jesu in Jo 13, 23—25; 19, 26—35; 20, 2—5; 21, 7. 20—24 identificirt, welcher Jo 21, 24 als Vf des ganzen Buches bezeichnet und von jeher dafür gehalten worden ist (vorhin S. 195 A 2). Über die sonstigen Entlehnungen aus dem 4. Ev in den Petrus- und Johannesakten cf GK I, 785; II, 850 f.; N. k. Ztschr. X, 199 A 2.

[1]) Cf das merkwürdige Citat in der wunderlichen Schrift unter Cyprians Namen „de montibus Sina et Sion" c. 13. Die *epistula Joannis discipuli sui ad populum*, in welcher Christus gesagt haben soll: *ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum,*

ihn auch als Vf der Apokalypse. Trotz der Lückenhaftigkeit des bis jetzt vorliegenden Textes ist der Kreis von Städten, welche Jo auf seiner ersten Wanderung nach seiner Ankunft in der Provinz besucht, deutlich genug zu erkennen.[1]) In Milet, wo er ans Land gestiegen zu sein scheint, läßt Jo sich von den dortigen Christen nur einen einzigen Tag lang festhalten (B 161, 1 cf 169, 23), weil ihm Ephesus als ein Hauptplatz seines Wirkens offenbart worden ist. Obwohl der Bericht über den erstmaligen Aufenthalt des Apostels in Ephesus nicht lückenlos überliefert ist (B 161, 10—179, 5), wird man doch sagen dürfen, daß Jo sich, abgesehen von einem kleinen Ausflug an einen 3 römische Meilen von den Toren entfernten Ort (175, 3), in der Stadt gehalten hat. Die zweite Stadt, wohin es ihn längst zieht, ist Smyrna (169, 25; 173, 7). Endlich bestimmt ihn eine von Smyrna gekommene Gesandtschaft, dorthin zu kommen.[2]) Hier bricht das Fragment ab. Ein

---

war, wie jetzt kaum mehr zu bezweifeln ist, in den Johannesakten des Leucius enthalten cf GK I, 218; James, Apocr. anecd. II, 153 f. Dafür sprechen nicht nur die Analogien des 3. Korintherbriefs in den Paulusakten und eines Johannesbriefs in den Johannesakten des Prochorus, sondern vor allem auch der Gedanke und Ausdruck des Citats selbst. Leucius läßt Christum sprechen: *ἔσοπτρον εἰμί σοι τῷ νοοῦντι*, und gleich darauf: *ἴδε σεαυτὸν ἐν ἐμοὶ λαλοῦντι* (B 198, 12—14). Cf meine Erörterungen in N. kirchl. Zeitschrift 1898 S. 207. Damit sind die Bedenken von Resch, Agrapha S. 289 erledigt und die Vermutungen von Schlatter, Kirche v. Jerus. S. 56 widerlegt. Leucius wird dem Brief die Überschrift gegeben haben: *Ἰωάννης μαθητὴς τοῦ κυρίου τῷ λαῷ* (oder *τῷ πλήθει* cf Iren. ad Flor. bei Eus. V. 20, 6 *πρὸς τὸ πλῆθος*, auch schon Clem. I Cor. 54, 2 *τὸ πλῆθος* = die Gemeinde).

[1]) Hierüber einiges Ausführlichere, andrerseits doch wieder zu Vervollständigende N. k. Ztschr. X, 194—198.

[2]) B 178, 16—179, 5. Auch ein das Meiste aus Leucius schöpfender Interpolator des Prochorus (m. Acta Jo p. 188, 7, bei B 173, 27) läßt den Jo von Ephesus nach vollendeter Christianisirung der Hauptstadt und der näheren Umgebung nach Smyrna gehen. Auch dort gelingt ihm die Bekehrung der ganzen Stadt, und er hinterläßt bei seiner Abreise von Smyrna seine Schüler Bukolus, Polykarp und einen gewissen Andronikus (?) als Vorsteher der dortigen Gemeinde s. oben S. 101 f.. Es ist ferner äußerst wahrscheinlich, daß die Paschachronik ihre über Clemens Al. hinausgehende Angabe über Smyrna als Schauplatz der Geschichte vom geretteten Jüngling dem Buch des Leucius entlehnt hat (oben S. 17). Dagegen spricht nicht, daß der Bischof der Stadt bei Clemens ebenso wie der Apostel Jo als ein alter Mann (*πρεσβύτης* und *πρεσβύτερος*) bezeichnet ist. Polykarp kann freilich nicht damit gemeint sein; denn dieser ist, solange Jo lebte, nicht über 40—45 Jahr alt geworden (oben S. 99). Nun hat aber Leucius, wie oben S. 102 wahrscheinlich gemacht wurde, den Bukolus,

anderes Fragment trägt in der vollständigeren Hs. die Überschrift: „Von Laodicea nach Ephesus zum zweiten Mal".[1]) Es ist also eine Rundreise von Ephesus über Smyrna und Laodicea wiederum nach Ephesus beschrieben, und zwar eine sehr viel Zeit in Anspruch nehmende Reise (B 179, 8—10; 181, 16). Wie der Aufenthalt in Ephesus ein lange dauernder war (B 169, 24—30; 173, 7. 16), so sollen wir uns auch die Aufenthalte in den anderen Städten nicht als flüchtige Besuche vorstellen. Ebenso unvollständig wie die bis jetzt gefundenen Fragmente des Reiseberichts, ist auch der Kreis der Städte, welche Jo damals besucht hat. Da wiederholt von den übrigen Städten außer Smyrna als von solchen die Rede ist, welche Jo besuchen soll,[2]) so kann nicht Laodicea allein gemeint sein, abgesehen davon, daß der weite Weg von Smyrna nach Laodicea manche andere bedeutende Stadt berührt. In einer Bearbeitung der Legende von der Himmelfahrt der Maria durch Johannes von Thessalonich (um 680), welcher die alten apokryphen Apostelgeschichten fleißig gelesen hat, wird Sardes als eine Stadt bezeichnet, wo Jo sich aufgehalten.[3]) Setzen wir Sardes ein, so

---

dessen Nachfolger erst im Episkopat Polykarp war, als denjenigen bezeichnet, welchen Jo als den eigentlichen *πρόεδρος* der Gemeinde von Smyrna eingesetzt hat, so daß der neben ihm von Jo in sein Amt eingesetzte Polykarp zunächst die Stellung eines Lehrers neben dem Bischof Bukolus einnimmt. Bukolus wird der alte *καθεστὼς ἐπίσκοπος* bei Clemens sein, und die bei Clemens namenlose Stadt nicht allzuweit von Ephesus, deren Gemeinde dieser Bischof „vorsitzt", ist Smyrna. Des jüngeren Polykarp hatte Clemens und vielleicht auch Leucius in diesem Zusammenhang keinen Anlaß zu gedenken. Clemens erzählt von einer zweimaligen Anwesenheit des Jo in dieser Stadt. Das erste Mal kommt er dorthin nach der Rückkehr von Patmos; nach einiger Zeit der Abwesenheit noch einmal. Schon der erste dieser Besuche fällt, wenn Smyrna die fragliche Stadt ist, später als derjenige, vor dessen Erzählung das Fragment bei Bonnet p. 179, 5 abbricht. Denn damals kam Jo nicht von Patmos, sondern von Milet, wo er zum ersten Mal den Boden der Provinz betreten hat, nach Ephesus und sodann nach längerem Aufenthalt in Ephesus nach Smyrna. Nach Clemens findet Jo in der fraglichen Stadt eine Christengemeinde vor, nach jenem Fragment des Leucius bringt Jo bei der dort berichteten Reise nach Smyrna die erste Kunde des Ev dorthin cf N. kirchl. Ztschr. X, 197. 198.

[1]) Meine Acta Jo p. 225; B 179, 6 unter dem Text. Cf N. k. Ztschr. X, 194.

[2]) B 173, 8; 179, 3 *εἰς (τὴν) Σμύρνην (Σμύρναν) καὶ (εἰς) τὰς λοιπὰς πόλεις.* Cf Lc 4, 43.

[3]) Tischendorf, Apocal. apocr. p. XXXIX post med. und p. XLI l. 8 cf N. k. Ztschr. X, 427 f. Es bedürfte einer gründlichen Bearbeitung

ergibt sich eine Stationenreihe, in welcher die erste und die zweite, sowie die vorletzte und die letzte Station sich ohne Zwischenstation an einander schließen, nämlich: Ephesus, Smyrna . . Sardes . . Laodicea, Ephesus. Jeder sieht, daß dies die Reihe der Gemeinden Asiens in Ap 1, 11; 2, 1—3, 22 ist. Es fehlen zwischen Smyrna und Sardes die Namen Pergamum (s. jedoch hier S. 198 A 3) und Thyatira, zwischen Sardes und Laodicea der Name Philadelphia. Sie fehlen aber nur darum, weil wir bisher von der Erzählung des Leucius nur größere Bruchstücke besitzen. Die daraus sich ergebenden Lücken der Erzählung decken sich ebenso mit den Lücken in dem Kranz der 7 apokalyptischen Städte, welche der fragmentarisch erhaltene Text des Leucius offen läßt, wie sich die den Anfang und den Schluß der Reihe darstellenden Fragmente mit dem Anfang und dem Schluß der Reihe von Städten und Gemeinden in der Apokalypse decken. Es kann also nicht mehr in Frage gestellt werden, daß Leucius sich in der Anordnung dieses Stücks der Wanderungen des Jo an Ap 1—3 angeschlossen, und daß er seinen Apostel Jo für den Jo in Ap 1, 1. 4. 9; 22, 8, für den Vf der Ap gehalten hat. Dadurch wird es noch wahrscheinlicher, als es ohnehin nach den auf Leucius zurückzuführenden jüngeren Berichten war,[1]) daß Leucius das Exil auf Patmos und die dortige Abfassung der Ap, wenn auch nur kurz, erwähnt hat. Wie könnte er auch von dem biographischen Inhalt desjenigen Buches, dessen Eingangskapitel er einem großen Teil seiner Erzählung zu Grunde gelegt hat, d. h. von Ap 1, 9 f. und von der Abfassung dieses Buches, als dessen Vf er seinen Helden ansah, völlig geschwiegen haben! Zu dem „Mythus von Johannes“ d. h. zu der legendarischen Erzählung, welche Clemens Al. uns aufbewahrt und, wie oben S. 16—18 nachgewiesen wurde, in erster Linie dem Buch des Leucius entlehnt hat, gehört auch dies, daß der Apostel Jo „nach dem Tode des Tyrannen von der Insel Patmos nach Ephesus zurückkehrte“. Hierunter kann nur der Kaiser verstanden werden, unter dessen Regierung und wohl auch auf dessen direkten oder indirekten Befehl Jo nach Patmos verbannt worden ist. Leucius scheint den Kaiser nicht mit Namen genannt zu haben. Warum hätte Clemens denselben sonst verschwiegen? Dies wird weiter dadurch bestätigt, daß Origenes sich auf eine Überlieferung beruft, wonach der römische

---

der lateinischen Recensionen der Johanneslegenden, um aus denselben sicher belegen zu können, daß Jo auch nach Pergamum gekommen sei cf Fabric. cod. ap. N Ti II², 560; III, 609; meine Acta Jo p. 236.

[1]) Cf meine Acta p. CXXIII—CXVI.

Kaiser den Jo nach Patmos verbannt habe, während Jo selbst Ap 1, 9 nicht angebe, wer ihn dazu verurteilt habe, und daß Origenes trotz dieser Berufung auf eine über die Bibel hinausgehende Überlieferung den Namen des Kaisers nicht angibt.[1]) Die betreffende *παράδοσις* enthielt einen solchen nicht. Nur von hier aus erklärt es sich, daß auch andere Schriftsteller, welche nachweislich das Buch des Leucius gelesen haben, dem Kaiser, welcher die Verbannung veranlaßt hat, sehr verschiedene, und meist sehr unpassende Namen geben.[2]) Wie Leucius den zur Zeit der ersten Ankunft des Jo in Ephesus dort residirenden Prokonsul nicht mit Namen nennt,[3]) ebensowenig den Kaiser, unter dem er verbannt wurde, und dessen Nachfolger, unter dem er von Patmos nach Ephesus zurückkehrte. Dürfen wir bei Leucius auch nur einige Kenntnis der Kaisergeschichte des ihm vorangehenden Jahrhunderts zutrauen, so hat er jedenfalls nicht an Claudius oder Nero als den Kaiser gedacht, unter welchem Jo verbannt wurde. Denn nach Leucius war Jo schon bei seiner ersten Ankunft in der Provinz ein Greis.[4]) Auch hätte er, wenn er Claudius gemeint

---

[1]) Orig. tom. XVI, 6 in Matth. (Delarue III, 719) cf meine Acta p. CXVIII A 2 und oben S. 149 A 1.

[2]) So vor allen Epiphanius, welcher haer. 51, 6 seine Vertrautheit mit Leucius bekundet (cf Acta Jo LXI—LXV), und 51, 33 das Exil und die Abfassung der Ap auf Patmos, 51, 12 sogar die Rückkehr von Patmos in die Regierung des Claudius verlegt (cf Acta CXXV). Ferner Prochorus, welcher gleichfalls den Leucius gelesen hat und entweder Trajan oder Hadrian als den betreffenden Kaiser genannt hat (Acta p. 45, 1; 46. 3. 5; 173, 17 nebst Apparat cf auch p. XXII). Weniger sicher ist dafür die syrische Legende des Johannes geltend zu machen, welche die Verbannung und die Rückberufung des Johannes dem Nero zuschreibt (Wright apocr. acts I, 60 ff. II, 55 ff. cf meine Acta p. CXXV). Für die Namenlosigkeit des Kaisers bei Leucius zeugt auch Prochorus p. 151, 2 *ἀνέστη δὲ βασιλεὺς ἕτερος, ὃς οὐκ ἐκώλυσεν τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν κτλ.* In dem lateinischen Prolog bei Wordsworth NT lat. sec. Hieron. I, 490 wird als der verbannende Kaiser Domitian, als der zurückberufende gar Pertinax genannt.

[3]) B 167, 28. Dazu stimmt es, daß auch Abdias V, 2 (Fabric. Cod. apocr. N Ti I², 2, 534 f.) den Prokonsul, welcher den Jo nach Patmos verbannt, ohne Namen einführt, wie er denn in demselben Zusammenhang auch den Kaiser nur *Caesar* nennt, während er denselben vorher und nachher, anderen Autoren folgend, Domitianus genannt hat.

[4]) B 165, 25. Ein Maler, der ihn portraitirt, malt eine *εἰκόνα . . . πρεσβύτου*, welche Jo als ähnlich anerkennen muß p. 166, 12. Wahrscheinlich ist p. 167, 16 *πολιᾶς* für *πόλις* zu lesen. Jo wird als Vater angeredet p. 166, 5; 191, 4 und redet Alt und Jung als Kinder an 165, 4; 166, 8. 13; 174, 9. 18; 190, 2; 191, 12. 19. In der Legende bei Clemens nennt sich Jo selbst einen *γέρων* und wird vom Erzähler so genannt. „Seines

hätte, als den den Christen günstiger gesinnten Kaiser, unter welchem Jo zurückberufen wurde, den Nero ansehen müssen, was doch ganz unglaublich ist. Wer wie Epiphanius die Verbannung unter Claudius annahm, sah sich dadurch genötigt, demselben Kaiser auch die Rückberufung zuzuschreiben (s. vorhin S. 200 A 2). Leucius dagegen schrieb die Verbannung einem „Tyrannen“, die Rückberufung aber einem gegen die Christen minder feindseligen Nachfolger desselben zu. Besaß Leucius einige Geschichtskenntnis, so kann er nur an Domitian und dessen Nachfolger Nerva gedacht haben. Leucius stimmt demnach mit Irenäus in dem wichtigen Punkt überein, daß er das Patmosexil und die Abfassung der Ap der Zeit Domitians, und zwar, wenn er sich nicht etwa das Exil als ein viele Jahre andauerndes vorgestellt haben sollte, dem Ende der Regierungszeit Domitians zuweist (oben S. 28).

Ähnlich wie mit der Ap verhält es sich auch mit dem Ev des Jo. Da Leucius, wie gezeigt, den Apostel Jo als den Vf des 4. Ev ansieht und von diesem Buch ausgiebigen Gebrauch macht, so versteht sich von selbst, daß er in seiner ausführlichen Erzählung von dem letzten Lebensabschnitt des Jo die Abfassung des Ev durch Jo berührt haben muß. Dasselbe ergibt sich aus der Vergleichung der verschiedenen alten Erzählungen über die Entstehung des 4. Ev, insbesondere derjenigen des Clemens Al.[1]) und des muratorischen Kanons.[2]) Der Vf des letzteren zeigt schon durch sein merkwürdiges Zusammentreffen mit den Petrusakten des Leucius,[3])

Alters vergessend“ folgt Jo zu Pferde reitend dem vor ihm fliehenden Räuber nach.

[1]) Unter anderen die Entstehung der Evv betreffenden Überlieferungen der älteren Lehrer (*τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων*) hat Clemens in den Hypotyposen nach dem Bericht des Eusebius (h. e. VI, 14, 7; Forsch III, 72) Folgendes mitgeteilt: *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Dieselbe Beurteilung des 4. Ev auch in den Hypotyposen zu 1 Jo 1, 1: *Consequenter evangelio secundum Johannem et convenienter etiam haec epistola principium spiritale continet* (Forsch III, 86). Es folgt dort bald p. 87, 14 das Citat aus Leucius.

[2]) Can. Murat. l. 9–16 (GK II, 5. 32–40. 139. 141; Preuschen, Analecta p. 129) lautet ohne Korrektur und Interpunktion: *Quarti evangeliorum Johannis ex decipolis cohortantibus condescipulis et eps suis dixit conieiunate mihi odie triduo et quid cuique fuerit revelatum alterutrum nobis ennaremus eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis ut recogniscentibus cuntis Johannis suo nomine cuncta discriberet.*

[3]) Cf Can. Muc. l. 37 in dem Abschnitt über die AG: *sicuti et*

daß er mit den Schriften des Leucius vertraut war. Er gibt ferner von der Entstehung des Joev eine Darstellung, welche nur als Auszug aus einer ausführlicheren romanhaften Erzählung zu begreifen ist. Dies kann aber, da es keine zweite von Leucius unabhängige Johanneslegende aus dem 2. Jahrhundert gibt, nur diejenige des Leucius gewesen sein. Clemens hat sich nach dem, wahrscheinlich stark abkürzenden, Bericht des Eusebius auf eine

---

semote passionē Petri evidenter declarat sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniā proficescentis. Am sichersten wäre die Abhängigkeit dieser Aussage von Leucius bewiesen, wenn James (Anecd. apocr. ser. II p. XI) Zustimmung fände mit der Vermutung, daß der Vf den Leucius für dieselbe Person mit Lucas gehalten und mit Rücksicht auf die Petrusakten des Leucius hier sage: Er d. h. Leucius-Lucas erzählt an einem von der kanonischen Apostelgeschichte abgesonderten Ort, in einem besonderen Buche von dem Martyrium des Petrus und der spanischen Reise des Paulus und zeigt durch den gleichen Gebrauch des Wir, den man in der AG findet, daß er auch diese Ereignisse miterlebt habe. Dagegen möchte ich bemerken: 1) Ein derartiges „Wir" ist in den Petrusakten überhaupt nicht sicher nachzuweisen (über P 49, 10; 69, 6—8 s. GK II, 860 A 4), und findet sich jedenfalls nicht in der dortigen Erzählung von der Abreise des Paulus und vom Märtyrertod des Petrus (P 45, 1—48, 11; 84, 11—103, 8). 2) Der obige unverbesserte Text sagt nichts davon, daß Lucas seine Anwesenheit bei jenen beiden Ereignissen durch Anwendung des „Wir" andeute oder bezeuge, sondern nur das, daß er die Ereignisse selbst deutlich anzeige. 3) Die Identifikation von Leucius und Lucas, welche in der gesamten Tradition über beide Schriftsteller unerhört ist, konnte ein einigermaßen gebildeter Schriftsteller, wie es der Vf des mur. Kanons ist, nicht ohne weiteres als selbstverständlich voraussetzen. 4) Der vorausgesetzte Gebrauch von *semote* oder *semotim* dürfte sich schwerlich sonst nachweisen lassen. Es könnte eher von einer vertraulichen Mitteilung, einer esoterischen Belehrung oder einer nicht für die Menge bestimmten, im ursprünglichen Sinn des Worts apokryphen Schrift verstanden werden. Tacit. dial. de orat. 2 spricht von *arcana semotae dictionis* im Gegensatz zu den öffentlichen Reden vor Gericht. Mit diesem Begriff verträgt sich aber schlecht das ohnehin neben *semote* unbequeme zweite Adverb *evidenter.* Ich bleibe also bei der Verbesserung *semota . . . passione Petri . . . sed et profectione Pauli* etc. GK II, 57. 139. 141. Warum aber wird nicht, wie sonst so oft das Martyrium beider Apostel und, wenn einmal die spanische Reise des Paulus mitgenannt werden sollte, nicht diese selbst, das iter Hispanicum, sondern gerade die Abreise des Paulus von Rom nach Spanien genannt? Das erklärt sich sehr natürlich und nur dadurch befriedigend, daß dem Vf ein Buch vorlag, welches hauptsächlich von dem Aufenthalt und Martyrium des Petrus in Rom, beiläufig aber auch von der Abreise des Paulus von Rom nach Spanien berichtete. Dazu kommt der Ausdruck für diesen Aufbruch von Rom P 45, 12 *ut proficisceretur ab urbe;* p. 47, 28 *profectionem meam;* p. 51, 26 *Paulus profectus est in Spaniam.*

Überlieferung der früheren Presbyter berufen. Dies schließt aber ebensowenig als bei der Erzählung von dem geretteten Jüngling (oben S. 16 ff.) aus, daß Clemens diese Geschichte wesentlich ebenso, wie er sie mitteilt, selbverständlich jedoch in größerer Ausführlichkeit, als wie das Referat des Eusebius aus Clemens sie wiedergibt, in der ihm wohlbekannten Legende des Leucius gelesen hatte. Möglich ist auch, daß seine Lehrer, die Presbyter, ausdrücklich ihre Zustimmung zu der Erzählung des Leucius in diesem Stück erklärt haben, und daß Clemens geradeso, wie bei jener Geschichte in Quis dives 42, etwas, was sonst nur für einen „Mythus" gelten könnte, daraufhin als „wahre Geschichte" angesehen hat. Übrigens beschränkt sich die Übereinstimmung zwischen der Tradition bei Clemens und derjenigen im muratorischen Kanon darauf, daß Jo sein Ev als der letzte der 4 Evangelisten geschrieben habe, und daß er von Freunden dazu gedrängt worden sei. Dagegen finden wir mehreres dem mur. Kanon Eigentümliche in so vielen und verschiedenen späteren Schriften wieder, daß man auf eine sehr alte gemeinsame Wurzel schließen muß.[1]) Dies ist eben die leucianische

[1]) Insbesondere gilt dies von dem Fasten, welches zwischen der an Jo gerichteten Aufforderung zur Abfassung des 4. Ev und der Ausführung liegt. Im Unterschied von Anderem, was der allgemein verbreiteten Überlieferung über die Entstehung des 4. Ev angehört, führt Hieronymus diesen besonderen Umstand mit *et* (al. *ut*) *ecclesiastica narrat historia* ein (Praef. comm. in Matth. Vall. VII, 6). Denselben oder einen ganz ähnlichen Ausdruck gebraucht aber Hieronymus sehr häufig zur Bezeichnung nichtkanonischer Legenden. Zu Mt 20, 23 Vall. VII, 155 in bezug auf das Ölmartyrium des Jo *sed si legamus ecclesiasticas historias, in quibus fertur;* zu Mt 10, 4 vol. VII. 57 in bezug auf die Abgarlegende *ecclesiastica tradit historia*; zu Jes 56, 4 f. vol. IV, 658 in bezug auf die von Leucius stark betonte Jungfräulichkeit des Jo (B 212, 6—213, 14) *ecclesiasticae tradunt historiae;* zu Jes 11, 6 ff. vol. IV, 163 ebenso in bezug auf die Missionsreisen des Apostel zu Persern, Indern und Äthiopen. Adv. Jov. I, 26 vol. II, 278 liest man bald hinter einer Berufung auf die περίοδοι des Petrus im Gegensatz zum „Kanon": *Et tamen Joannes, unus ex discipulis, qui minimus t r a d i t u r fuisse inter apostolos et quem fides Christi virginem repererat, virgo permansit* (cf B 212, 7 ff.). Sodann *Ut autem sciamus Joannem tunc fuisse puerum, manifestissime docent ecclesiasticae historiae, quod usque ad Trajani vixerit imperium* cf in Dan 9 vol. V, 689. Auch in einem Tractat unter Augustins Namen, worin die Geschichte von dem Fasten beinah wörtlich so wie bei Hier. praef. in Mt zu lesen ist (Mai, Patr. nova bibl. I, 1, 381), wird die Verhinderung der Verheiratung des Jo durch Jesus genau nach Leucius (B 212) erzählt und dies mit *tradunt historiae* eingeleitet (l. l. p. 378), weiter unten das Ölmartyrium mit *in ecclesiastica narratur historia* (p. 379) und gleich darauf die Dormitio Joannis ganz nach Leucius mit *in patrum literis legimus*. Cf meine

Legende, deren Wortlaut sogar im muratorischen Kanon und in späteren Berichten über die Entstehung des 4. Ev hörbar nachklingt.

Da die leucianischen Akten ein Gedicht sind, in welchem Überlieferung und freie Erfindung ohne äußerlich erkennbare Grenze verschmolzen sind, so kann die geschichtliche Untersuchung nur diejenigen Elemente der leucianischen Erzählung als Zeugnisse einer um 160—170 vorhandenen Überlieferung verwerten, welche durch anderweitige, von Leucius unabhängige, prosaische Zeugnisse bestätigt werden. Dies gilt bis zu einem gewissen Grade von dem, was Leucius über den Lebensausgang des Jo berichtet.[1]) Eines Sonntags hält Jo im Kreise der versammelten Brüder zu Ephesus eine Ansprache, welche in ein an Jesus gerichtetes Gebet ausläuft. Ein gleichfalls an Jesus gerichtetes Dankgebet leitet die Feier der Eucharistie ein. Der Friedensgruß des Apostels schließt den Gemeindegottesdienst (B 207, 7—209, 2). Hierauf beauftragt Jo seinen Diakonus Verus oder Birrhus,[2]) zwei Männer mit Körben

---

Acta Jo p. CIV und gegen Lipsius meine GK II. 862 f. Übrigens wiederhole ich nicht, was ich Acta Jo p. CXXVI—CXXV; GK I, 37 f. zusammengestellt und erörtert habe. — Die leucianische Herkunft der Erzählung von der Abfassung des 4. Ev wird auch durch auffällige Übereinstimmung des Ausdrucks in C. Mur. l. 9—16 mit Leucius bestätigt: P 55, 31 *condiscipulum et coapostolum meum;* 45, 8 *jejunans triduo;* 63, 11 *jejunans diebus tribus*, an beiden Stellen wie C. Mur. l. 9—16 als Vorbereitung einer visionären Offenbarung. Die Mitteilung der empfangenen Offenbarung wird auch P 69. 1. 11 durch *enarrare* ausgedrückt neben *referre fratribus* P 45, 11; 49, 32; 69, 9.

[1]) B 203, 8—215. 4 cf meine Acta p. 239, 3—252, 29; XCIV—CXII.

[2]) Schon an einer früheren Stelle, welche nur in dem Vieles weglassenden Cod. Patmiensis 198 erhalten ist, liest man B 167, 8: *κελεύσας Βήρῳ τῷ διακονοῦντι αὐτῷ ἀδελφῷ* und 167, 11 *ἦλθεν οὖν ὁ Βῆρος.* Ferner in einem außerdem auch durch Venet. Marc. 363 bezeugten Stück (B 180, 25) *ἀνίσταμαι* (*ἐγώ* = Leucius + Patm.) *καὶ σὺν ἐμοὶ Βῆρος καὶ Ἀνδρόνικος.* In dem Bericht über die Dormitio ist der Name mannigfaltig überliefert (B 209, 3. 5; Zahn 244, 7. 245, 1; 191, 27. 29; 235 n. zu 234, 25): *Βηρος, Βηρρος, Οὐηρος, Εὐηρος, Βιρρος* (so Syr. Arm. Copt. Abdias, auch ein griech. Vatic. 866). Letztere somit glänzend bezeugte Form lädt zur Kombination ein mit dem Diakonus von Ephesus zur Zeit der Reise des Ignatius (Eph 2, 1; Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1), dessen Name in den Formen *Βουρρος, Βουργος, Βηρρος, Βιρρος, Byrdos* (Arm. auf Grund eines syrischen Schreibfehlers statt Byrros), überliefert ist cf meine Ausg. des Ignatius zu p. 6, 4; 80, 21; 94. 8; 242, 9; 243, 9; 252. 2; 253, 2; 272, 25, 31; 272, 25. 31; 274, 24. 29; meine Acta Jo CLII; über den in jüngere Bearbeitungen eingedrungenen Nebennamen desselben Schülers des Jo: Eutyches ebendort CXI. CXXXV. Merkwürdig ist der Name *Μᾶρκος Καλπούρνιος Βίρριος Εὐτυχής* in einer Inschrift von Kalowislar (Journ. of hell. stud. 1887 p. 251).

und Schaufeln zu sich zu nehmen und den Apostel zum Haus und zur Stadt hinaus zu begleiten, während er der Menge befiehlt, ihn zu verlassen. Einige von der Gemeinde, darunter auch der Erzähler Leucius, begleiten ihn trotzdem hinaus. An der Grabstätte angelangt, welche einem der Christen von Ephesus gehört, läßt sich Jo von jenen zwei Männern ein tiefes Grab graben, legt seine Oberkleider ab, breitet sie am Boden des Grabes aus, spricht stehend ein längeres Gebet mit Rückblicken auf sein ganzes Leben von der frühen Jugend an, bekreuzt sich, legt sich in das Grab auf seine dort ausgebreiteten Kleider und gibt mit den Worten „Friede sei mit euch, ihr Brüder" fröhlich seinen Geist auf. So schließt der ursprüngliche Bericht, dem später vielfach allerlei Wunderbares angehängt worden ist. Jo, der nach Leucius schon bei seiner ersten Ankunft in Asien ein Greis war (oben S. 200 A 4), zeigt hier nichts von Altersschwäche. Wie er in der Verfolgung des unter die Räuber geratenen Jünglings trotz seines Alters sein Pferd zu schnellem Lauf anspornt, so hält er noch am Tage seines Todes stehend lange Reden und Gebete und geht ohne Stütze zum Grabe. Er stirbt in Frieden, ohne daß eine besondere Todesursache angedeutet wäre, aber er stirbt wirklich. Dies stimmt zu der sonstigen Tradition erstens darin, daß Jo in Ephesus gestorben und begraben sei; zweitens darin, daß er ein sehr hohes Alter erreicht habe, und drittens darin, daß zu seinem Tode weder feindliche Gewalt noch Wunder mitgewirkt haben. Von derartigen Dingen hätte weder Leucius noch Irenäus und Polykrates schweigen können, wenn nach der kirchlichen Überlieferung Asiens solche mit dem Tode des Jo verbunden gewesen wären. Ohne Anhalt in sonstiger Überlieferung und an sich unwahrscheinlich ist aber die Darstellung des Leucius darin, daß Jo bis zum letzten Atemzuge sich ungebrochener Rüstigkeit erfreut haben soll. Allerdings muß der persönliche Jünger Jesu Jo bis in hohes Alter im Besitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte geblieben sein, wenn er am Ende der Regierungszeit Domitians, also um 95, die Offenbarung geschaut und niedergeschrieben haben soll. Aber von da bis zu seinem Tode unter Trajan, also nach 98 (Iren. II, 22, 5; III, 3, 4), sind doch noch einige Jahre verstrichen. Je friedlicher sein spätes Sterben gewesen ist, um so wahrscheinlicher ist, daß ihm ein allmähliches Schwinden der Lebenskraft vorangegangen ist. Viel glaubwürdiger als die Schilderung des Leucius in diesem Stück ist die ihr völlig widersprechende, sicherlich nicht von Leucius herrührende Erzählung, welche uns Hieronymus aufbewahrt

hat.[1]) Nur getragen von den Händen seiner Schüler kann er zuletzt noch die Versammlungen besuchen und außer Stande, längere Ansprachen zu halten, beschränkt er sich auf die Wiederholung des einen Wortes: *τεκνία, ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.*

7. Das Verhör der Zeugen aus dem 2. Jahrhundert würde sehr viel ausführlicher geraten, wenn uns die Literatur der Kirche Asiens aus dieser Zeit noch in demselben Umfang vorläge, wie dem Eusebius. Das aber darf zuversichtlich behauptet werden: Eusebius, der Entdecker des vom Apostel Jo verschiedenen Prebyters Jo, der Bibelkritiker, der für sein Leben gern einen anderen Jo als den Apostel für die Abfassung der Ap verantwortlich gemacht hätte, würde es uns nicht vorenthalten haben, wenn er in den von ihm citirten Schriften jener Zeit und jenes Landes irgend einen Anhalt für seine kritischen Wünsche und eine Stütze für seine Auslegung der Vorrede des Papias gefunden hätte. Er sammelt grundsätzlich alle auf die Antilegomena bezüglichen Notizen und alle specielleren Nachrichten über Veranlassung und Entstehung der Homologumena aus der alten Literatur.[2]) So bemerkt er aus der gegen die Montanisten gerichteten Schrift des Asiaten Apollonius vom J. 196/197, daß derselbe „Zeugnisse aus der Ap des Jo anführe, und daß er von einem Toten erzähle, welchen Jo in Ephesus durch göttliche Kraft auferweckt habe“.[3]) Eusebius, welcher das Wirken des Apostels Jo in Ephesus niemals in Zweifel gezogen hat, versteht natürlich unter dem hier zweimal mit dem bloßen Namen genannten Jo den Apostel, obwohl er die Richtigkeit der kirchlichen Überlieferung, wonach dieser der Vf der Ap ist, anzweifelte. Apollonius bot ihm weder in seinen Citaten aus der Ap, noch in seinen historischen oder legendarischen Mitteilungen über den Jo von

---

[1]) Comm. ad Gal. 6, 10 Vall. VII, 528: *Beatus Joannes evangelista quum Ephesi moraretur usque ad ultimam senectutem et vix inter discipulorum manus ad ecclesiam deferretur nec posset in plura vocem* (? voce ?) *verba contexere, nihil aliud per singulas solebat proferre collectas, nisi hoc: „filioli, diligite alterutrum“. Tandem discipuli et fratres, qui aderant, taedio affecti, quod eadem semper audirent, dixerunt: „Magister, quare semper hoc loqueris?“ Qui respondit dignam Joanne sententiam: „Quia praeceptum domini est et, si solum fiat, sufficit“.*

[2]) Eus. h. e. III, 3, 3; 24, 16 cf Lightfoot, Essays on supernat. religion (1889) p. 32—58 „The silence of Eusebius“.

[3]) Eus. h. e. V, 18, 14 cf Forsch V, 21—28. 33. 56. Vielleicht war Apollonius Bischof von Ephesus und Nachfolger des Polykrates s. ebendort S. 27. 51f.

Ephesus ein Hilfsmittel zur Bestätigung seiner kritischen Hypothesen. Das Gleiche gilt von Melito von Sardes um 170, dessen Schrift „über die Ap des Jo“ Eusebius wenigstens dem Titel nach anführt (IV, 26, 2) und doch wohl ebenso wie dessen Schrift über das Passa, die Apologie und die prophetischen Eklogen gelesen haben wird. Daß die Montanisten von Anfang an den Vf der johanneischen Schriften als Apostel ansahen, ergibt sich schon aus der Form, in welcher ihre schroffsten Gegner, die Aloger, die apostolische Herkunft dieser Schriften verneinten (oben S. 193 f.). Selbstverständlich folgten die Montanisten des Abendlands ihren Glaubensgenossen in Asien. Aus dem Dialog des Cajus mit dem Montanisten Proclus ist uns zwar im Wortlaut nur des Letzteren Aussage über die Gräber des Philippus und seiner Töchter in Hierapolis aufbewahrt.[1]) Aber das gegen Proclus gerichtete Urteil des Cajus über Kerinth, den in der Maske „eines großen Apostels“ die Kirche betrügenden Vf der Ap (oben S. 194), beweist, daß Proclus den Apokalyptiker Jo als einen großen Apostel ansah. Proclus muß den Apostel und Apokalyptiker neben Philippus und dessen Töchtern nicht nur als Vertreter der christlichen Prophetie, sondern auch als eine Auktorität der Kirche Asiens, der Heimat des Montanismus, in Anspruch genommen haben; denn nur daraus erklärt es sich, daß Cajus sich ihm gegenüber auf die Gräber der Apostel Petrus und Paulus in Rom berief. Auch der Montanist Tertullian weiß es natürlich nicht anders, als daß der Vf der sämtlichen johanneischen Schriften, der väterliche Erzieher der von Paulus gestifteten Gemeinden Asiens, der Ordinator des Polykarp von Smyrna der Apostel Jo gewesen sei.[2])

Noch dringenderen Anlaß, als die montanistische Bewegung,

---

[1]) Cf Eus. h. e. III, 31, 4 cf II, 25, 6; III, 28, 1; VI, 20, 3 und oben S. 168.

[2]) In der Aufzählung der *ecclesiae apostolicae* d. h. derjenigen, deren erster Bischof *aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem* heißt es praescr. 32: *sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Joanne collocatum refert.* Neben Korinth in Achaja, Philippi und Thessalonich in Macedonien und Rom als apostolischen Stiftungen, steht praescr. 36: *si potes Asiam tendere, habes Ephesum.* Marc. IV, 5 in gleichem Zusammenhang *Habemus et Joannis alumnas ecclesias*, wie das folgende zeigt, mit Rücksicht auf die 7 Gemeinden der Ap. Gleich darauf werden wie schon IV, 2 die Evangelisten Johannes und Matthäus als Apostel von Marcus und Lucas als *apostolici* und *apostolorum discipuli* unterschieden. Weitere Belege sind überflüssig.

bot der um 190 zwischen der römischen und der asiatischen Kirche geführte Osterstreit, sich auf die apostolischen Auktoritäten zu berufen, welche die eine und die andere Kirche für sich in Anspruch nehmen konnte. Schon bei dem Vorspiel dieses Streits, bei Gelegenheit der Anwesenheit Polykarps in Rom im J. 154 hat Polykarp sich, wenigstens nach dem Zeugnis des Irenäus, dem Bischof Anicet von Rom gegenüber darauf berufen, daß er die Sitte des österlichen Fastens, über welche er sich mit Anicet nicht einigen konnte, bereits „mit Jo, dem Jünger des Herrn, und den übrigen Aposteln, mit denen er zusammengelebt, beobachtet habe". [1]) In dem Streit um 190, in welchem es sich um die rechte Zeit der Passafeier handelte, hat Polykrates, der um 125 getaufte Bischof von Ephesus, an die Spitze der Heiligen, welche im Boden Asiens begraben liegen und diesen dadurch geweiht haben, nach Philippus und dessen Töchtern und vor Polykarp von Smyrna den in Ephesus begrabenen Johannes genannt. Der Eifer, in welchen er dabei geraten ist, mag es mitverschuldet haben, daß er den Philippus von Hierapolis zu einem der 12 Apostel macht d. h. den Evangelisten Philippus mit dem gleichnamigen Apostel verwechselt. [2]) Aus der chronologischen Anordnung seiner Aufzählung folgt, daß er zu wissen glaubte, daß Jo in Ephesus den Philippus in Hierapolis überlebt habe (oben S. 169). Abgesehen davon, daß Polykrates durch Angabe der Grabesstätte und durch Erwähnung nur dieses einen Jo unter den Heiligen der Provinz [3]) keinen Zweifel daran zuläßt, daß er den einen berühmten Jo von Ephesus meint, charakterisirt er ihn durch drei oder vier Angaben. Erstens durch die Worte *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών* und somit nach Jo 13, 25 und 21, 20 als den Vf des 4. Ev. Will man dem Polykrates nicht dasjenige Maß von Vernunft absprechen, welches,

---

[1]) Irenäus im Brief an Victor bei Eus. V, 24, 16 cf Forsch IV, 289 und oben S. 73 A 2; S. 107.

[2]) Oben S. 162. Dort A 2 auch der Wortlaut der Aussage über Jo.

[3]) Während Polykrates durch *Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, nämlich durch den auch von Nicephorus beibehaltenen, in seiner Wiedergabe unpassenden, also zweifellos echten Artikel (*τόν*) sowie durch die prosaisch genaue, wenn gleich irrige Bezeichnung desselben als eines der 12 Apostel sein Bewußtsein darum bekundet, daß es zwei von einander zu unterscheidende Männer der Apostelzeit Namens Philippus gebe, sind die Epitheta, welche dem Namen Johannes folgen, sämtlich in höherem Stil gehalten, dienen also sicherlich nicht dem praktischen Zweck, eine Verwechselung zweier Personen zu verhüten.

wie S. 193—207 gezeigt wurde, alle anderen Leser des 4. Ev im 2. Jahrhundert, Katholiken und Ketzer, Verehrer und Gegner desselben bewiesen haben, so hat er auch gewußt und geglaubt, daß der in Ephesus begrabene Jo, eben weil er der Tischgenosse Jesu beim letzten Abendmahl gewesen ist und das 4. Ev verfaßt hat, der Apostel Jo ist. Eine abweichende Sondermeinung hierüber war nach den angeführten Zeugnissen um 190 in Ephesus eine Unmöglichkeit. Man hat um so weniger Anlaß, dem Polykrates eine solche anzudichten, als er sie jedenfalls hier nicht ausgesprochen hat. Wenn man sich gewundert hat, daß er den Jo nicht deutlicher als Apostel bezeichnet, so übersah man, daß er ihn auch nicht direkt und mit prosaischer Deutlichkeit als Vf des Ev bezeichnet. Und doch liegt ihm gerade hieran sehr viel; denn schon etwa 25 Jahre früher bei dem ersten innerhalb der Provinz geführten Osterstreit und eben jetzt wieder im Kampf mit Rom handelte es sich nicht zum wenigsten darum, wie man die Aussagen des 4. Ev über das letzte Mahl Jesu aufzufassen habe. In solchem Zusammenhang war nicht nur die Voranstellung eines solchen Epithetons, welches den Jo von Ephesus als Evangelisten charakterisirte, angemessen, sondern gerade auch die Umschreibung seines Charakters als Evangelist durch eine dem 4. Ev selbst entnommene Benennung, welche in feierlichem Ton das innige Verhältnis des Jo zu Jesus und die Beteiligung desselben am letzten Mahle in Erinnerung brachte. Dieser Jo gehörte zu den Auktoritäten, welchen die Kirche Asiens seit Menschengedenken sowohl in ihrer angefochtenen Sitte der Passafeier als in ihrer Auffassung der evangelischen Berichte von dem letzten Mahle Jesu zu folgen sich bewußt war. Nicht ebenso unmittelbar hängt mit dem gegebenen Anlaß zusammen, was Polykrates weiter von Jo rühmt, und wird daher auch in einem selbständigen Relativsatz angefügt. Das Erste, was in dieser Form, also das Zweite, was überhaupt von ihm gesagt wird, ist: *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς*. Da *πέταλον* das mit den Worten „heilig dem Jahve" beschriebene goldene Blech am Turban des Hohenpriesters heißt, [1]) so scheint Jo dadurch als Hoherpriester bezeichnet zu sein. Daß der Name *ἀρχιερεύς* vermieden ist, erklärt sich daraus, daß die Christen seit der Zeit des Hebräerbriefs Christum den Hohenpriester zu nennen gewöhnt waren. [2]) Immer-

[1]) Ex 28, 36; 29, 6; 39, 30; Lev 8, 9 LXX, auch Aquila Ex 29, 6. Cf Jos. ant. III, 7, 6 extr.; bell. V, 5, 7; IV, 3, 10 post in.

[2]) Clem. I Cor. 36, 1; 61, 3; 64; Ign. Philad. 9, 1; Pol. ad Phil. 12, 2; Martyr. Polyc. 14, 2; Just. dial. 116.

hin aber heißt es, daß Jo ein mit einem der Insignien des jüdischen Hohenpriesters geschmückter Priester gewesen sei. Man hat angenommen, daß Jo mit Rücksicht auf die Abfassung der Ap durch ihn hiedurch als Prophet bezeichnet sein solle. [1]) In der Tat ist Jo mit Rücksicht hierauf nicht selten ein Prophet genannt worden. [2]) Es findet sich auch vereinzelt die Vergleichung der christlichen Propheten mit den jüdischen Hohenpriestern. Aber

---

[1]) So besonders bestimmt Harnack, Lehre der 12 Ap. (T. u. Unt. II, 2) S. 128; von mir GK I, 206 A 2 noch nicht entschieden genug beanstandet Allerdings heißt es Didache 13, 3 von den Propheten *αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν.* Aber es geschieht dies, um die Pflicht der Entrichtung der Erstlinge und überhaupt der Gewährung des Lebensunterhaltes an sie zu begründen, und diese Pflicht besteht nach 13, 1—2 ebenso gegenüber dem Lehrer als dem Propheten (cf Forsch III, 300). Diese Pflicht wird aber c. 15, 1 ausdrücklich auch auf die Bischöfe und die Diakonen ausgedehnt und dies damit begründet, daß diese an der Gemeinde wesentlich gleichen Dienst wie die Propheten und Lehrer tun. Das citirte Wort bezieht sich also nicht auf die Propheten wegen ihrer specifisch prophetischen Begabung und Rede, sondern auf sie, sofern sie wie auch die Lehrer, Bischöfe und Diakonen der Gemeinde einen mit Kostenaufwand verbundenen Dienst leisten, welcher wie der Dienst der atl Priester und Hohenpriester nicht unbelohnt bleiben, sondern durch Darreichung des Lebensunterhalts erwidert werden soll cf 1 Kr 9, 11—14; 1 Tm 5, 17f., auch Rm 15, 27 und für den fast überall festgehaltenen ursprünglichen Begriff der *λειτουργία* alle Stellen bei Pl. Daß die Didache jenen Satz gerade von den Propheten ausspricht, und daß sie diese Hohepriester statt Priester nennt, wird darin begründet sein, daß sie überhaupt unter den der Gemeinde in mannigfaltiger Weise dienenden Personen die Propheten am höchsten stellt. Von dieser ganzen Gedankenreihe aus ist aber kein Weg zu finden zu der Bezeichnung des Apokalyptikers als eines Propheten durch die Worte, „welcher ein Priester war, der das hohepriesterliche Stirnblech getragen hat".

[2]) Schon Justin dial. 81. 82 benutzt die dem Apostel Jo zu teil gewordene Offenbarung, auf Grund deren er geweissagt habe (*προεφήτευσε*), als Beweis dafür, daß das Charisma der Prophetie von den Juden auf die Christen übergegangen sei. Theophilus Ant., welcher die Ap citirt hat (Eus. IV, 24, 1), wird mit Rücksicht auf diese den Evangelisten Jo da, wo er Jo 1, 1—3 citirt, zu den Pneumatophoren d. h. den Propheten gerechnet haben (ad Autol. II, 22), wie Euagrius (altercatio Simonis et Theophili c. 11 ed. Harnack p. 21, 3 cf Forsch IV, 326) dasselbe Citat mit *si velles Johannem prophetam nostrum audire* einleitet. Clemens Al. strom. III § 106 nennt bei einer Berufung auf Ap 9, 10 den Jo *τὸν προφήτην* cf paed. II § 119; Hippol. de Antichr. 36; Orig. tom. II, 5 in Jo. Es möge gleich hier Platz finden Hieron. c. Jovin. I, 26 (Vall. II, 279) *Joannes et apostolus et evangelista et propheta: apostolus, quia scripsit ad ecclesias ut magister; evangelista quia librum evangelii condidit . . .; propheta, vidit enim in Pathmos insula, in qua fuerat a Domitiano principe ob domini martyrium relegatus, apocalypsim* etc.

darum kann „ein Priester im hohenpriesterlichen Ornat“ doch noch nicht soviel heißen, wie „ein Prophet“. Allerdings kommt dem atl Hohenpriester gewissermaßen auch prophetische Würde zu. Aber diese Vorstellung hängt nicht an dem goldenen Stirnblech (πέταλον), sondern an dem Brustschild des Hohenpriesters (λογεῖον) mit den daran oder darin befindlichen Urim und Thummim.[1]) Eine Verwechselung dieser beiden Stücke der hohepriesterlichen Kleidung bei Polykrates anzunehmen, erscheint bedenklich, wenn sie auch nicht ganz unerhört ist.[2]) Übrigens ist die prophetische Würde des Hohenpriesters, welche dann hier so verkehrt wie möglich ausgedrückt wäre, eine viel zu unbekannte Sache, als daß Polykrates darauf rechnen konnte, Victor von Rom werde den hierin enthaltenen Hinweis auf die Abfassung eines prophetischen Buchs durch Jo verstehen. Vor allem aber ist eine Erklärung verwerflich, welche auf den anderen Fall unanwendbar ist, in welchem altchristliche Überlieferung einem Angehörigen der ersten christlichen Generation ganz dasselbe nachsagt, was Polykrates hier von Jo rühmt. Unter Berufung auf Eusebius, Clemens und andere ältere Schriftsteller erzählt Epiphanius von Jakobus, dem Bruder Jesu und erstem Bischof von Jerusalem, daß er 1) ein Nazaräer d. h. ein Nasiräer und als erstgeborener Sohn Josephs „geheiligt“ gewesen sei, daß er 2) außerdem auch den Dienst eines jüdischen Priesters ausgeübt und wie die Hohenpriester jährlich einmal das Allerheiligste betreten habe, und daß er 3) sogar das πέταλον am Haupt habe tragen dürfen, „wie die genannten glaubwürdigen Männer in ihren Werken bezeugt haben“. So erschien es dem Epiphanius vorbereitet, daß die ebensowohl hohepriesterliche als königliche Würde Christi auf seinen Stiefbruder, den ersten Bischof

[1]) Ex 28, 15. 30; Lev 8, 8; Num 27, 21; Sirach 45, 10; 1 Sam. 23, 9—12; 28, 6. Als Schutz gegen trügerische Weissagungen gerühmt Jos. ant. III, 8. 9, unter anderem mit Berufung auf die griechische Übersetzung λόγιον = λογεῖον. Ohne Zusammenhang hiemit sagt Philo creat. princ. 8, jeder wahre Priester sei ein Prophet. Am stärksten zeugt für die Vorstellung von der Prophetie als einer Gabe und Aufgabe des Hohenpriesters Jo 11, 51.

[2]) Eine solche liegt doch allem Anschein nach vor in Protev. Jacobi V, 1 (ed. 2 Tschd. p. 10; Thilo's Bemerkung gegen Mich. Neander cod. apocr. I, 188 befriedigt durchaus nicht). Der über die Verhältnisse in Palästina und das dortige Judentum sehr wenig unterrichtete Vf (GK II, 780) bildet sich ein, daß jeder beliebige Priester beim Altardienst das πέταλον getragen habe und läßt den Joachim dasselbe als Orakel benutzen, wobei unklar bleibt, wodurch es ihm Antwort auf seine Frage gegeben hat, ob Gott ihm gnädig sei.

von Jerusalem übergegangen sei. Im kirchlichen Priestertum, genauer in den „Hohepriestern der katholischen Kirche“ d. h. in den Bischöfen setzt sich nach Epiphanius diese Idee fort.[1]) Man sieht, daß das Priestertum und das Tragen des *πέταλον* mit prophetischer Begabung und Schriftstellerei gar nichts zu schaffen hat. Die Vorstellung knüpft zunächst an die Überlieferungen über die asketische Lebensweise des Jakobus von Jerusalem und den fleissigen Tempelbesuch desselben an. Sie fußt aber auch, wie noch aus den verworrenen Darlegungen des Epiphanius hervorleuchtet, auf der Überlieferung oder Annahme, daß Jakobus wie Jesus sowohl priesterlicher als königlicher Abstammung gewesen sei. Sie betrachtet endlich dies alles als eine Vorstufe und einen Typus der kirchlichen Stellung, der gleichsam hohepriesterlichen und königlichen Würde des Jakobus als Bischofs von Jerusalem und Oberhaupts der jüdischen Christenheit. In der asketischen Lebensweise aber hat nach Epiph. haer. 78, 13 der Bischof Jakobus die Söhne des Zebedäus, Johannes und Jakobus, zu Genossen gehabt.[2]) Die Ehelosigkeit des Jo kann keine Erfindung des Leucius sein.[3]) Wie der Hohepriester durch die Inschrift seines Diadems als eine Gott geweihte Persönlichkeit gekennzeichnet war, so trugen auch der Herrnbruder Jakobus und der Apostel Jo den Charakter Gott geweihter Persönlichkeiten von Jugend auf gleichsam an der Stirne. Von Tempelbesuch des Jo las man wenigstens etwas AG 3, 1—4, 3 cf. 2, 46; 5, 12. 21. 25. Beruht der Zusammenhang des Jakobus mit dem priesterlichen Geschlecht auf der levitischen Abkunft seiner Mutter Maria, so verhält es sich mit Jo nicht anders, wenn anders dessen Mutter Salome eine Schwester der Maria war (s. unten Abhandlung II). Ob sich

[1]) Epiph. haer. 29, 3—4; 78, 13—14. Diese Berichte sind erst in der II. Abteilung dieses Bandes zu würdigen. Nur die mit Polykrates zusammenklingenden Worte mögen hier stehen: *ἔτι δὲ καὶ ἱερατεύσαντα αὐτὸν κατὰ τὴν παλαιὰν ἱερωσύνην ηὕρομεν . . . ἀλλὰ καὶ τὸ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐξῆν αὐτῷ φορεῖν* (haer. 29, 4) — *οὗτος ὁ Ἰάκωβος καὶ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐφόρεσε* (haer. 78, 14).

[2]) In bezug auf Ehelosigkeit haer. 58, 4, wo der Herrnbruder nicht genannt ist, haer. 78, 13 in ausdrücklicher Zusammenstellung mit jenem Jakobus auch in bezug auf die ganze übrige Lebensweise. Es wird hier angeführt 1) Jungfräulichkeit, 2) Nichtscheren des Haupthaars (Nasiräertum), 3) Enthaltung vom Bade, was dem Epiphanius wegen der Erzählung von Jo im Bade zu Ephesus Schwierigkeiten macht (haer. 30, 24), 4) Enthaltung von Fleischnahrung, 5) Bekleidung mit einem einzigen linnenen Gewand. Es fehlt mit Rücksicht auf das Abendmahl die Enthaltung von Wein.

[3]) Cf meine Acta Jo p. C—CV.

aus diesen Elementen ein ähnlicher Sagenkreis um die frühere Lebensgeschichte des Jo in Jerusalem gebildet hat, wie um die Lebensgeschichte des Jakobus von Jerusalem, und ob etwa auch Jo 18, 15 f. dazu hat beitragen müssen, läßt sich nicht sicher entscheiden. Der Mangel jeder Andeutung davon in den Akten des Leucius und der sonstigen Überlieferung macht es höchst unwahrscheinlich. Die Analogie zwischen Jakobus und Jo besteht trotzdem. Wie Jakobus in der Kirche von Jerusalem und Palästina, so hat Jo in der Kirche der Provinz Asien eine Stellung innegehabt, für welche der Titel Bischof nicht ausreicht und, was Jo und die Kirche von Asien mit ihren zahlreichen Bischöfen anlangt, überhaupt nicht paßt. Jo ist unter den „Priestern“ [1]) der dortigen Gemeinden wie ein Hoherpriester gewesen, welcher die sämtlichen Gemeinden auf fürbittendem Herzen trug [2]) und die Gemeinden samt ihren Vorstehern als ein Oberhirt regierte. Der Ausdruck des Polykrates für seine Vorstellung von der Persönlichkeit und kirchlichen Stellung des Jo von Ephesus ist überschwänglich und bildlich, wie fast alles, was er in jenem Zusammenhang sagt; [3]) aber er ist verständlich. Wenn sich nun hieran zuletzt noch anschliesst *καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος*, so kann ersteres Wort jedenfalls nicht den Märtyrertod des Jo bedeuten. Denn erstens steht bei den drei folgenden Namen: Polykarp, Thraseas nnd Sagaris das so gemeinte *μάρτυς* hinter der Bezeichnung der kirchlichen Stellung, welche sie bei Lebzeiten innegehabt haben, was das allein angemessene ist. Zweitens ist der in Ephesus begrabene Jo nach aller sonstigen Überlieferung friedlichen Todes gestorben (oben S. 103. 147 bis 150. 205). Es wird aber auch nicht angehen, das Epitheton *μάρτυς* auf eine einzelne Schrift des Jo zu beziehen; denn Jo ist ein

[1]) Bekanntlich hat sich aus harmlosen Vergleichungen der verschiedenen Dienstleistungen in der Kirche mit den Funktionen der atl Priester wie 1 Kr 9, 13; Clem. I Cor. 40 im 2. Jahrhundert die Bezeichnung der christlichen Kirchenbeamten als *ἱερεῖς*, *sacerdotes* gebildet, woraus dann die Bezeichnung der Bischöfe als *ἀρχιερεῖς* sich entwickelte s. oben S. 84 A 2.

[2]) Es ist bezeichnend, daß Epiph. haer. 78, 14 an die Bemerkung vom Tragen des *πέταλον* unmittelbar die Erzählung anschließt, daß Jakobus einst in einer Zeit anhaltender Dürre durch sein Gebet Regen herbeigeführt habe (cf Jk 5, 16—18). Der Hohepriester ist der berufene Fürbitter für alles Volk in jeder gemeinen Not.

[3]) So Eus. V, 24, 2 *μεγάλα στοιχεῖα . . . ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη*, § 3 die Umschreibung des Begriffs „vierter Evangelist“, § 5 *τὸν εὐνοῦχον . . . περιμένων τὴν ἐξ οὐρανῶν ἐπισκοπήν*, letzteres mit Anspielung auf die sonst gar nicht ausgedrückte bischöfliche Würde Melito's.

Zeuge von Solchem, was er gesehen hat, nicht nur in der Ap (1, 2. 11), sondern auch im Ev (1, 14; 19, 35; 21, 24) und in den Briefen (1 Jo 1, 2; 4, 14 cf 3 Jo 12; 1 Jo 4, 6). Er war, wie sich von selbst versteht und überdies Jo 21, 24; 1 Jo 1, 2; 4, 14 hervorgehoben wird, ein Zeuge auch abgesehen von seiner schriftstellerischen Tätigkeit als der, welcher mündlich verkündigte, was er gesehen und gehört hatte. Das Gleiche gilt von διδάσκαλος. Mag Polykrates immerhin, wie einmal Hieronymus (oben S. 210 A 2) dem Jo diesen Titel mit besonderer Beziehung auf seine Briefe gegeben haben, so ist doch die Beschränkung des Titels auf diese willkürlich, da Jo nicht nur in den Briefen, sondern auch im Ev und nicht nur in schriftlicher, sondern auch in mündlicher Form ein Lehrer der Kirchen Asiens war.

Das Schreiben des Polykrates war von den übrigen Bischöfen der Provinz als Ausdruck ihrer gemeinsamen Überzeugung gebilligt worden (Eus. V, 24, 8). Er war seit 65 Jahren Christ, also um 125 getauft. Er entstammte einer christlichen Familie; 7 Anverwandte von ihm, deren Leben der Vergangenheit angehört, waren Bischöfe gewesen, und waren dies früher als er geworden. Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß er gleich nach der Geburt getauft worden sei. Seine Worte ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ deuten auf einen Unterschied der natürlichen und der christlichen Lebensdauer hin.[1]) An Lebensjahren hat er wahrscheinlich dem Irenäus gleichgestanden; aber er hatte vor diesem den Vorzug, daß er nicht nur wie dieser mit Christen aus allen Weltgegenden sich persönlich berührt hatte, sondern an der Quelle der Tradition über den Jo von Ephesus sitzen geblieben war. Mit ihm kann das Zeugenverhör schließen. Der Versuch, die durch Irenäus und alle Späteren vertretene Überzeugung, daß der langlebige Jo von Ephesus und der Vf der sämtlichen johanneischen Schriften der Apostel Jo, der

[1]) Eus. V, 24, 7. Die Beziehung dieser Worte auf die ganze Lebenszeit hat keinen Sprachgebrauch für sich aufzuweisen. Cf dagegen Forsch IV, 262 und oben S. 95 A 2; S. 96 A 1. Für einen Bischof sind 65 Lebensjahre kein hohes Alter. Polykrates motivirt aber selbst seine Beauftragung mit der Abfassung des Schreibens im Namen der sämtlichen Bischöfe Asiens und die allgemeine Zustimmung derselben zu seinem Schreiben damit, daß diese anerkennen, „er habe nicht umsonst graues Haar getragen und sei allezeit in dem Herrn Jesus gewandelt“ (§ 8). Er war damals seit langer Zeit ergraut (πολιὰς ἤνεγκα, nicht φέρω). Die ältesten Bischöfe jeder Provinz haben im Namen der übrigen bei diesen Verhandlungen das Wort geführt cf Eus. V, 23. 2: τῶν κατὰ Πόντον ἐπισκόπων, ὧν Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προυτέτακτο.

Sohn des Zebedäus gewesen sei, als einen aus Misverständnissen und unsicheren Erinnerungen weniger Personen oder gar des einen Irenäus entstandenen Irrtum zu erklären, erweist sich als undurchführbar. Es sei gestattet, noch einmal die Hauptpunkte der vorstehenden Untersuchungen zusammenzufassen. An das unzweideutige Selbstzeugnis der johanneischen Schriften, wonach der Apostel Jo das Ev, somit aber auch die Briefe, und der aus den Briefen erkennbare Jünger Jesu und Oberhirte heidenchristlicher Gemeinden die Ap geschrieben hat, schließt sich zunächst die Tatsache, daß diese Schriften unmittelbar nach ihrer Entstehung in den Gemeinden, welche von persönlichen Schülern des Jo von Ephesus geleitet wurden, als Schriften dieses Jo anerkannt worden sind, während die umfangreichste und bedeutendste dieser Schriften, das Ev mit seinem Nachtrag, ihre Abfassung durch den Apostel Jo jedem nicht ganz unaufmerksamen Leser zu klarem Bewußtsein bringen mußte und nachgewiesener Maßen gebracht hat (oben S. 127. 130. 184). Hiezu kommt die Kette von Zeugen, welche bei aller Verschiedenheit des Anlasses und des Tones ihrer einschlagenden Äußerungen doch immer dasselbe verbürgen, nämlich die vom Tode des Jo in Ephesus an ununterbrochen in Asien fortbestandene und von niemand beanstandete Überlieferung, daß der Jo, welcher seine letzte Lebenszeit in Ephesus zugebracht hat, der Apostel dieses Namens gewesen sei. Eben dies bezeugen in mannigfaltiger Weise, teils mit teils ohne Beziehung auf die johanneischen Schriften: Ignatius, Justinus, Leucius, die Aloger wie ihre Gegner die Montanisten, Polykrates und die Bischöfe, in deren Namen er an Victor schrieb (S. 190—214). Dazu kommt als beredtester Zeuge Irenäus, welcher um 125—140 (oder 150) als Knabe und jüngerer Mann in Kleinasien gelebt und eine Mehrzahl von persönlichen Schülern des Jo von Ephesus häufig genug über die Lebensführung, die mündlichen Erzählungen und die Schriften dieses Jo hat reden hören, und endlich Clemens von Alexandrien, welcher nicht nur durch das Buch des Leucius, sondern auch durch seine Lehrer, von welchen einer ein „Ionier“, also ein Angehöriger der Provinz Asien war, über den Apostel Jo als den Exulanten auf Patmos, den Oberhirten der Gemeinden Asiens und den Vf des 4. Ev unterrichtet war. Ein Streit über die Persönlichkeit dieses einzigen berühmt gewordenen Jo hätte schwerlich jemals entstehen können, wenn uns das Werk seines Schülers Papias vollständig erhalten wäre. Darum brauchte der Streit doch nicht fortgesetzt zu werden, bis einmal dieses Werk oder für unsere Frage belangreiche Teile dieses Werks wieder ans

Licht kommen. Denn auch wenn niemals ein Papias gelebt und geschrieben hätte, wäre durch Vorstehendes der Beweis wieder einmal erbracht, daß der Jo von Ephesus der Apostel Jo war. Nun aber haben wir, abgesehen von dem Zeugnis des Irenäus, der das Werk des Papias gelesen hat, Fragmente desselben und Berichte über einzelne Stellen desselben genug, aus welchen hervorgeht, daß während seiner Jugend mehrere Mitglieder des Apostelkreises in Asien sich aufgehalten haben, darunter ein Jo, und daß Papias das 4. Ev, welches Jedermann als Werk eines Apostels erkennen mußte, sowie die Ap als Werk seines Lehrers Jo gekannt und anerkannt hat. In bezug auf Polykarp und die anderen uns nicht näher bekannten Schüler des Jo müssen wir uns allerdings bei der Annahme beruhigen, daß ein verständiger und gewissenhafter Mann wie Irenäus, der ihr Schüler war, und daß die sämtlichen jüngeren Zeitgenossen des Polykarp und des Papias, welche sich für die Tradition ihrer Kirche interessirten, diese und andere Apostelschüler in einem so wichtigen Punkt, in bezug auf die Persönlichkeit des größten „Sterns" der Kirche Asiens, richtig verstanden haben. Diese Annahme ist aber nicht nur berechtigt, sondern auch geboten, weil die Annahme eines ebenso allgemeinen Misverständnisses an sich absurd und mit dem Selbstzeugnis des 4. Ev unverträglich ist. Man kann die Überlieferung vom Apostel Jo auch nicht durch Berufung auf die Verwechselung des Philippus von Hierapolis mit dem Apostel dieses Namens verdächtigen. Denn erstens handelt es sich dort, wie gezeigt, um zwei gleichnamige Personen, welche nach ihrem geschichtlichen Verhältnis zu Jesus und nach ihrem Beruf als Missionsprediger, als Apostel im weiteren Sinn dieses Namens, sehr leicht mit einander verwechselt werden konnten. Dagegen weiß die Geschichte nichts von einem zweiten Jo neben dem Apostel Jo, welchen man mit diesem hätte verwechseln können. Diejenigen, welche noch heute seine geschichtliche Existenz behaupten, sind gleichzeitig bemüht, ihn soweit wie möglich aus dem Kreis der Apostel zu verbannen. Zweitens können wir den Irrtum des Polykrates in bezug auf Philippus an der Hand seiner eigenen Angaben durch die um ein volles Jahrhundert ältere AG des Lucas sowie durch die weit über Polykrates hinausreichenden Spuren der ursprünglichen Überlieferung widerlegen. Dagegen wird die Überlieferung, wonach der Jo von Ephesus und der Vf der johanneischen Schriften einer der 12 Apostel gewesen sei, durch diese Schriften lediglich bestätigt, und der jeder Stütze in der Tradition entbehrende Versuch des Eusebius,

einige Stücke dieser Tradition durch reine Hypothese zu erschüttern, hat trotz des Ansehns der Kirchengeschichte des Eusebius keine des Namens werte Tradition ins Leben zu rufen vermocht. Drittens ist die Tradition vom Apostel Jo in Ephesus vom Anfang des 2. Jahrhunderts an nachweisbar, der Irrtum in bezug auf den Philippus in Hierapolis läßt sich vor Polykrates am Ende des 2. Jahrhunderts nicht nachweisen. Auch die Zustimmung der anderen Bischöfe zu dem Schreiben des Polykrates kann, da es sich hier um eine historische Notiz von ganz untergeordneter Bedeutung handelt, nicht für eine größere Verbreitung des Irrtums um 190 zeugen. Damit ist bereits der vierte Punkt berührt. In dem Osterstreit jener Tage wie schon bei den Vorspielen in Rom im J. 154 und in Laodicea um 165—170 berief man sich einerseits auf die praktische Stellung des Jo zur Passafrage und andrerseits auf das literarische Zeugnis desselben Jo in Jo 18, 28 und an anderen Stellen seines Ev. Den Namen des Philippus hört man in diesen Verhandlungen nicht nennen. Wie unbedeutend ist überhaupt die Stellung, welche Philippus in der Tradition Asiens einnimmt, im Vergleich zur Stellung des Jo von Ephesus! Philippus ist nicht Schriftsteller geworden. Von eigentlichen Schülern desselben hören wir nichts. Seine weissagenden Töchter haben einen tieferen Eindruck hinterlassen, als ihr Vater. Man kann auch deshalb einen so spät und vereinzelt auftauchenden Irrtum in bezug auf Philippus nicht benutzen, um die Überlieferung vom Apostel Jo zu entkräften.

§ 3. Aristion in Smyrna und andere Jünger Jesu in Asien.

In den verschiedensten, bisher berücksichtigten Urkunden stoßen wir auf die Tatsache, daß außer dem Apostel Jo noch eine Mehrheit von Jüngern Jesu während der letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts sich in Asien dauernd aufgehalten haben. In 1 Jo 1, 1—5; 4, 14 (cf 4, 6; 3 Jo 12; Jo 1, 14. 16) faßt der Apostel selbst sich mit solchen Genossen zusammen, welche in dem wesentlich gleichen Verhältnis, wie er selbst, sowohl zu Jesus als zu den Christen in Asien gestanden haben (oben S. 177 f.). Papias spricht von einer Mehrheit von Presbytern d. h. Jüngern Jesu, aus deren Munde er in seiner Jugend manche ihm noch im Alter wichtige Erzählungen und Belehrungen empfangen hat (oben S. 131—147). Die Aussage des Ignatius (oben S. 190) erscheint nur dann natürlich, wenn die Christen von Ephesus in der Zeit von der Gründung der

Gemeinde durch Paulus bis zum Tode des Jo wiederholt Gelegenheit gehabt haben, Apostel bei sich zu sehen. Polykarp pflegte nach Irenäus von seiner Lebensgemeinschaft „mit Jo und den übrigen, die den Herrn gesehen hatten“ (Ep. ad Flor.) oder „mit Jo, dem Jünger des Herrn, und den übrigen Aposteln“ (Ep. ad Vict.) zu erzählen. Nach Irenäus, wo er in eigener Person redet, waren sowohl an der Bekehrung, als an der Ordination des Polykarp mehrere Apostel beteiligt (oben S. 98—101), und nicht Polykarp allein, sondern mehrere der Senioren in Asien haben außer dem Apostel Jo noch andere Apostel gesehen und konnten bezeugen, was sie von diesen gehört hatten (Iren. II, 22, 5 oben S. 61). Angesichts dieser gehäuften Zeugnisse erscheint die Ansicht derer unhaltbar, welche sie teils durch abschwächende Auslegung entleeren, teils aus gutgläubigen Misverständnissen erklären, teils als ungeschichtliche Übertreibungen einfach verneinen. Es genügen aber als tatsächliche Unterlage dieser Zeugnisse auch nicht die bisher nachgewiesenen Beispiele: der Apostel Jo in Ephesus und der Evangelist Philippus in Hierapolis. Als dritter ist mit Sicherheit nur noch Aristion zu nennen, von dem wir leider sehr wenig wissen. Nach Papias, welcher bei seinen Erkundigungen nach den Worten der Presbyter noch zu Lebzeiten Aristions unter anderem auch nach dessen Aussagen zu forschen pflegte, war dieser ebenso wie Jo, Petrus, Andreas u. s. w. ein Jünger Jesu. Durch diese mittelbaren Erkundigungen ist für ihn ebensowenig wie für Jo ausgeschlossen, daß er zu denjenigen Presbytern gehörte, deren Reden Papias in seiner Jugend selbst noch gehört hatte. Wenn Papias nach Eusebius (III, 39, 7. 14) den Aristion wie den Jo oftmals namentlich erwähnt und einzelne „Überlieferungen“ (§ 7) und „Erzählungen (nicht Auslegungen) von den Reden des Herrn“ (§ 14) auf Aristion als seinen Gewährsmann zurückgeführt hat, so ist nicht zu bezweifeln, was Eus. auf Grund seines Studiums des papianischen Werks versichert, daß Papias sich als einen mit eigenen Ohren zuhörenden Schüler sowohl des Aristion als des Jo bezeichnet hat (*αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι* § 7). Daraus folgt aber auch, daß Papias von einem Buch des Aristion nichts gesagt hat. Denn wie wäre es zu begreifen, daß Eus., welcher den Spuren der ältesten kirchlichen Literatur so emsig nachgegangen ist, dies verschwiegen hätte? Man kann nicht einwenden, daß Eus. auch nichts von den Aussagen des Papias über die Schriften des Jo excerpirt hat. Er bemerkt doch seine Citate aus dem 1 Jo (III, 39, 16). Die Aussage des Papias, daß Jo noch zu seinen Lebzeiten, also persönlich und gleichsam eigenhändig sein Ev heraus-

gegeben habe (oben S. 127, A 1), ist wohl für uns interessant, weil sie der durch Jo 21 sich nahelegenden Vorstellung entgegentritt, daß andere Leute es erst nach dem Tode des Jo herausgegeben haben. Sie war aber für Eus. ohne Interesse, weil das, was Papias damit sagt, im 4. Jahrhundert selbstverständlich war. Das 4. Ev war damals in jeder Hinsicht und in viel unbedingterem Sinne, als irgend einer der katholischen Briefe, ein Homologumenon. In bezug auf diese Klasse von ntl Büchern aber teilt Eus. aus der alten Literatur nur interessante Nachrichten über ihre Entstehung mit. In den Aussagen des Papias über die Ap (oben S. 118 A 2) wird Eus. nichts gefunden haben, was seine Vermutung, daß ein Nichtapostel sie verfaßt habe, entweder bestätigte oder völlig ausschloß. Papias wird den Vf der Ap ebenso, wie dieser sich selbst, einfach Jo genannt und von der Ap mit Ehrerbietung gesprochen haben. Daß es alte Schriften gab, welche dem Apostel Jo zugeschrieben wurden, brauchte Eus. nicht erst aus Papias zu belegen. Hätte dagegen Papias von einem Buch des Aristion eines Jüngers Jesu etwas gesagt, so wäre das eine unschätzbare Bereicherung der Literaturkunde für Eus. gewesen. Auch die bei den Armeniern bewahrte Nachricht, daß Mr 16, 9—20 von Aristion herrühre,[1]) kann in keiner Weise die Existenz einer Schrift unter Aristions Namen begründen, da die Armenier das Werk des Papias gekannt haben (oben S. 128 ff.) und aus diesem wissen konnten, daß Papias nach mündlichen Erzählungen des Aristion wesentlich dasselbe in seinem Werk

[1]) S. oben S. 129. Ich habe keine Veranlassung, die früheren Erörterungen Einl II, 227—235. 237—240; GK II, 910—938; Th. Ltrtrbl. 1893 Nr. 51 zu excerpiren. Die Hauptpunkte für die vorliegende Frage sind: 1) Nicht der ganze unechte Schluß, sondern ,nur Mr 16, 14—18 stellen eine παράδοσις, oder eine λόγων τοῦ κυρίου διήγησις dar, die man auf einen bestimmten Jünger Jesu wie Aristion als Gewährsmann zurückführen kann. 2) Eine gleichviel wie alte oder junge Randglosse einer Rufinhs. bezeichnet die Erzählung von Justus Barsabas (Eus. III, 39, 9) als eine Mitteilung des Aristion. Man muß nur Mr 16, 18 mit dieser Anekdote vergleichen, um die Richtigkeit der Tradition, daß der Kern des Marcusschlusses von Aristion herrühre, zu erkennen. 3) Daß das Stück Mr 16, 14—18 in einem von Mr unabhängigen Buch zu lesen war, ehe es, ein wenig umgestaltet und von anderen Sätzen eingerahmt, zur Anfertigung des vermißten Marcusschlusses verwendet wurde, beweist das Citat bei Hier. c. Pelag. II, 15. 4) Dieses alte Buch kann nur das Werk des Papias gewesen sein, in welchem Mr 16, 14—18 in wenig abweichender Gestalt als eine διήγησις Aristions enthalten war. — Dazu möchte ich die Vermutung hinzufügen, daß Hieronymus die eigentümliche Form seines Citats von seinem Lehrer Apollinaris (ep. 84, 4; c. Rufin. III, 13), dem Kenner des papianischen Werks (oben S. 126), herübergenommen, aber um

niedergelegt hatte, was im unechten Marcusschluß vorliegt. Es darf als beinah gewiß gelten, daß wir in Mr 16, 14—18 und auch bei Eus. III, 39, 9 (über Justus Barsabas) von Papias aufbewahrte Diegesen und Paradosen Aristions besitzen. Von demselben Jünger mag Papias die Erzählung von der Ehebrecherin empfangen haben (Eus. III, 39, 16), deren palästinischer Ursprung durch ihr Vorhandensein im Hebräerevangelium verbürgt ist, und deren Stilweise beweist, daß sie nicht von dem Presbyter d. h. Apostel Jo herrührt, in dessen Ev sie ziemlich spät erst eingefügt worden ist. Doch läßt sich hierüber nichts Sicheres behaupten.[1]) Dem Aristion auf Grund von Const. ap. VII, 46 Smyrna als ständigen Wohnsitz anzuweisen, erscheint gewagt. Ist es jedoch oben S. 101 f. A 1 gelungen, wahrscheinlich zu machen, daß diese Nachricht von Leucius herstammt, und daß in der ursprünglichen Gestalt dieser Tradition Aristion nicht als Schüler des Jo, sondern eher als ein Genosse desselben dargestellt war, so mag hier echte Tradition vergraben liegen.[2])

Stammt die Erzählung von der Entstehung des Joev im muratorischen Kanon (oben S. 201 f.) aus den Johannesakten des Leucius, so hätten wir daran ein immerhin beachtenswertes Zeugnis erstens dafür, daß gleichzeitig mit Jo mehrere andere Jünger (*condiscipuli eius*) an der Geburtsstätte des 4. Ev sich aufhielten, und zweitens dafür, daß zu diesen der Apostel Andreas gehörte. Leider ist unter den legendarischen Nachrichten über die Wanderungen und Schicksale des Andreas nichts, was sich an Alter und Ursprünglichkeit mit den echten Stücken der leucianischen Johannes- und Petrusakten vergleichen ließe. Soviel wird man den sonst wert-

---

Weitläufigkeiten zu vermeiden, und sich nicht auf den Ketzer Apollinaris stützen zu müssen, lieber die griechischen Bibelhss. citirt hat, in welchen wesentlich dasselbe zu lesen war. Ganz ähnlich verfährt Hieronymus zu Eph 3, 5 (Vall. VII, 592 cf GK II, 429 A 1).

[1]) Wenn ich die Fragmente des Papias zu sammeln und neu geordnet herauszugeben hätte, würde noch Vieles zu erörtern sein. Hier möchte ich nur an die Gelehrten eine Bitte um Auskunft richten. C. F. D. Schubart in seiner Charakteristik Ötingers bei Ehmann, Ötingers Leben und Briefe (1859) S. 342 schreibt: „*Lasst uns zur Freundlichkeit gehen*", *sprachen die Zeitgenossen Jesu nach dem Zeugnis des Papias, wenn sie zu Christo gehn und ihn hören wollten.* Woher stammt dies?

[2]) Aus den martyrologischen Angaben (Acta SS. Febr. III, 283 f.) vermag ich nichts zu gewinnen. Nach den Acta Barnabae auctore Marco c. 14 (Tischendorf. Acta apost. apocr. p. 69) herbergen die Missionare bei Timon und Ariston auf Cypern; in den Acta Petri (ed. Lipsius p. 51, 14 bis 53. 13) liest man Ähnliches von einem Ariston in Puteoli.

losen Stücken vielleicht entnehmen dürfen, daß Andreas weder im semitischen Orient, noch im lateinischen Occident, sondern im griechischen Sprachgebiet tätig gewesen ist. Ist er nach Skythien gekommen (Eus. III, 1, 1), so mag er die Provinz Asien wenigstens durchreisend und zwar zu wiederholten Malen berührt haben. Andreas, welcher abgesehen von den Apostelkatologen und von der Geschichte der Berufung der 4 Fischer am See Genezareth in den übrigen Evv und der AG nur noch Mr 1, 29; 13, 3 sehr beiläufig erwähnt wird, tritt im 4. Ev öfter auf. Er bildet mit dem namenlos gelassenen Evangelisten Jo das erste Paar von Männern, die sich an Jesus anschlossen 1, 40 (oben S. 185). Er wird neben und vor Petrus genannt 1, 44, wo der berühmtere Name des letzteren genügt hätte. Man bekommt aus 6, 8; 12, 22 den Eindruck, daß Andreas im Vergleich zu dem bedächtigen Philippus der Entschlossenere war. Es mag sein, daß Jo bei seinen Lesern ein näheres Interesse für Andreas voraussetzen konnte. Es bleibt auch bemerkenswert, daß Papias den Andreas an die Spitze aller Apostel stellt, nach deren Worten er sich erkundigte (Eus. III, 39, 4). Ist Andreas, wie es scheint, jünger als sein Bruder Petrus gewesen, so ist nicht ausgeschlossen, daß er die Entstehung des 4. Ev noch erlebt und bei Gelegenheit eines Aufenthalts in Ephesus mitgeholfen hat, den Apostel Jo zur Abfassung desselben zu bewegen. Aber ein sicheres Zeugnis für einen, sei es auch nur vorübergehenden, Aufenthalt des Andreas in der Provinz Asien besitzen wir nicht. Wir können auch nicht mehr ermitteln, wer die Männer gewesen sind, welche in Jo 21, 24 zu uns reden, und welche noch vor jeder Weiterverbreitung des 4. Ev mit Genehmigung des noch lebenden Jo demselben den Nachtrag (c. 21) beigefügt haben. Ist das Buch um 80—90 geschrieben, so könnte ein Aristion darunter gewesen sein. [1]) Aber wir wissen es nicht.

Es sind um 95, nicht lange vor Abfassung der Ap, in Ephesus, Pergamum und Thyatira Leute aufgetreten, welche sich selbst für Apostel ausgaben. [2]) Der Apostel Jo rühmt es an dem Bischof von Ephesus, daß er sie auf die Probe gestellt, sie als Pseudapostel

[1]) Cf Einl II. 483—498. 237 f. A 5. 8.

[2]) Ap 2, 2. 6. 14—15. 18—25. Das Einl II, 604 f. 608 ff. 102. 110 Gesagte muß als Beweis genügen. Wie Nikolaus älter ist, als Kerinth, so sind auch die Nikolaïten älter als die Kerinthianer (Iren. III, 11, 1); aber ihr Auftreten in Asien, welches im Ev und den Briefen des Jo noch nicht, sondern erst in der Ap berücksichtigt wird, ist demjenigen Kerinths, auf dessen Lehre und Anhänger die Briefe deutlich Bezug nehmen, erst gefolgt cf Einl. II, 568 f.

erkannt und abgewiesen habe. In Pergamum hatten sie bei einigen Gemeindegliedern Eingang gefunden. In Thyatira hatten sie eine starke Partei für sich gewonnen, an deren Spitze die Gattin des Bischofs selbst sich stellte. Sie beriefen sich für ihre Lehre auf Nikolaus, den ehemaligen Amtsgenossen des Stephanus und des Philippus von Hierapolis. Sie lehrten, daß es nicht nur erlaubt, sondern auch ein Beweis der christlichen Freiheit und als ein Mittel der Befreiung von den finstern Mächten ein löbliches Tun sein, sich an heidnischen Opfermahlzeiten und Festlichkeiten zu beteiligen und geschlechtliche Unzucht zu treiben. Das waren die Leute, oder sie gehörten doch zu den Leuten, von welchen Papias sagt, daß sie fremdartige, den asiatischen Gemeinden „von Anfang an“ (1 Jo 2, 7. 24) und bis dahin fremd gebliebene Gebote im Munde führen, daß sie viel zu sagen wissen, und daß sie leider bei der Menge Anklang finden (Eus. III, 39, 3). Nicht so bei Papias, welcher sich im Gegensatz zu diesen falschen Lehrern um so ausschließlicher an die echten Jünger Jesu und Apostel, die er selbst kennen gelernt, und an deren Schüler, welche ihm von jenen erzählen konnten, angeschlossen hat. Diese Gegenüberstellung setzt voraus, daß diese Lehrer mit dem Anspruch auftraten, sogut wie die Apostel in Asien berufene Verkündiger des Ev zu sein, oder, wie es Ap 2, 2 heißt, daß sie sich selbst für Apostel ausgaben. Wäre Nikolaus selbst, der ehemalige Proselyt von Antiochien und Siebenmann von Jerusalem, damals nach Asien gekommen, so wäre denkbar, daß er wie sein Glaubensgenosse Philippus noch selbst Jesum gesehen und gehört hatte und daraufhin als ein in die Welt hinausgezogener Jünger Jesu und Verkündiger des Ev sich in Ephesus und Thyatira mit einem gewissen geschichtlichen Recht einen Apostel genannt hätte, sogut wie ein Barnabas und Silas Apostel genannt wurden (oben S. 6 f.). Das ist aber äußerst unwahrscheinlich; denn erstens müßte er, da er schon um 30—34 ein verantwortungsvolles Amt in Jerusalem übertragen bekam, mehr als 90 Jahre alt geworden sein, was doch eine unwahrscheinliche Annahme ist, wo es nicht wie von dem Apostel Jo, dem Bischof Simeon von Jerusalem, von Polykarp und Pothinus von Lyon ausdrücklich als Merkwürdigkeit überliefert ist. Zweitens würde der Apokalyptiker nicht überall von den Nikolaiten, von deren Werken und Lehre und von denen, welche diese Lehre führen, sondern von Nikolaus selbst oder doch von der Lehre des Nikolaus reden, wenn dieser kürzlich nach Ephesus gekommen wäre und die gefährliche Bewegung in die Gemeinden gebracht hätte. Nikolaus wird nicht

mehr am Leben gewesen sein; aber Sendlinge seiner Partei kamen von auswärts in die Provinz und drangen von der Hauptstadt aus in die übrigen Gemeinden ein. Daß sie sich für Apostel ausgaben, hat seinesgleichen an den Petrusleuten, welche als Wanderlehrer von Palästina nach Korinth kamen und unter Berufung auf Kephas sich ein Ansehen als Apostel zu geben wußten.[1] Der berufsmäßige, um nicht zu sagen, gewerbsmäßige Betrieb des Lehrgeschäfts im Umherwandern und persönliche Beziehungen zu den leitenden Persönlichkeiten der ersten christlichen Generation ermutigten noch um 95 wie um 55 auch Unberufene, sich den heidenchristlichen Gemeinden als Apostel aufzudrängen. Es ist ein wichtiges Stück Kirchengeschichte, daß um 70—100 neben Jo, Philippus, Aristion und anderen echten Jüngern Jesu auch solche Pseudapostel die Provinz Asien sich zum Schauplatz ihrer Wirksamkeit ausersahen. Woher sie kamen, wissen wir nicht. Kerinth, welcher schon früher als die Nikolaiten in derselben Provinz seine Sonderlehre vortrug und nach der Erzählung Polykarps gelegentlich mit Jo in Ephesus zusammengetroffen ist, kam nach einer freilich nur dürftig bezeugten Überlieferung von Ägypten d. h. von Alexandrien dorthin.[2] Ob auch er Beziehungen zu Angehörigen der ersten christlichen Generation geltend machte, wissen wir nicht. Aber als „Propheten“,[3] als unmittelbar vom Geist geleitete und ebendamit von den Aposteln unabhängige Verkündiger des Christentums trat er und traten die Förderer seiner Lehre in Asien auf (1 Jo 4, 1—6; 2, 18—27; 2 Jo 7). Die Pseudopropheten „sagten viel“; die Pseudapostel führten „fremdartige Gebote“ im Munde. Der Apostel und Prophet, welcher gegen sie gezeugt hat, sagte immer nur, was die Christen Asiens „von Anfang an gehört hatten“. Er wiederholte „die von der leibhaftigen Wahrheit herkommenden Gebote“ und zuletzt nur noch das eine, alle anderen umfassende „liebet euch unter einander“.

Ist es richtig, daß in der früheren Lebenszeit des Papias das

[1] 2 Kr 11, 12—23; 12, 11 cf Einl I, 206 f.

[2] Hippol. ref. VII, 33; X, 21. Cf über Kerinth Einl. I, 363 A 4; II, 220 A 16; 461 A 10; 464 A 23; 572. 575 A 8 cf II, 548 A 12.

[3] Daß die Aloger und nach ihnen Cajus gerade dem Kerinth die Abfassung der Ap zuschrieben, mag in der Tradition von Kerinth und seinen Genossen als Pseudopropheten einen Anhalt gehabt haben. Der Pseudoprophet gibt sich in seinen angeblichen Schriften für „einen Apostel“ (so die Aloger), ja für einen „großen Apostel“ (so Cajus) aus. Auch bei den Nikolaiten steht neben den Aposteln (Ap 2, 2) die Prophetin (2, 20). Es hieß von jeher *πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας* (1 Kr 12, 28; Eph 2, 20; 3, 5), und es fehlte nicht an Personalunionen zwischen beiden

aramäische Matthäusevangelium zu den griechischen Gemeinden in Asien gebracht und dort vielfach in den Versammlungen von einem Methurgeman stückweise gedolmetscht wurde, ehe eine geschriebene griechische Übersetzung dies überflüssig machte,[1]) so müssen damals (um 70—90) manche „Hebräer", in der aramäischen Landessprache als ihrer Muttersprache aufgewachsene Judenchristen, nach Asien gekommen sein. Hatten sie schon in der Heimat Kenntnis des Griechischen besessen oder erst in der christlichen Diaspora sich erworben: in jedem Fall ist begreiflich, was Papias deutlich genug sagt, daß ihnen das Geschäft der Dolmetschung nicht immer sonderlich von statten ging. Aus ihrer Mitte wird der namenlose Mann hervorgegangen sein, welcher auf Grund vielfältiger mündlicher Dolmetschung in den Gottesdiensten schließlich der Kirche den griechischen Matthäus gab. Auch die Urgeschichte des Mtev in der griechischen Kirche zunächst der Provinz Asien weist uns auf ein Zuströmen palästinischer Christen nach dieser Provinz zu der Zeit, da in Palästina noch immer nicht ganz wenige Leute lebten, welche Jesum gesehen hatten, und noch sehr viele, welche die an sie gerichteten Fragen des Papias: „was hat Petrus oder Andreas, Jakobus oder Matthäus gesagt"? in Vertrauen erweckender Weise beantworten konnten.

Wie der Tod des Stephanus und die daran sich anschließende Verfolgung, so gab der Ausbruch des großen jüdischen Krieges das Zeichen zu einer Auswanderung der Christen von Jerusalem. Während der größere Teil der Gemeinde in Pella eine Zufluchtsstätte fand, zogen manche über die Grenzen des heiligen Landes hinaus; nicht wenige von ihnen siedelten sich in der Provinz Asien an. Im J. 69 war der Apostel Johannes und mit ihm eine Anzahl von Jüngern Jesu dort anwesend (oben S. 97). Sie waren nicht alle hohe Geister; und die Schüler, die sie dort gewannen, waren das auch nicht. Aber christliche Charaktere wie Polykarp, das rege kirchliche Leben der Provinz samt seinen Auswüchsen, die „dem Willen Gottes und dem Ev Christi" gemäßen Martyrien,[2]) die Fragmente und Titel der dort im 2. Jahrhundert aufgeblühten christlichen Literatur beweisen, daß durch die Apostel und Apostelschüler in Asien ein echter Same göttlichen Worts und christlichen Geistes ausgestreut worden ist. Unter den Erbinnen Jerusalems ist Ephesus wohl die am reichsten bedachte, und sie war „eine treue Zeugin der apostolischen Tradition".

---

[1]) Cf Einl II, 254—259. 265. 297—301. 309—320.

[2]) Martyr. Pol. 2, 1; 19, 1.

II.

Brüder und Vettern Jesu.

Μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος
ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ καὶ θεοῦ,
πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας,
ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον
καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ.
Julius Africanus.

Zu den Zeiten des Julius Africanus, dessen schönes Wort ich dieser Abhandlung vorangestellt habe,[1]) war die Abstammung Jesu Gegenstand von Disputationen geworden, bei welchen dogmatische Meinungen und Stimmungen die sachgemäße Erörterung der geschichtlichen Frage zu verdunkeln drohten. Die mindestens ebenso wichtige Frage nach dem Bestand des Familienkreises, in dem Jesus zum Mann herangewachsen ist, wurde erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts ein Gegenstand zusammenhängender Erörterungen. Diese aber standen ganz unter der Herrschaft der damaligen Dogmatik und Ethik; und diese Dogmatik und Ethik war nicht von gestern. Ihre Wurzeln reichen bis in die Anfänge der Kirche hinauf. Vorstellungen, die mit dem Glauben unzertrennlich verbunden schienen, haben spätestens seit Anfang des 2. Jahrhunderts die Betrachtung der neutestamentlichen Angaben über die Anverwandten Jesu und die Entwicklung der über das NT hinausgreifenden Tradition bestimmt. Das würde heute, da Jedermann nicht nur mit dem vorstehenden Motto, sondern auch mit der demselben zu Grunde liegenden Forderung einer geschichtlichen Behandlung dieser wie jeder anderen geschichtlichen Frage sich einverstanden erklärt, nicht mehr viel zu bedeuten haben, wenn wir uns auf die unvollständigen, immer nur beiläufigen, teilweise mehrdeutigen Angaben des NT's beschränken könnten. Aber eben dies wäre ein ungeschichtliches Verfahren. Die Grenze zwischen glaubwürdiger Geschichte und wertloser Fabel deckt sich ja nicht mit der Grenze zwischen dem NT und der nachkanonischen, orthodoxen und heterodoxen Literatur. Die verächtliche Behandlung der altkirchlichen Überlieferung, der man noch immer so vielfach nicht nur bei protestantischen „Apologeten“,

[1]) Die Textgestaltung dieses Satzes bei Fr. Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides 1877 S. 110 cf S. 58, kann ich nicht billigen. Vielleicht ist statt *πατέρων* das den Griechen im 2. und 3. Jahrhundert sehr geläufige *πατρώνων* zu lesen.

sondern auch bei „Kritikern“ begegnet, ist ebenso frivol wie bequem. In solchem Geist verfaßte Stoffsammlungen, wie z. B. R. Lipsius' Apokryphe Apostelgeschichten und Apostellegenden, lassen die Hauptaufgabe der geschichtlichen Kritik unerledigt: die Sage auf ihren geschichtlichen Kern zu untersuchen und die phantastischen Auswüchse der Sage ebenso wie die eigentlichen Mythen genetisch zu erklären.

Indem ich im folgenden die in anderen Werken von mir niedergelegten Untersuchungen über die Entstehung und den Quellenwert der ntl Schriften voraussetze, erscheint mir eine eingehende Untersuchung der außerbiblischen Nachrichten über die Anverwandten Jesu unerläßlich. Ich halte es auch nicht für unnötige Weitläufigkeit, wenn ich die Haupturkunden, auf welche im Verlauf der weiteren Untersuchung immer wieder zurückzugreifen ist, mit textkritischem und sachlichem Kommentar ausgestattet, beinah vollständig zum Abdruck bringe.

I. Voruntersuchungen.

§ 1. Die sicheren Fragmente des Hegesippus.

Frg. I. Eus. h. e. IV, 22, 6: *Ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ, ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ.*[1]) *τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβώθεοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.*[2])

1. Ruf. *in circumcisione id est in filiis Israel;* ebenso verstand Syr. „in der Beschneidung, unter Israel“ (בית איסריל als Apposition zum vorigen). Das in manchen griech. Hss. dahinter stehende ἡ gibt keinen Sinn. Ruf. fährt fort *quae maxime adversabantur tribui Judae, ex qua Christus est. Erant ergo Jessaei etc.*, offenbar willkürliche Änderung des Unverstandenen. Einfacher und richtiger Syr. *von denjenigen, welche gegen den Stamm Juda und gegen Christus waren, welches diese sind: Essäer* etc. Heg. will nicht alle „verschiedenen Meinungen“ aufzählen, die es im Volk Israel gab, ja nicht einmal alle diejenigen jüdischen Richtungen, welche gegen Christus und die Anverwandten Christi feindlich waren, sondern nennt von der letzteren Gattung nur die hauptsächlichen,

7 an der Zahl, welche er jedoch hier noch nicht, sondern erst Frg. II e zählt. Daß dieser Satz vor den folgenden, dem 5. Buch der Hypomnemata entnommenen Citaten stand, ergibt sich aus Frg. II e cf auch Frg. III a; V b. — 2. Zur Sache cf Just. dial. 80; Clem. recogn. I, 54 mit Coteliers Noten, auch die 7 Häresien des Judentums bei Epiph. haer. 14—20 und die dunkle Nachricht von 7 Klassen innerhalb der pharisäischen Partei cf Dérenbourg, Essai sur l'hist. et la géogr. de la Palestine p. 3. Übrigens s. auch unten zu Frg. V A 6.

Frg. II. Eus. h. e. II, 23, 3—19.

a. § 3 *Τὸν δὲ τῆς Ἰακώβου τελευτῆς τρόπον ἤδη μὲν πρότερον αἱ παρατεθεῖσαι τοῦ Κλήμεντος φωναὶ δεδηλώκασιν, ἀπὸ τοῦ πτερυγίου βεβλῆσθαι ξύλῳ τε τὴν πρὸς θάνατον πεπλῆχθαι αὐτὸν ἱστορηκότος.*[1] *ἀκριβέστατά γε μὴν τὰ κατ' αὐτὸν ὁ Ἡγήσιππος,*[2] *ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς, ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι τοῦτον λέγων ἱστορεῖ τὸν τρόπον.*

1. Rückblick auf das Citat II, 1. 4 aus Clem. hypot. VII. — 2. Syr. om. *ὁ Ἡγήσιππος*, übersetzt das Folgende sehr unrichtig: „welcher es zuerst von den Aposteln empfangen hat", und hält das ganze Citat § 4—18 für Worte des Clemens. Dem entsprechend sagt er § 19 „Dies sagt weitläufig Clemens; diesem Ähnliches sagt aber auch Hegesippus". In anderer Weise hat Hieron. v. ill. 2 Konfusionen angerichtet, indem er nur § 4—6 als Worte des Heg. citirt, sodann aber für einen aus den Angaben des Josephus bei Eus. II, 23, 19—24 und des Heg. ebenda § 10—18 gemischten und verkürzten Bericht sich ohne klare Unterscheidung auf Jos. ant. XX und Clem. hypot. VII beruft.

b. § 4 *Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων*[1] *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος*[2] *ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν, ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο.*

1. So auch Rufin *cum apostolis.* Dagegen Syr. „von den Aposteln". So Eus. h. e. II, 23, 1 *ᾧ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐγκεχείριστο θρόνος.* Derselbe chron. Abr. 2049 *Hierosolymitarum primus episcopus ab apostolis ordinationem accipit Jacobus frater domini nostri Jesu Christi.* So auch Hieron. in seiner Bearbeitung der Chronik, dagegen v. ill. 2 in angeblich wörtlichem Citat aus Heg. *suscepit ecclesiam Hierosolymae post apostolos frater domini Jacobus* etc. Was den Anfang seines Episkopats anlangt, stimmen mit dem unverfälschten Heg. wesentlich überein Clem. hypot. VI bei Eus. h. e. II, 1, 3 *μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου*, ebenso Eus. selbst h. e. III, 5, 2; dagegen II, 1, 2 nach dem Tode des Stephanus; Eus. chron. gleich hinter dem Bericht von der Passion Christi; Andreas Cret. (Anal. Hierosol. I, 4) sofort nach der Himmelfahrt; cf Epiph. haer. 29, 3 *κατασταθέντος εὐθὺς Ἰακώβου . . . πρώτου ἐπισκόπου.* Vollends Theodosius (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 142, 7) *Sanctus Jacobus, quem dominus manu sua episcopum ordinavit, post ascensum domni de pinna templi praecipitatus est* etc. So grob verstand dies wohl nicht der Vf des Clemensromanes (recogn. I, 43 *ecclesia domini in Hierusalem constituta . . . crescebat per Jacobum,*

qui a domino ordinatus est in ea episcopus) und Epiph. haer. 78, 7 *ᾧ πεπίστευκε κύριος τὸν θρόνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς πρώτῳ.* — 2. Ausführlicher unten § 6. Heg. selbst nennt ihn so § 16 und 18; auch IV, 22, 4; ebenso die Pharisäer II, 23, 10. 12. 15 und der Rechabit II, 23, 16. Ferner das Hebräerev nach Hieron. v. ill. 2 (GK II, 700), Clemens dreimal bei Eus. II, 1, 3—4 und alle Späteren.

c. § 5 *Οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν.*[1]) *οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε· ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη· ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο.*

1. Epiph. haer. 29, 4 *ἦν γὰρ πρωτότοκος τῷ Ἰωσὴφ καὶ ἡγιασμένος.* Ebendort und noch bestimmter 78, 7 wird das *ἅγιος* des Heg. als Übersetzung von *Ναζωραῖος* (Nasiräer) aufgefaßt. Seine asketische Lebensweise wird haer. 78, 14. 15 noch weiter ausgemalt durch die Zutaten, daß er ehelos lebte und starb, niemals sein Unterkleid wechselte und barfuß ging s. unten S. 231 Note 2. Seine Jungfräulichkeit auch haer. 30, 2.

d. § 6—7 *Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια* [*τῶν ἁγίων*][1]) *εἰσιέναι. οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας.*[2]) *καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν, ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν προσκυνοῦντα τῷ θεῷ τὰ γόνατα καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ. διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο δίκαιος καὶ Ὠβλίας, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη,*[3]) *ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ.*[4])

1. Das durch Rufin, Syr., Hieron. v. ill. 2 und durch die freie Wiedergabe bei Epiph. haer. 29, 4; 78, 13 bezeugte *τῶν ἁγίων*, welches in allen griech. Hss. des Eus. fehlt, scheint doch im 4. Jahrhundert allgemein in seinem Text gelesen worden zu sein. Die Erinnerung an bekannte Stellen wie Hb 9, 7 konnte späteren Abschreibern Anlaß geben, das *τῶν ἁγίων* zu streichen, um die Erzählung glaublicher zu machen. Ohne dieses *τῶν ἁγίων* wäre von Jk nur gesagt, daß er allein (von allen Christen Jerusalems) das Recht gehabt habe als Priester oder wie die Priester im Heiligtum zu fungiren (Hb 9, 6; 10, 11). Dies schien um so mehr die Meinung Heg.'s zu sein, als er gleich darauf, offenbar in bezug auf das gleiche Vorrecht des Jk ohne Unterscheidung der verschiedenen Teile des Heiligtums den Ausdruck *εἰς τὸν ναόν* gebraucht, wie er an späterer Stelle (Eus. II, 23, 11 und 12) auch zwischen *τὸ ἱερόν* (das ganze Heiligtum mit den äußeren Vorhöfen und den umgebenden Hallen) und *ὁ ναός* (das Tempelhaus, aus dem Heiligen und dem Allerheiligsten bestehend) keinen Unterschied macht. Diese Nichtunterscheidung zeugt freilich nicht von archäologischer Genauigkeit; aber die Folgerung Schlatters (Chronogr. vom 10 J. Antonins S. 76), daß Heg. vom Tempel und Tempelplatz keine Vorstellung gehabt habe, schießt über das Ziel hinaus. Nur von den Bräuchen des Tempelkultus fehlt ihm die genügende Kenntnis. Epiphanius nahm noch keinen Anstoß daran, daß Jk als Hoherpriester

fungirt habe, sondern spricht dies unter Berufung auf Eusebius, Clemens und andere glaubwürdige Männer, worunter er auch Heg. mit verstanden haben muß (s. unten § 3), sehr bestimmt aus. Er fügt als ein besonderes Moment hinzu, daß Jk das hohepriesterliche Stirnblech getragen habe (haer. 29, 4 *ἀλλὰ καὶ τὸ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐξῆν αὐτῷ φορεῖν*, ebenso haer. 78, 14). — 2. Dies ist priesterliche, nicht hohepriesterliche Kleidung. Nach Josephus ant. XX, 9, 6 (kurz hinter der verdächtigen Erwähnung des Jakobus XX, 9, 1) hat Agrippa II um a. 62 denjenigen Leviten, welche Tempelsänger waren, gestattet ebenso wie die Priester, linnene Kleider zu tragen, ein Vorrecht, welches dann auch andere Leviten durch Eintritt in den Sängerchor sich verschafften. — Während Epiph. haer. 78, 14 (Dindorf III, 514, 15) diese Angabe des Heg. einfach wiederholt, sagt derselbe 78, 13 von Jak.: *ὃς χιτώνιον δεύτερον οὐκ ἐνεδύσατο, ὃς τριβωνίῳ ἐκέχρητο λινῷ μονοτάτῳ, καθάπερ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησίν· „ἔφυγεν ὁ νεανίας καὶ ἀφῆκε τὴν σινδόνα, ἣν ἦν περιβεβλημένος“. Ἰωάννης γὰρ καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰάκωβος, οἱ τρεῖς οὗτοι ταύτην τὴν πολιτείαν ἐσχήκασιν, οἱ δύο μὲν παῖδες τοῦ Ζεβεδαίου καὶ ὁ παῖς τοῦ Ἰωσήφ, Ἰάκωβος, ἀδελφὸς δὲ τοῦ κυρίου διὰ τὸ ὁμοδίαιτον, διὰ τὸ σύντροφον, διὰ τὸ ἐν τάξει ἀδελφοῦ αὐτὸν ἐσχηκέναι κτλ.* Nur durch unachtsame Lesung konnte man (so ich selbst in der 1. Aufl. der Einl § 51 A 6) dem Epiphanius die Meinung aufbürden, daß er den fliehenden Jüngling Mr 14, 51 für Jk den Gerechten gehalten habe. Dadurch würde der Satz über die Söhne des Zebedäus, welcher das Citat rechtfertigen soll, sinnlos. Das Citat soll nur eine Analogie für die Bekleidung des Jk bringen (*καθάπερ*). Diese Analogie wird aber dadurch erläutert, daß Johannes und sein Bruder Jk die gleiche Lebensweise, also auch Kleidung hatten wie Jk der Gerechte. Die Voraussetzung ist, daß der fliehende Jüngling einer der Söhne des Zebedäus war und zwar, wie zur Zeit des Epiphanius auch Andere zu wissen glaubten, Johannes, der jugendlichste unter den Aposteln. — 3. Epiph. haer. 78, 7 *Ἰάκωβον τὸν ἐπικληθέντα Ὠβλίαν, ἑρμηνευόμενον τεῖχος, καὶ δίκαιον ἐπικληθέντα, Ναζωραῖον δὲ ὄντα, ὅπερ ἑρμηνεύεται ἅγιος.* Auch Eus. III, 7, 9 nimmt auf den Namen Oblias Bezug, indem er von Jak. und den übrigen Aposteln und Jüngern Jesu schreibt: *ἕρκος ὥσπερ ἐχυρώτατον* (al. *ὀχυρώτατον*) *παρέμενον, τῷ τόπῳ.* — 4. Nachher § 15 wird Jes 3, 10 als eine Weissagung auf Jk angeführt, eine Stelle, die sonst auf Jesus gedeutet zu werden pflegte cf Just. dial. 17. 136. 137; Clem. strom. V, 109; Acta Apoll. § 39 ed. Klette p. 122. Heg. gebraucht die LA *ἄρωμεν*, welche Justin dial. 137 als diejenige der LXX bezeichnet, während er das bei ihm selbst dial. 17, auch an den anderen angeführten Stellen und in unseren Hss. der LXX vorliegende *δήσωμεν* für eine jüdische Änderung erklärt.

e. § 8—9 *Τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ, τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν,*[1]) *ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ,*[2]) *καὶ ἔλεγε τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα· ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός. αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνασπάντα*[3]) *οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ὅσοι δὲ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον.*

1. Hieraus folgt, daß Frg. I vor Frg. II, b—f gestanden hat und zwar in einem der früheren Bücher; denn Heg. würde schwerlich den Gesamttitel seines Werks anwenden, wenn die Stelle, auf welche er sich zurückbezieht, kurz vorher, in demselben 5. Buch gestanden hätte. Das *τῶν ἐν τῷ λαῷ* (= *ἐν τῇ περιτομῇ, ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ* Frg. I) bildet den Gegensatz zu den erst auf dem Boden der christlichen Kirche entstandenen Ketzerparteien Frg. III a, wo auch wieder wie hier und Frg. II d zweimal *ὁ λαός* ohne jeden Zusatz das jüdische Volk bezeichnet. Heg. redet ebenso wie die Pharisäer (Eus. II, 23, 10 und 12 *ὁ λαός*, § 11 *πᾶς ὁ λαός . . . πᾶσαι αἱ φυλαί*), aber auch die Apostel (AG 26, 17; 2 Pt 2, 1). — 2. Dieselbe Frage kehrt wieder § 12 und auch dort die Antwort, daß es sich dabei um die Bedeutung der Person Jesu selbst handelt. — 3. Die LA aller griech. Hss. *ἀνάστασιν* ist sinnlos; denn z. B. die Pharisäer, welche nach Frg. I zu den 7 Häresien gehörten, leugneten ja keineswegs die Totenauferstehung, sondern bekannten sich sehr entschieden dazu AG 23. 8; Jos. bell. II, 8, 14. Auch würden die folgenden Worte den unerträglichen Sinn ergeben: „sie glauben nicht an einen, der zum Gericht kommt". Nach Rufin (*neque surrexisse eum*) und Syr. („weder daß er von den Toten auferstehe, noch daß er komme" etc.) war im Text des Eus. im 4. Jahrhundert *ἀναστάντα* zu lesen. Die 7 Häresien waren im allgemeinen gegen Christus entschieden cf Frg. I. Einzelne Angehörige derselben jedoch zeigen durch ihre Frage an Jak., daß sie noch nicht völlig entschieden waren; und Einige von diesen Fragern, darunter auch *ἄρχοντες* (§ 10), kommen in Folge des Zeugnisses des Jk zum Glauben.

f. § 10—18. Die Erzählung vom Martyrium des Jak.[1]) Schluß § 18: *καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν. καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ,*[2]) *καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ.*[3]) *μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι*[4]) *γεγένηται, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν. καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς.*[5]) (§ 19) *ταῦτα διὰ πλάτους, συνῳδὰ [δὲ] τῷ Κλήμεντι, καὶ ὁ Ἡγήσιππος.*[6])

1. Die Versicherung des Eus., daß dieser ausführliche Bericht des Heg. mit den Angaben des Clemens übereinstimme, wird bestätigt durch das kurze Citat aus Clem. hypot. VII bei Eus. I, 4, 4, dessen Schlußsatz lautet: *δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ* (al. + *τοῦ*) *γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς.* Die Ausdrucksweise des Clemens setzt voraus, daß er schon an einer früheren Stelle der Hypotyposen, wahrscheinlich in der Auslegung der AG (etwa zu AG 12, 1 und 12, 17), über das Martyrium der beiden Jk gehandelt hatte. Auch Epiphanius (haer. 78, 14 cf die kurze Angabe 66, 20) folgt ziemlich treu der Erzählung des Heg. Die einzige, allerdings sehr auffällige Abweichung ist, daß statt des Rechabiten (Heg. bei Eus. II, 23. 17) Simeon, der Sohn des Klopas und Vetter des Jk, es gewesen sein soll, welcher während der Steinigung des Jk rief: *παύσασθε, τί λιθάζετε τὸν δίκαιον; καὶ ἰδοὺ εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν τὰ κάλλιστα.* Die Angabe des Heg., daß Jk durch den Sturz von der Tempelhalle nicht getötet worden sei, steigert Epiphanius durch *μηδὲν ἀδικηθείς.* Dagegen dichtet Hieron. v. ill. 2 hinzu: *confractis cruribus adhuc semianimis.* Wenn Eus. chron. ad Abr. 2077

schreibt *Jacobum, fratrem domini, quem omnes Justum appellabant, lapidibus interfecerunt Judaei.* ohne daß Hieronymus in seiner Bearbeitung diese ungenaue Beschreibung der Todesart berichtigt, so erklärt sich dies daraus, daß die Tötung durch Steinigung jedenfalls beabsichtigt war und als Strafe für Gotteslästerung der jüdischen Sitte entsprach. Auch mag die von Eus. h. e. II, 23, 22 citirte Stelle aus Jos. ant. XX. 9, 1, worin ausdrücklich die Verurteilung des Jk und einiger Anderer zur Steinigung berichtet war, den ungenauen Ausdruck der Chronik (cf auch Theoph. syr. IV, 16 u. 17; V, 31) mitveranlaßt haben. — 2. Das von einer griech. Hs. fortgelassene *παρὰ τῷ ναῷ* (s. Valesius, undeutlich Heinichen) und durch Syr. Ruf. Hieron. v. ill. 2 (*juxta templum, ubi et praecipitatus fuerat, sepultus*) bestätigt. — 3. Während Syr. diesen Satz wörtlich übersetzt, tilgt ihn der ortskundige Rufin, weil zu seiner Zeit die Denksäule nicht mehr stand. Dies bestätigt auch Hieronymus. Dieser schließt nur aus der Angabe des Heg., daß die *στήλη* die Eroberungen Jerusalems durch Titus und Hadrian überdauert habe und drückt dies in seiner unklaren Weise so aus (v. ill. 2): *Titulum usque ad obsidionem Titi et ultimam Adriani notissimum habuit. Quidam e nostris in monte Oliveti eum conditum putant, sed falsa eorum opinio est.* Man sah die alte *στήλη* nicht mehr, glaubte aber die Grabesstätte des Jk zu kennen. Nach Theodosius um 530 (Itin. Hierosol. ed. Geyer p. 142) hätte der Bischof Jk für Zacharias und Simeon am Ölberg ein Grabmal erbaut und diese beiden Heiligen dort bestattet, zugleich aber auch angeordnet, daß er selbst ebendort begraben werde. Die Verbindung der drei Namen Zacharias, Simeon und Jakobus deutet auf eine Anlehnung an das Protev des Jk (c. 24. 25; ev. apocr. ed.[2] Tischendof p. 47—50). Noch verworrener lauten die Angaben späterer Pilger, welche teilweise den Jk Zebedäi mit Jk dem Gerechten verwechseln, wie Antoninus von Piacenza um 570 (Geyer p. 170, 11; richtiger p. 203, 4 cf auch Adamnanus p. 241, 14 über das Grab Simeons und dasjenige Josephs, nicht Jk, des Gerechten). Andreas von Kreta um 680, der lange genug in Jerusalem gelebt hatte, wird einer dort vorhandenen Überlieferung folgend von Jakobus geschrieben haben: *καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔθαψαν ἐν τόπῳ καλουμένῳ Καλῷ πλησίον τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ* (Anal. Hierosol. ed. Papadopoulos-Kerameus I, 12, 21). In dem Reisehandbuch des Hagiopoliten Epiphanius aus der Zeit vor 787 (cf Diekamp, Hippolytus von Theben S. 134—145) befand sich im Kidrontal nicht weit von Gethsemane *τὸ Μάγκανον ὁ λίθος, ἔνθα κατεκόπη ὁ ἅγιος Ἰάκωβος ὁ ἀδελφόθεος* (Epiph. mon. ed. Dressel p. 8). Von einer klaren und beharrlichen Tradition kann nach alle dem wohl nicht die Rede sein. Es fragt sich aber doch um die Örtlichkeit, welche nach Heg. noch um 180 durch eine Säule kenntlich erhalten war. Unter dem *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* (§ 11) oder *τοῦ ναοῦ* (§ 12 s. oben S. 230 cf Mt 4, 5; Lc 4, 9) kann Heg., wenn er vom Tempel überhaupt noch eine Vorstellung hatte, nur das Dach einer der Hallen verstanden haben, welche den Tempelplatz umgrenzten, entweder der „königlichen Halle“ an der Südseite oder der „Halle Salomos“ an der Ostseite. Die Menge der einheimischen und fremden Besucher des Passafestes, die Jk von diesem hohen Standort aus anreden soll und wirklich anredet, kann nur in dem äußeren Vorhof zwischen dem Soreg und den Säulenhallen, welche

den Tempelplatz einschlossen, versammelt gedacht werden. Auch Heiden, welche nicht über den Soreg hinaus dem Heiligtum sich nähern durften, werden zweimal als mit anwesend erwähnt (§ 11. 18). Ebenso selbstverständlich scheint mir aber auch zu sein, daß Jk nicht auf den Tempelplatz hinabgestürzt wurde, um dort zu sterben, was eine arge Entweihung gewesen wäre. Vollends eine Beerdigung an dieser Stelle wäre eine Unmöglichkeit gewesen. Dem Heg. mit Schlatter l. l. 76 f. solche Ungeheuerlichkeiten aufzubürden, berechtigt uns der unterschiedslose Gebrauch von *ἱερὸν* und *ναός* (oben S. 230) nicht. Man müßte sonst auch dem Evangelisten Mt wegen 27, 5 jede Kenntnis des Tempels absprechen; denn in das Tempelhaus konnte Judas nicht eintreten. Auch Josephus gebraucht *ὁ ναός, τὸ ἱερόν, τὰ ἅγια, ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ* oft genug *promiscue* z. B. bell. VI, 2, 1 alle diese Ausdrücke cf VI, 2, 4, obwohl er gelegentlich auch wieder *τὸ ἱερόν* oder *τὸ ἔξωθεν ἱερόν* von *ὁ ναός* oder *αὐτὸς ὁ ναός* unterscheidet VI, 2, 3; 4, 1. Die Pharisäer, welche auf das Dach der Halle hinaufstiegen, können den Jk nur nach außen hinabgestürzt haben. Daß sie sofort dazu übergehen, den Herabgestürzten, aber nicht tödlich Verletzten außerhalb des Tempelplatzes zu steinigen, macht keine Schwierigkeiten; denn sowohl die „königliche Halle“ im Süden, als die „Halle Salomos“ im Osten hatte Tore, die nach außen führten. Es wird aber nicht an die erstere, sondern an die letztere zu denken sein; denn bei der schwindelerregenden Tiefe und Steilheit des Bergabhanges und der Halle im Süden (Jos. ant. XV, 11, 5) hätte der Absturz tödlich sein müssen, und für die folgende Scene wäre an dieser Seite kein geeignetes Terrain gewesen. Anders lagen die Verhältnisse an der Ostseite des Tempelplatzes, an dem westlichen Rand des Kidrontales. Wurde Jk vom Dach der Halle Salomos dorthin herabgestürzt, wo jetzt die Muslimen ihre Begräbnisplätze haben, so konnte er lebend am Boden anlangen, und es war Raum für eine Steinigung und eine Bestattung. Dort ist auch das Eingreifen des Walkers denkbar. Wenn die Walker zu den Handwerkern gehörten, die am 14. Nisan bis Mittag ihrer Arbeit nachgehen durften (Pesachim IV, 6), so wird sich doch kein Walker mit seinem Prügel in der Hand auf dem Tempelplatz unter die Festbesucher gemischt haben. Der Mann wird in der Nähe der Stelle, wo Jk herabgestürzt war, an seiner Walkergrube im Kidrontal beschäftigt gewesen sein, als ihn das fanatische Geschrei der aus dem Tor der Tempelhalle herausstürmenden und den Jk steinigenden Juden herbeilockte. Er bestätigte durch seine rohe Tat den üblen Ruf, in welchem die Walker standen cf Rieger, Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischna I, 39—46. — 4. Hiemit bezieht sich Heg. auf das zurück, was die Pharisäer zu Jk gesagt hatten (§ 11) *διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν.* Es sind das unbeschnittene Heiden, welche doch am jüdischen Kultus sich beteiligten, soweit es ihnen gestattet war d. h. bis zu den Warnungstafeln am Soreg cf Jo 12, 20; AG 21, 28; Einl I², 41 f. A 5. — 5. Der Zusatz einiger Hss. *τὴν Ἰουδαίαν αἰχμαλωτίσας* findet durch Syr. und Rufin keine Bestätigung. Da Heg. nicht die Stadt Jerusalem, sondern die Juden als Objekt, und nicht Titus, sondern Vespasian als Subjekt des *πολιορκεῖν* nennt, so versteht er hierunter nicht die kurz vor dem Passa 70 begonnene Belagerung Jerusalems, sondern den großen jüdischen Krieg, als dessen Anfang man den Aufstand im

Mai 66 anzusehn hat. Im Oktober 66 stand Cestius Gallus vor Jerusalem. Nachdem Vespasian den Oberbefehl übernommen hatte, begann der Krieg in Galiläa im Frühjahr 67. Dieser ganze Krieg wurde von den Juden *a potiori* „der Krieg (πόλεμος) des Vespasian" genannt, Sota IX, 14, und wenn man die Belagerung Jerusalems durch Vespasian auf $3\frac{1}{2}$ Jahre berechnete (Midrasch zu Echa I, 5, übersetzt von Wünsche S. 66), so beweist dies, daß man den ganzen Krieg vom Frühjahr 67 bis Herbst 70 *a potiori* als πολιορκία betrachtete cf Dérenbourg p. 291. 431. Ebenso sprach man vom Krieg unter Hadrian, dessen Gipfelpunkt die Belagerung Beth-ther's bildete, während es zweifelhaft bleibt, ob es damals zu einer Belagerung und Eroberung Jerusalems überhaupt gekommen ist; und die christlichen Schriftsteller folgen diesem Sprachgebrauch: Eus. h. e. IV, 5, 1 μέχρι τῆς κατὰ Ἀδριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας cf IV, 6 inscr.; V, 12, 1; demonstr. III, 5, 108; VI, 18, 10; chron. Abr. 2139; Hieron. v. ill. 2. Diese weitere Bedeutung des Worts entspricht auch biblischem (2 Reg 17. 4—5) wie klassischem (Xenoph. Cyrop. I. 5. 2) Sprachgebrauch. Die Verhältnisse in Jerusalem zur Zeit des Passafestes in den Jahren 67 (Jos. bell. II, 20—III, 7), 68 (bell. IV, 7, 2), 69 (bell. IV, 11. 12), 70 (bell. V. 3. 1), schließen Ereignisse, wie sie Heg. hier erzählt, völlig aus. Bezieht sich dagegen sein Bericht auf das Passa 66 (bell. II, 14, 3), so war sein εὐθύς sehr berechtigt, denn es verging nicht viel mehr als ein Monat, bis der Aufstand in Jerusalem ausbrach, welcher den letzten Anstoß zum Kriege gab (bell. II, 15, 2). — 6. Über das Misverständnis des Syr. s. oben zu Frg. II b A 2. Er hat den ihm unverständlichen Satz wahrscheinlich so emendirt: ταῦτα δ. πλ. [εἴρηται] τῷ Κλ., συνῳδὰ δὲ καὶ ὁ Ἡγ. Er würde dann das durch Rufin und eine griech. Hs. bezeugte δέ einigermaßen bestätigen.

Frg. III a. Eus. h. e. IV, 22, 4—5. καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον [1]) ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ,[2]) πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ἀνεψιὸν ὄντα τοῦ κυρίου δεύτερον.[3]) διὰ τοῦτο [4]) ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίοις. ἄρχεται δ' ὁ Θεβοῦθις [5]) διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὧν καὶ αὐτὸς ἦν (? τῶν) ἐν τῷ λαῷ,[6]) ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν (καὶ?) Κλεοβιηνοὶ κτλ.

b. Eus. h. e. III, 11 § 1 Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ λόγος κατέχει [7]) τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰσέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὸ πανταχόθεν συνελθεῖν ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου — πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰσέτι τότε τῷ βίῳ — βουλήν τε ὁμοῦ τοὺς πάντας περὶ τοῦ τίνα χρὴ τῆς Ἰακώβου διαδοχῆς ἐπικρῖναι ἄξιον ποιήσασθαι, (§ 2) καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφή,[8]) τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιόν γε, ὥς φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος. Τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ. c. 12 (Ὡς Οὐεσπασιανὸς τοὺς ἐκ Δαβὶδ ζητεῖσθαι προστάττει) καὶ ἐπὶ του-

τοις Οὐεσπασιανὸν μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν πάντας τοὺς ἀπὸ γένους Δαβίδ, ὡς ἂν μὴ περιλειφθείη τις παρὰ Ἰουδαίοις τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς φυλῆς, ἀναζητεῖσθαι προστάξαι, μέγιστον τε Ἰουδαίοις αὖθις ἐκ ταύτης διωγμὸν ἐπαρτηθῆναι τῆς αἰτίας.[9])

1. Dieser Eingang fordert ziemlich engen Anschluß an Frg. II f. (Eus. II, 23, 18 oben S. 232); und wir haben kein Frg., welches mehr Anspruch auf diese Stelle hätte. Wahrscheinlich hat aber zwischen Frg. II und III etwas mehr über den jüdischen Krieg gestanden, als der Schlußsatz von Frg. II. Ob die Wahl Simeons sofort nach dem Tode des Jk, oder, wie Eus. angibt (Frg. III b), erst nach Beendigung des jüdischen Kriegs (und Reconstituirung der Gemeinde) stattfand, läßt sich aus den vorhandenen Worten Heg.'s nicht entscheiden. — 2. Dieser in anderer Anwendung in Frg. IV d wiederkehrende Ausdruck kann hier nur besagen, daß Jk unter dem gleichen Rechtstitel wie Jesus, nämlich wegen des mit Mt 26, 64; Mr 14, 62 (Lc 22, 69) gleichlautenden feierlichen Bekenntnisses bei Eus. II, 23, 13 von den Juden verurteilt und getötet worden sei. Rufin ungenau ***etiam ipse reddens testimonium veritati***; falsch Syr. „wie wir auch gesagt haben", om. Armen. — 3. Syr. „trat auf als zweiter Bischof Simeon Sohn des Kleophas, welcher war sein Vetter (cf Kl 4, 10, wörtlich „Sohn seines Oheims"), auf welchen jedermann seinen Sinn gerichtet hatte, da er [Armen. + ein Sohn des Bruders Josephs und] ein Verwandter des Herrn war". Rufin läßt nicht nur wie Syr. *πάλιν*, sondern auch *ἐκ θείου αὐτοῦ* und *δεύτερον* unübersetzt. In Frg. IV d bezeichnet Heg. den Simeon als *ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου*, „Sohn des Onkels Jesu" und nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Eus. (oben unter Frg. III b) hat er dies anderwärts dahin näher bestimmt. daß der Klopas, dessen Sohn Simeon war, ein Bruder Josephs (des Vaters Jesu) gewesen sei. Sachlich betrachtet, stünde also nichts im Wege, das hiesige *ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ* auf den vorher im Nebensatz genannten *κύριος* zu beziehen. Da aber Heg. den Jo von vornherein (Frg. II b) als Bruder des Herrn eingeführt hat und da er dessen Verwandtschaftsverhältnis zu Jesus nirgendwo anders bezeichnet, so gilt ihm Simeon als ein Onkelssohn ebensogut des Jk wie Jesu. Die Beziehung des fraglichen *αὐτοῦ* auf Jk ist aber nicht nur sachlich möglich, sondern stilistisch geboten; denn des Herrn ist nur in einer beiläufigen Erinnerung an die früher berichtete Veranlassung des Martyriums des Jk gedacht, Jk dagegen, um dessen Nachfolger im Episkopat es sich handelt, ist das Subjekt der Hauptaussage. Es hat also Heg. an unserer Stelle den Simeon erstens als einen Vetter (genauer Onkelssohn) des Jk und zweitens als einen Vetter (*ἀνεψιός*) des Herrn bezeichnet. Letztere Angabe war die angemessenere, wo es galt, das Motiv der Wahl des Simeon zu nennen, erstere Angabe war die natürlichere in der einfachen Aussage der Tatsache der Amtsnachfolge im Episkopat. Der zweite Bischof war der Vetter des ersten. Das Eine war mit dem Anderen gegeben, wenn Jk ein Bruder des Herrn war, aber nur dann, wenn „Bruder" im eigentlichen Sinn gemeint war. Die Variation aber des Ausdrucks zur Bezeichnung des ganz gleichen Verwandtschaftsverhältnisses, welches den Simeon sowohl mit Jk als mit Jesus verband, mußte sich selbst einem so ungeschickten Schriftsteller wie Heg. als stilistisch notwendig empfehlen. Sachlich hat sie nichts zu bedeuten, da Heg., wie gesagt, die Verwandtschaft Simeons mit

Jesus in Frg. IV d genau mit denselben Worten ausdrückt, wie hier seine Verwandtschaft mit Jk. Dem Worte ἀνεψιός hier eine andere, nämlich eine weitere Bedeutung zu geben, als die, welche es nach der authentischen Interpretation in Frg. III b und in bezug auf Simeons Verhältnis zu Jesus tatsächlich hat, ist ein äußerster Unverstand. Damit ist auch schon über die Frage entschieden, ob man wie Syr. ἐπίσκοπον zu δεύτερον ergänzen soll, oder ob man δεύτερον mit ἀνεψιόν verbinden soll. Letzteres ist unmöglich, da weder Heg. noch irgend ein Kenner seines Werks und überhaupt irgend ein anderer alter Schriftsteller vor Hieronymus den Jk einen Vetter Jesu genannt hat. Heg. kann also auch den Simeon nicht einen zweiten Vetter Jesu genannt haben. Zu dieser unmöglichen Fassung kann auch nicht das von den alten Übersetzern ignorirte πάλιν veranlassen. Freilich kann dies nicht überflüssigerweise sagen wollen, daß man nach dem Tode des Jk wiederum einen Bischof gewählt habe; es konnte sich nur fragen, wen man dazu wählen solle. Andrerseits darf das πάλιν auch nicht in der Art gepreßt werden, daß sich bei der zweiten Bischofswahl genau wiederholt hätte, was bei der ersten geschehen war. Man würde bei dieser Auslegung nicht den Gedanken gewinnen, den man durch dieselbe herausbringen wollte, daß bei der zweiten Bischofswahl wiederum wie bei der ersten ein Vetter Jesu gewählt worden sei, sondern den Unsinn, daß zum zweiten Mal der Onkelssohn des Jk oder der Vetter Jesu Namens Simeon, des Klopas Sohn, gewählt worden sei. Was man durch diese Auslegung erzwingen wollte, würde Heg. etwa durch καὶ αὐτὸν ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου, allenfalls auch durch δεύτερον τ. κ. ἀνεψιόν ohne ὄντα ausgedrückt haben. Bekanntlich dient aber πάλιν nicht nur dazu, die Wiederholung von Identischem auszudrücken, sondern auch um Verwandtes oder Ähnliches anzuschließen, cf Mt 4, 8; Rm 15, 12 oder Mr 15, 13 im Vergleich mit 15, 3. 11 (Sie schrieen abermals, aber erst jetzt lautete der Ruf σταύρωσον) oder Mr 3, 1 (ein zweiter Konflikt in bezug auf den Sabbath, ohne daß doch der erste wie der zweite in einer Synagoge sich zugetragen hätte). Wie man in Jerusalem Gewicht darauf gelegt hatte, einen Bruder Jesu zum Bischof zu haben, so richtete man auch, als es galt, einen zweiten Bischof zu wählen, sein Augenmerk auf einen Angehörigen der Familie Jesu und wählte den Vetter des Jk Simeon, weil er ein Vetter Jesu war. Nicht die Vettern oder Verwandten Jesu werden gezählt, sondern die Bischöfe von Jerusalem. Jk war der erste (Eus. II, 1. 2; III, 5, 2; 7, 9; IV, 5, 3; VII, 19; Epiph. haer. 78, 7), Simeon der zweite (Eus. III, 22; 32, 1). — 4. Die einmütige Wahl Simeons und die darin sich darstellende Einmütigkeit der Kirche sieht Heg. als den Grund an, welcher die ihm aus früherer Zeit überlieferte Benennung der Kirche jener Zeit als Jungfrau gerechtfertigt erscheinen läßt. Es handelt sich dabei nicht nur um die Gemeinde von Jerusalem, sondern um die ganze Christenheit; die im folgenden genannten Häresien sind wenigstens zum größeren Teil außerhalb Jerusalems und auch außerhalb Palästinas aufgetreten. Dann scheint aber auch die den Simeon wählende Gesamtheit (πάντες), deren Einstimmigkeit bei der Wahl ein Beweis der damals noch durch keine verderblichen Lehren getrübten Einheit der Kirche sein soll, nicht auf die Gemeinde von Jerusalem beschränkt werden zu können. Es fragt sich, ob in dem, was Eus. (oben

Frg. III b, wo zweimal *τοὺς πάντας* zu lesen ist) über ein Zusammenwirken der überall zerstreuten Jünger und Apostel bei der Wahl des zweiten Bischofs sagt. auf einer Angabe Heg.'s beruht. — 5. In den Hss. auch *Θαιβουθις* und *Θεοβουδης*, Rufin *Theobutes*, Syr. תאבותים. Jos. bell. VI, 8, 3 erwähnt einen Priester Jesus, Sohn des *Θεβουθεῖ* (al. *Θεβουθι*, *Θεβουτι*), welcher während der letzten Kämpfe um die Oberstadt im Sept. 70 zum Verräter wurde und unter anderen Schätzen auch das hohepriesterliche Kleid den Römern auslieferte. Je seltener der Name ist, um so eher möchte man an einen Zusammenhang zwischen dem verdächtigen Judenchristen und dem Vater des verräterischen jüdischen Priesters denken. Ein Davidide und Verwandter Jesu ist der Christ Tebuthi jedenfalls nicht. Er kann also ein Priester gewesen sein. — 6. Den, was Accentuation und Satzabteilung anlangt, verschieden überlieferten und gedruckten Text in Ordnung zu bringen, muß ich Anderen überlassen. Das lästige *ἦν* hat auch Syr.: „welcher war von einer der 7 Häresien, und er war im Volk" (s. die LA am Rand der Ausgabe von Wright-McLean). Eine Abweichung von dem griech. Text zeigen Syr. und Rufin nur zu Anfang. Sie scheinen *ἄρχεται δὲ πρώτως* oder *πρῶτος* gelesen zu haben (Ruf. *initio coepit*, Syr. שרי קדמאית). — 7. Diese dem Eus geläufige Phrase, welche in § 2 durch *ὥς φασι* wieder aufgenommen wird, schließt nicht aus, daß er die Grundlagen dieser Erzählung in einer Schrift oder mehreren solchen vorgefunden hat, und die Art der Erzählung scheint dies zu fordern. Da Eus. den Heg. ausdrücklich nur für eine ergänzende Bemerkung als Gewährsmann anführt, kann nicht dieser allein die einzige Quelle sein. Andrerseits berührt sich die Erzählung in Frg. III b sehr nahe mit der in Frg. III a, s. auch vorhin A 4. Liegt vielleicht eine Stelle des Clemens zu Grunde, welcher seinerseits an einer Erzählung Heg.'s weitergesponnen oder andere uns nicht durch Eus. erhaltene Angaben desselben verarbeitet hatte? Die genauere Angabe des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Simeon und Jesus wird bei Heg. vor Frg. III a gestanden haben, wo sie im anderen Fall am Platz gewesen wäre, und wo überhaupt Simeon nicht als eine bisher unerwähnte und dem Leser unbekannte Person eingeführt wird. — 8. Daß Eus. damit auf Jo 19, 25 Bezug nimmt und nicht etwa auf die Sage von Simeon als dem Genossen des Kleopas in Lc 24, 18, ergibt sich aus h. e. III, 32, 4. — 9. Der ganze Inhalt von c. 12, dessen Titel die Konstruktion nicht unterbricht (s. oben S. 47 A 2), hängt von dem *φασί* 11, 2 oder dem *λόγος κατέχει* 11, 1 ab und nicht etwa von dem nur in einer Zwischenbemerkung enthaltenen *Ἡγήσιππος ἱστορεῖ* 11, 2. Aber eine mittelbare Herkunft dieses Stücks wie der ganzen Erzählung in III, 11—12 von Heg. ist doch wahrscheinlich. Ähnlich verhält es sich mit dem das folgende Frg. einleitenden Bericht des Eusebius.

Frg. IV a. Eus. III, 19 *Τοῦ δ' αὐτοῦ Δομετιανοῦ τοὺς ἀπὸ γένους Δαβὶδ ἀναιρεῖσθαι προστάξαντος, παλαιὸς κατέχει λόγος,* [1]) *τῶν αἱρετικῶν τινας κατηγορῆσαι τῶν ἀπογόνων Ἰούδα — τοῦτον δὲ εἶναι ἀδελφὸν κατὰ σάρκα τοῦ σωτῆρος — ὡς ἀπὸ γένους τυγχανόντων Δαβὶδ καὶ ὡς αὐτοῦ συγγένειαν τοῦ Χριστοῦ φερόντων. Ταῦτα δὲ δηλοῖ κατὰ λέξιν ὧδέ πως* [2]) *λέγων ὁ Ἡγήσιππος·*

b. Eus. III, 20, 1—4. *Ἔτι δὲ περιῆσαν οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ* [3]) *Ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ*

ἀδελφοῦ, οὓς ἐδηλατόρευσαν ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαβίδ. (§ 2) τούτους δ' ὁ ἠουοκᾶτος[4]) ἤγαγε πρὸς Δομετιανὸν Καίσαρα· ἐφοβεῖτο γὰρ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρώδης. καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς εἰ ἐκ Δαβίδ εἰσιν, καὶ ὡμολόγησαν. καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς, πόσας κτήσεις ἔχουσιν ἢ πόσων χρημάτων κυριεύουσιν· (§ 3) οἱ δὲ εἶπαν, ἀμφοτέροις[5]) ἐννακισχίλια δηνάρια ὑπάρχειν αὐτοῖς μόνα, ἑκάστῳ αὐτῶν ἀνήκοντος τοῦ ἡμίσεος. (§ 4) καὶ ταῦτα οὐκ ἐν ἀργυρίοις ἔφασκον ἔχειν, ἀλλ' ἐν διατιμήσει γῆς πλέθρων τριάκοντα ἐννέα μόνων, ἐξ ὧν καὶ τοὺς φόρους ἀναφέρειν, καὶ αὐτοὺς αὐτουργοῦντας διατρέφεσθαι.

c.[6]) Eus. III, 20, 5—8. (§ 5) *Εἶτα δὲ καὶ τὰς χεῖρας τὰς ἑαυτῶν ἐπιδεικνύναι, μαρτύριον τῆς αὐτουργίας τὴν τοῦ σώματος σκληρίαν καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς συνεχοῦς ἐργασίας ἐναποτυπωθέντας ἐπὶ τῶν ἰδίων χειρῶν τύλους παριστάντας.* (§ 6) *ἐρωτηθέντας δὲ περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ, ὁποία τις εἴη καὶ ποῖ καὶ ποτέ φανησομένη, λόγον δοῦναι, ὡς οὐ κοσμικὴ μὲν οὐδ' ἐπίγειος, ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει, ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος γενησομένη, ὁπηνίκα ἐλθὼν ἐν δόξῃ κρινεῖ ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ.* (§ 7) *ἐφ' οἷς μηδὲν αὐτῶν κατεγνωκότα τὸν Δομετιανόν, ἀλλὰ καὶ ὡς εὐτελῶν καταφρονήσαντα ἐλευθέρους μὲν οὖν ἀνεῖναι, καταπαῦσαι δὲ διὰ προστάγματος τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμόν.* (§ 8) *τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡσὰν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου, γενομένης τε εἰρήνης μέχρι Τραϊανοῦ παραμεῖναι αὐτοὺς τῷ βίῳ. Ταῦτα μὲν ὁ Ἡγήσιππος.*

d. Eus. III, 32, 6. Ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου, καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ[7]) μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ καίσαρος, μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος[8]) Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ, συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων ὡσαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικοῦ τοῦ ὑπατικοῦ, καὶ ἐπὶ πολλαῖς ἡμέραις αἰκιζόμενος ἐμαρτύρησεν, ὡς πάντας ὑπερθαυμάζειν καὶ τὸν ὑπατικόν, πῶς ἑκατὸν εἴκοσι τυγχάνων ἐτῶν ὑπέμεινε, καὶ ἐκελεύσθη σταυρωθῆναι.

e. (§ 7) *ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνήρ, διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς δηλουμένους, ἐπιλέγει,*[9]) *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος κτλ.*

1. Im wesentlichen deckt sich dieser Bericht mit dem, was in Frg. IV b u. c aus Heg. angeführt wird. Das Einzige, was durch diese Citate nicht belegt wird, daß die Enkel des Judas von Häretikern verklagt wurden, gibt kein Recht, an eine zweite Quelle des Eus. neben Heg. zu denken. Das Citat Frg. IV b klingt nicht wie der erste Anfang der Erzählung. Das hier nicht angegebene Subjekt von *ἐδηλατόρευσαν* wird vorher von Heg. genannt worden sein. Auch der Artikel bei *evocatus*

(s. unten A 4) setzt voraus, daß schon vorher von einem solchen die Rede war. Übrigens erzählt Heg. Ähnliches von der Anklage gegen Simeon Frg. Vb. Daß Eus. sich nicht sofort auf Heg., sondern ähnlich wie Frg. IIIb zunächst auf eine alte Überlieferung beruft, wird darin seinen Grund haben, daß er wesentlich das Gleiche auch anderwärts, etwa bei Clemens Al. oder Julius Africanus gelesen hatte. — 2. Durch die sich gegenseitig eigentlich aufhebenden Adverbialien „wörtlich“ und „etwa so“ will sich Eus. eine gewisse Freiheit in der Anführung wahren. Das könnte sich darauf beziehen, daß er mit § 5–8 in die *oratio obliqua* übergeht, aber auch darauf, daß er in § 1—4 zwar lauter eigene Worte Heg.'s (*κατὰ λέξιν*), aber doch diese nicht vollständig (also nur *ὧδέ πως*) anführen will. Wahrscheinlich hat er die Namen der Enkel des Judas in 20, 1 ausfallen lassen. Daß es zwei waren, wird § 3 vorausgesetzt, muß also vorher von Heg. gesagt worden sein und zwar in dem Satz § 1, wo die Leute offenbar zum ersten Mal eingeführt waren. Aus einem cod. Paris. 1555, welcher *ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας* enthält, hat zuerst Cramer, Anecd. Graeca e codd. Paris. II (1839) p. 88 herausgegeben, was dort hinter einer kurzen Notiz über Domitian und die Söhne des Judas steht: *ἀναφέρει δὲ ὁ Ἡγήσιππος καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καί φησιν, ὅτι ὁ μὲν ἐκαλεῖτο Ζωκήρ, ὁ δὲ Ἰάκωβος.* Dies nahm Routh in die 2. Aufl. seiner Rel. sacrae II, 284 auf. Buchstäblich dasselbe edirte de Boor (Texte u. Unt. V, 2, 169) aus einer ähnlichen Excerptensammlung im cod. Baroccianus 142 als etwas Neues. Dort schließen sich noch die Worte an: *ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα ἀναγκαῖα.* Beide Namen finden sich auch in des Mönchs Epiphanius Leben der Maria (ed. Dressel p. 28) und in einem Menologion, woraus Matthaei, Evang. Matthaei, Riga 1788 p. 138 f. Einiges mitteilt; an beiden Stellen werden Jakob und Zoker als Söhne, nicht als Enkel des Judas angesehn. Hat Heg. in Frg. IVb die beiden Namen genannt, so war eben damit gesagt, daß der Enkel des Judas zwei waren, und dadurch das spätere *ἀμφότεροι* vorbereitet. Erst Eus. also hat durch seine Auslassung der Namen Unklarheit geschaffen. Ein Eigenname זֵכֶר oder זֹקֵר ist, soviel ich weiß, sonst nicht nachgewiesen. — 3. Diese LA wird gegen die andere *υἱοί* (so Syr., *υἱῶν* einige griech. Hss.) nicht nur durch Rufin, sondern durch Eus. selbst geschützt, welcher III, 19 nicht *ἀπόγονοι Ἰούδα* geschrieben haben würde, wenn er bei Heg. von Söhnen und nicht von Enkeln des Judas gelesen hätte. — 4. Diese nur durch eine Hs. des Eus., durch Nicephorus und auch wohl Syr. (איאקטוס) bezeugte LA entspricht allein dem zu Grunde liegenden *evocatus*. Cf The Oxyrhynchus Papyri ed. Grenfell and Hunt I, 66 nr. 33 col. III, 11 *ἠβό[κατος]*. Das gewöhnliche *ἰουοκατος* ist fehlerhaft. *Evocati* hießen die nach Ablauf der gesetzlichen Dienstzeit freiwillig wieder in Dienst getretenen Soldaten cf Marquardt, R. Staatsverw. II[1], 375 ff. 421. Auch Rufins *revocatus* hat wesentlich gleichen Sinn (Marquardt S. 376 A 7) und entspricht der Übersetzung *ἀνακαλούμενος* bei Dio Cass. 45. 12. Dieses lat. Fremdwort sowie *δηλατορεύειν* ist bisher in sonstiger griech. Literatur nicht nachgewiesen. Die Juden Palästinas gebrauchten solche massenhaft cf Krauss. Griech. und lat. Lehnwörter II, 203 unter דילטור und Wörter wie *cursor*, *custodia*, *legio*, *speculator*. — 5. So Syr. Ruf.; *ἀμφότεροι* die griech. Hss. — 6. Da § 4 eine von *ἔφασκον* abhängige Aussage der Enkel

des Judas enthält, welche Heg. in *oratio obliqua* wiedergegeben hatte. so bemerkt der unaufmerksame Leser nicht sogleich, daß Eus. in § 5—8 nicht mehr, wie vorher, den Heg. selbst reden läßt, sondern in selbstgeschaffener *oratio obliqua* frei nach Heg. erzählt. Die Worte am Schluß von § 8 mögen immerhin dafür bürgen, daß Eus. sich bewußt war, im wesentlichen treu referirt zu haben. In bezug auf § 8 können wir ihn an den eigenen Worten Heg.'s unter d kontroliren. Daß diese sich an den Bericht über das Verhör vor Domitian anschlossen, ergibt sich aus ihnen selbst und wird überdies in der Einleitung, welche ihnen Eus. III, 32, 5 gibt, ausdrücklich gesagt. — 7. Ob dieser Zustand noch unter Domitian, wie es Eus. in seinem Referat § 7 darstellt, oder erst unter Nerva eingetreten ist, kann man den Worten Heg.'s nicht entnehmen. — 8. Dies bezieht sich auf Frg. III a zurück. Die hiesige Erwähnung des Martyriums des Simeon in einem bloßen Nebensatz ist nur eine vorläufige und muß mit derjenigen in Frg. V zusammengefaßt werden. Heg. scheut weder innerhalb der Einzelerzählung noch im Umkreis seines Werkes die Wiederholung. S. auch folgende Anmerkung. — 9. Hienach ist nicht zu bezweifeln, daß Heg. im Zusammenhang der Erzählung von den Enkeln des Judas ähnlich wie schon bei der Erzählung von der Wahl Simeons (Frg. III a) über die noch nicht von Häresie angesteckte Kirche als „Jungfrau" und über die ersten häretischen Regungen gesprochen hat. Dadurch wird bestätigt, was vorhin A 1 vermutet wurde, daß er selbst „gewisse Häretiker" als Ankläger der Enkel des Judas bezeichnet hat. Da Eus. nur in § 7, nicht mehr in § 8, der *oratio obliqua* sich bedient, so ist auch ganz unsicher, ob dem § 8 irgend etwas zu Grunde liegt, was bei Heg. in diesem Zusammenhang ähnlich zu lesen war. S. jedoch zu Frg. Va A 1.

Frg. V. Eus. III, 32, 1—4.

a. (§ 1) Neuer Ausbruch der Verfolgung unter Trajan und Martyrium des Bischofs Simeon. (§ 2) *καὶ τούτου μάρτυς αὐτὸς ἐκεῖνος, οὗ διαφόροις ἤδη πρότερον ἐχρησάμεθα φωναῖς, Ἡγήσιππος, ὃς δὴ περί τινων αἱρετικῶν ἱστορῶν ἐπιφέρει*[1]) *λέγων, ὡς ἄρα ὑπὸ τούτων κατὰ τόνδε τὸν χρόνον ὑπομείνας κατηγορίαν, πολυτρόπως ὁ δηλούμενος ὡσὰν Χριστιανὸς*[2]) *ἐπὶ πλείσταις αἰκισθεὶς ἡμέραις*[3]) *αὐτόν τε τὸν δικαστὴν καὶ τοὺς ἀμφ' αὐτὸν εἰς τὰ μέγιστα καταπλήξας τῷ τοῦ κυρίου πάθει παραπλήσιον τὸ τέλος ἀπηνέγκατο.* (§ 3) *οὐδὲν δὲ οἷον καὶ τοῦ συγγραφέως ἐπακοῦσαι, αὐτὰ δὴ ταῦτα κατὰ λέξιν ὧδέ πως*[4]) *ἱστοροῦντος*

b. *Ἀπὸ τούτων δηλαδὴ τῶν αἱρετικῶν κατηγοροῦσί τινες Συμεῶνος τοῦ Κλωπᾶ, ὡς ὄντος ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Χριστιανοῦ καὶ οὕτω μαρτυρεῖ ἐτῶν ὢν ἑκατὸν εἴκοσιν ἐπὶ Τραϊανοῦ Καίσαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ.*[5])

c. (§ 4) *Φησὶ δὲ ὁ αὐτός, ὡς ἄρα καὶ τοὺς κατηγόρους αὐτοῦ, ζητουμένων τότε τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς Ἰουδαίων φυλῆς, ὡσὰν ἐξ αὐτῶν ὄντας ἁλῶναι συνέβη.*[6])

1. Aus diesem Referat und aus den eigenen Worten Heg.'s unter b ergibt sich, daß er in der Einleitung zum Martyrium des Simeon zum vierten oder fünften Mal auf die Häretiker zu reden gekommen ist (Frg. I

cf Frg. II e über die jüdischen Parteien, Frg. III a über die hieran anknüpfenden Anfänge der Häresie in der Kirche bei der Wahl Simeons. Frg. IV a die Häretiker als Ankläger der Enkel des Judas und Frg. IV e im Anschluß an diese Geschichte über die Häresie in der Kirche im allgemeinen; endlich hier Frg. V über die Häretiker als Ankläger Simeons). — 2. Ungenauer Bericht des Eus.; denn unter b stellt Heg. die davidische Abkunft Simeons in den Vordergrund. Eben dies besagt das *καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ* Frg. IV d, „aus dem gleichen Grunde wie die Enkel des Judas" d. h. in erster Linie als Davidide wurde Simeon verklagt. — 3. Beinah wörtlich so Heg. selbst Frg. IV d. An der hier von Eus. wiedergegebenen Stelle muß Heg. aber ausführlicher über das Martyrium Simeons berichtet haben, als bei der ersten vorläufigen Erwähnung in Frg. IV d. Das Frg. V b bildete wahrscheinlich die Einleitung des ausführlicheren Berichts. In dem Referat unter V c ist uns ein Stück desselben erhalten. — 4. Auch hier wie bei Frg. IV a (s. dort A 2) drückt Eus. durch diese widerspruchsvolle Formel aus, daß er Einiges wörtlich (§ 3), Anderes in freier Wiedergabe (§ 4) aus Heg. anführen wolle. — 5. Die syrischen Varianten der Namensform (s. unten S. 255 A 4) sind an sich ohne Wert. Nur erinnern sie daran, daß der Text der Kirchengeschichte gerade auch in Namen von Provinzialbeamten, zumal wenn sie nicht in den Verzeichnissen der Consules ordinarii aufbewahrt waren, mit sehr alten Schreibfehlern behaftet ist cf Forsch IV, 266; V, 26. 32. Nun hat der Vf des einen der beiden Martyrien des Ignatius den Namen des cons. suff. vom J. 101 und cons. II vom J. 104, welcher nach einer Inschrift Sextus Attius Suburanus hieß (Greek Inscr. in the Brit. Mus. III p. 133 nr. 481 l. 318 cf Klein, Fasti cons. p. 55), *Ἀττικὸς Σουρβανός* genannt (s. Ignatii et Polyc. epist. p. 307 meiner Ausg. oder Lightfoot II, 493). Es ist daher nicht unmöglich, daß derselbe Mann auch von Eus. und selbst von Heg. irrtümlich Atticus genannt worden ist. Ist dagegen diese Namensform richtig, so kann kaum ein anderer gemeint sein als der Vater des bekannten Sophisten Herodes Atticus, jener Ti. Claudius Atticus, der durch einen unter der Regierung Nervas von ihm gefundenen Schatz und durch eine vorteilhafte Heirat reich geworden, nachher zweimal *Cons. suff.* gewesen ist (Philostr. vit. Sophist. I, 1, 1—2; 25, 6 cf Borghesi, Oeuvres V, 534; Waddington, Fastes des prov. Asiat. nr. 126) und nach Suidas (s. v. *Ἡρώδης* ed. Bernhardy p. 897) einmal die Provinz Asien verwaltet haben soll. Die Jahre seines doppelten Konsulats und somit auch seiner fraglichen Funktion als Konsular in Palästina lassen sich nicht näher bestimmen. Aus Eus. chron. p. 162, wo hinter Abr. 2123 = 107 p. Chr. die trajanische Christenverfolgung und bei dieser Gelegenheit die Martyrien des Simeon und des Ignatius und der Briefwechsel des Plinius mit Trajan angemerkt sind, läßt sich nichts entnehmen, vollends nichts aus Chron. pasch. ed. bonn. I, 471 zu a. 105 p. Chr. Auch die Angaben über andere Statthalter in Palästina zur Zeit Trajans (Schürer I², 541—543) lassen uns nur erkennen, daß Atticus früher als der Konsular Lusius Quietus und vor der allerletzten Zeit Trajans Judäa verwaltet hat. Ebensowenig verhilft uns das zweimal von Heg. bezeugte hohe Alter Simeons zu einer genaueren Zeitbestimmung, da wir nicht wissen, ob dieser Vetter Jesu früher oder später als Jesus geboren ist. — 6. Diese Nachricht ist um so

auffälliger, als durch Frg. I der Schein entsteht, als ob die Häretiker, zu welchen nach Fr. V b auch die Ankläger Simeons gehörten, sämtlich nicht zum Stamm Juda, also auch nicht zum davidischen Geschlecht gehörten. Das ist aber so unglaublich, daß es wohl nur der ungeschickten Darstellung Heg.'s an jener Stelle zuzuschreiben ist, wenn seine Worte diese unglaubliche Tatsache auszudrücken scheinen. Die Feinde Christi unter den Juden bezeichnet er dort zugleich als Feinde des Stammes Juda, weil auch die näheren und ferneren Anverwandten Jesu: Jakobus, die Enkel des Judas und Simeon diese Feindschaft zu fühlen bekamen.

Frg. VI. Eus. IV, 22, 1—3.

a. (§ 1) *Ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε*[1]) *τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν, ἐν οἷς δηλοῖ, ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν, ἀποδημίαν στειλάμενος μέχρι Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν. ἀκοῦσαί γέ τοι πάρεστι μετ' ἄλλα τινὰ*[2]) *περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα ἐπιλέγοντος ταῦτα·*

b. (§ 2) *Καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ*[3]) *μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ, οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ.* (§ 3) *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν* (?) *ἐποιησάμην*[4]) *μέχρι Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος. καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.*

1. So auch Syr., dagegen Rufin *in quinto commentariorum libro*. Sachlich mag dies richtig sein, da die dem 5. Buch entnommenen Citate (Frg. II—V) sich sämtlich auf Ereignisse beziehen, welche der Reise Heg.'s zeitlich vorangehen. — 2. So Syr. (mit angefügtem *καί*), *μεγάλα τινὰ* einige griech. Hss., *μετά τινα* die übrigen, auch wohl Rufin. Auf das hiedurch Angedeutete bezieht sich Eus. III, 16 (über den 1. Brief des Clemens von Rom): *Καὶ ὅτι γε κατὰ τὸν δηλούμενον τὰ τῆς Κορινθίων κεκίνητο στάσεως ἀξιόχρεως μάρτυς ὁ Ἡγήσιππος.* Ein offenbar unechtes *λέγων*, welches schon Rufin, aber nicht Syr. hinter dem Namen Heg. vorfand, würde das Kapitel III, 17 als ein Citat aus Heg. einführen. — Übrigens schreibt Syr. IV, 22, 1 „über die Briefe (nur Arm. singul.) des Clemens, die er an die Gemeinde von Korinth schrieb." — 3. Den gleich darauf wiederkehrenden Ausdruck übersetzt Syr. nur an zweiter Stelle wörtlich, hier dagegen „in der Einfalt des Lehre"; umgekehrt Rufin hier *in praedicatione recta*, nachher *puritate fidei*. — 4. So alle griech. Hss. Auch Syr. scheint nichts anderes vorgefunden zu haben. Er übersetzt: „Als ich aber nach Rom kam, machte ich daselbst in (während) der Succession der Bischöfe bis zu Aniketos, nach welchem Soter (das Amt) empfing und nach Soter Eleutheros. Und so ist es in der ganzen (nicht in jeder) Succession und in allen Gemeinden, wie das Gesetz predigt und die Propheten und der Herr." Er fand also hier dasselbe Wort *διαδοχή* vor wie am Ende des Paragraphen, wußte sich aber nur gewaltsam damit abzufinden. Er ver-

stand *ἐποιησάμην* im Sinn von *χρόνον ποιεῖν*, „eine Zeit lang an einem Ort verweilen" (AG 15, 33; 18, 23; 20, 3; Jak 4, 13). Die Syrer gebrauchen עבד so auch ohne Angabe eines Zeitmaßes cf Julian, syr. Erz. ed. Hoffmann p. 129, 23 „Julian hielt sich in der Stadt Halep auf". Aus *διαδοχήν* aber machte er *ἐν τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπισκόπων*, um hieran in Verbindung mit *μέχρι Ἀνικήτου* ein Zeitmaß für den römischen Aufenthalt Heg.'s zu haben. Der Armenier änderte עבדת in עברת und übersetzte sonst frei *percucurri totum ordinem episcoporum usque ad Anicetum*. Für den Text des Eus. ergibt sich hieraus nur, daß schon Syr. den sinnlosen Text vorfand, der uns vorliegt, dessen Sinnlosigkeit aber auch anerkannte. Rufin (*Cum autem venissem Romam, permansi inibi, donec Aniceto Soter et Soteri successit Eleutherus*) hat 1) ähnlich wie Syr. entweder infolge Abirrens des Auges vom ersten zum zweiten *Ἀνικήτου* oder vermöge absichtlicher Kürzung (*μέχρις* [*οὗ*] *Ἀνίκητον διαδέχεται Σωτὴρ κτλ.*) die dazwischen stehenden Worte ausgestoßen, deren Echtheit doch auch durch Niceph. IV, 7 verbürgt ist. Er hat 2) statt *διαδοχήν* entweder in seiner Vorlage ein anderes Wort, etwa *διατριβήν*, gelesen oder ein solches durch Konjektur gewonnen, in letzterem Fall also den überlieferten Text ebenso wie Syr. sinnlos gefunden. Was Hieronymus, der v. ill. 22 in seine Wiedergabe von Eus. IV, 11, 7 die Bemerkung über Eleutherus als Anicets Diakonus aus Eus. IV, 22, 3 aufgenommen hat, an letzterer Stelle las und wie er sie verstand, läßt sich nicht ermitteln. Von einer Bischofsliste sagt er nichts. Selbst wenn *διαδοχὴν ποιεῖσθαι* an sich heißen könnte „eine Bischofsliste anfertigen", könnte es hier doch ebensowenig diesen Sinn haben, wie die deutsche Übersetzung: „in Rom angelangt, machte ich eine Succession bis zu Anicet". Heg., welcher vorher weder von den römischen Bischöfen, noch von der Folge der Bischöfe in anderen Gemeinden, sondern vom Brief des Clemens, von seinem Besuch in Korinth und von seiner Ankunft in Rom gesagt hatte, hätte dies nur etwa so ausdrücken können: *τὴν* (oder *τὰς*) *τῶν αὐτόθι ἐπισκόπων διαδοχὴν* (*διαδοχὰς*) *ἐποιησάμην*. Auch so noch ergäbe sich die unglaubliche Vorstellung, daß Heg. nach seiner Ankunft in Rom nichts Eiligeres zu tun gehabt hätte, als eine Liste der römischen Bischöfe anzufertigen. Ohne auch nur zu sagen, unter welchem Bischof er hingekommen sei, oder daß dies der Anicet sei, bis zu welchem er die Liste herabgeführt habe, und ohne irgend etwas über seine persönliche Berührung mit dem Bischof und den Christen von Rom zu berichten, wie er Solches von Korinth berichtet hatte, hätte er bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt, daß seine ganze Reise über Land und Meer wesentlich nur den Zweck gehabt habe, Bischofslisten anzulegen. Ferner setzt das *οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος* voraus, daß vorher die Zeit, von welcher dies gilt, die Amtsdauer Anicets, auch als Zeit des römischen Aufenthalts Heg.'s bezeichnet war. Dies ist aber nach dem gewöhnlichen Text durchaus nicht der Fall; denn einen von Petrus bis Anicet reichenden Katalog der römischen Bischöfe kann einer ebensogut unter Gregor VII oder Leo XIII, als unter Anicet anfertigen. Aber auch die sprachliche Voraussetzung der hier wieder einmal bestrittenen Auffassung ist unhaltbar. Ohne hier einen Lexikonartikel über den mannigfaltigen Gebrauch von *διαδοχή* einzuschalten, glaube ich doch behaupten zu dürfen, daß *διαδοχή* nirgendwo eine Bischofsliste bedeutet. Die aufeinanderfolgenden Amts-

wechsel, welche man zählt (Eus. II, 23, 3; III. 37. 4; IV. 5, 2; V. 12. 1: 20. 1), können gar nicht durch den Singular bezeichnet werden. Wir finden überall den Plural (Eus. I. 1, 1. 5; IV. 5, 2; VII. 32, 32, wo *διαδοχῶν*, nicht *διαδόχων* zu lesen ist; Iren. III, 2, 2; 3. 1 [var. l.]: 3, 2 [zweimal] *successiones*), so auch an der einzigen Stelle. wo ich das Wort auf eine diese Amtswechsel darstellende Liste übertragen finde, Eus. V, 12, 2 *μεθ' ὃν ἐπισκοπεῦσαι Κασσιανὸν αἱ αὐτόθι διαδοχαὶ περιέχουσιν*. Allerdings kann auch die ganze Linie der Amtswechsel und der auf einander folgenden Amtsträger als eine einzige *διαδοχή* bezeichnet werden (Eus. III, 4. 12; VIII prooem. cf mit VII, 32, demonstr. III. 7. 31; Joseph. c. Ap. I, 10; Epiph. haer. 27. 6, Dindorf II. 68, 33), so daß dann das, was sonst eine erste, zweite etc. *διαδοχή* heißt, auch ein erstes, zweites Glied der ganzen Kette genannt werden kann (Iren. I, 27, 1 *Ὑγίνου ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος*, Eus. III, 37 *τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς*). Es ist aber doch nicht ein Zufall, daß die Liste, welche die sämtlichen Amtswechsel mit Namen und Zahlen darstellt, niemals eine *διαδοχή* genannt, sondern entweder ausnahmsweise durch *αἱ διαδοχαί* (s. vorhin) oder durch andere Wörter bezeichnet wird: Eus. V, 5, 9 *οὗτος* (Irenaeus) *τῶν ἐπὶ Ῥώμης τὴν διαδοχὴν ἐπισκόπων . . . παραθέμενος, εἰς Ἐλεύθερον . . . τὸν κατάλογον ἵστησιν*. Epiph. haer. 27, 6 *ἡ τῶν ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπων διαδοχὴ ταύτην ἔχει τὴν ἀκολουθίαν. Πέτρος . . . Ἀνίκητος, ὁ ἄνω ἐν τῷ καταλόγῳ προδεδηλωμένος*. In beiden Fällen ist *διαδοχή* nicht identisch mit *κατάλογος*, sondern die im Katalog. in der geschriebenen Liste dargestellte Sache. Es ergibt also *διαδοχὴν ἐποιησάμην* nicht nur nicht den bisher bestrittenen Gedanken. sondern überhaupt keinen Sinn. Es bleibt darum auch trotz der Übereinstimmung des um 350 entstandenen Syr. mit den griech. Hss. sehr unwahrscheinlich, daß Eus. selbst so geschrieben hat. Wenn er IV. 11. 7 in bezug auf Aniect schreibt: *καθ' ὃν ὁ Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ, παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου*, so deckt sich das in keinem Punkt mit Frg. VI b. Weder nach dem griech. Text, noch nach Rufin hat Heg. gesagt, daß er bis zur Zeit des Eleutherus in Rom geblieben sei; ebensowenig, daß er unter Aniect nach Rom gekommen sei. Dies müßte durch ein gleich hinter *ἐν Ῥώμῃ* stehendes *ἐπὶ* (statt *μέχρις*) *Ἀνικήτου* ausgedrückt sein. Von dem aber, was man in dem gewöhnlichen Text von Frg. VI b zu finden meinte, daß Heg. in Rom eine Bischofsliste angefertigt und diese in sein Werk aufgenommen habe, sagt Eus. weder IV. 11. 7 noch irgendwo sonst etwas. In der Chronik erwähnt er ihn gar nicht. In h. e. V, 5, 9—6, 5 citirt er zwei Stellen des Irenäus, welche zusammen eine Bischofsliste von Petrus und Paulus bis Eleutherus darstellen, und auch hier schweigt er davon, daß ihm ein anderer, schon unter Aniect, also 25—30 Jahre vor der Abfassung des Werks des Irenäus von Heg. in Rom selbst angefertigter Katalog vorliege, ein Katalog, auf welchen er nach gewöhnlicher Lesung und Auffassung durch das Citat IV, 22. 3 ausdrücklich aufmerksam gemacht hätte. Das ist des Unglaublichen zuviel. Die von Pearson, De serie et success. Rom. episc. ed. Dodwell 1687 p. 24 ff.; Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe 1869 S. 5; Caspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols III (1875) S. 347; Duchesne Lib. pontif. I p. 1; Lightfoot, S. Clement I. 154. 328 f. u. a. ver-

tretene Meinung, daß Heg. eine Liste der römischen Bischöfe entworfen und sie seinem Werk einverleibt habe, muß aufgegeben werden. Aber auch die LA *διαδοχήν*, worauf sich diese Meinung gründete, kann weder von Heg., noch von Eus. herrühren. Hat auch Rufin sie schon vorgefunden und nur durch Konjektur den richtigen Sinn gefunden, so gebührt eben dem Rufin und nicht erst einem P. Halloix oder H. Savile mit ihrem Vorschlag, *διατριβήν* zu lesen, der Ruhm, einen früh verderbten Text glücklich verbessert zu haben. Rufin übersetzte IV, 11, 7 *παραμεῖναι αὐτόθι permansisse inibi*, dagegen IV, 11, 11 *ἐπὶ τῆς Ῥώμης τας διατριβὰς ἐποιεῖτο in urbe Roma maxime consistebat*. Die gleiche griech. Redensart findet sich h. e. VI, 19, 15, wo Rufin nichts Entsprechendes hat, und Epiph. 24, 1. Es ist nicht gewiß, aber wahrscheinlich, daß Rufin *διατριβήν* las oder gelesen haben wollte. Auch *δίαιταν ποιεῖσθαι* „seinen Wohnsitz irgendwo nehmen" wäre allenfalls möglich. Jedenfalls aber stimmen Rufin und Syr. darin überein und haben darin Recht, daß Heg. hier nicht von einer bis zu Anicet reichenden Liste der römischen Bischöfe geredet hat die er in Rom angefertigt habe, sondern daß er von seinem Aufenthalt in Rom sagt, er habe sich bis in die Zeit des Episkopats Anicets ausgedehnt. Heg. muß also vor dem Amtsantritt Anicets (spätestens Ostern 154 s. oben S. 106 A 1), unter dem Episkopat des Pius (c. 140—154) nach Rom gekommen sein. Daß er den Bischof, unter welchem er nach Rom kam, hier jedenfalls, mag man den Text des Eus. unverändert lassen oder verbessern, nicht genannt hat, wird sich daraus erklären, daß er schon an einer früheren Stelle von Rom als dem Ziel seiner Reise und seinem dortigen Aufenthalt geredet hatte. Hiefür spricht auch die Art, wie er hier von Rom redet. Die Worte *πλέων εἰς Ῥώμην . . . γενόμενος ἐν Ῥώμῃ* lauten nicht wie eine erste Mitteilung über diese Reise.

Frg. VII. Eus. IV, 22 (§ 7).

Ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ[1]) *καὶ ἰδίως*[2]) *ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.* (§ 8) *οὐ μόνος δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν.*[3]) *καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.*

1. Rufin *de evangelio secundum Hebraeos et Syros*. Syr. „von dem Ev der Hebräer und der Syrer". Diese Übereinstimmung reicht doch schwerlich aus als Beweis für einen uralten Text *τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ [τοῦ] κατὰ Σύρους*. Syr. übersetzt auch III, 25, 5; 27, 4; 39, 16 vereinfachend „Ev der Hebräer". Da Heg. neben dem Hebräerev nur ein syrisches Ev zu kennen scheint, so entsteht die Frage, ob darunter das Diatessaron, „das Ev der Gemischten" (Eus. syr. h. e. IV, 29, 6) zu verstehen ist oder eine Übersetzung der kanonischen Evv. welche die alten Syrer „das Ev der Getrennten" nannten. Die Entscheidung hängt von der anderen Frage ab, welches dieser beiden syrischen Evv das ältere, das ursprüngliche ist (GK I, 404ff.. über Heg. S. 411 cf auch Prot. RE., V[3], 657). — 2. Durch dieses „speciell" oder „insbesondere" ist gesichert, daß es sich nicht um irgend welche hebräische Wörter oder Sätze im Werk

Heg.'s handelt, sondern um solche, welche sich in seinen Anführungen aus einem der beiden genannten Evv vorfanden, und zwar ohne Zweifel in denjenigen aus dem Hebräerev, dessen Sprache und Schrift Eus. „hebräisch" nennt Theoph. syr. IV, 12 (GK II, 645f. A 3), wie überhaupt das von Juden gesprochene Aramäisch sehr gewöhnlich so genannt wurde, niemals aber das von Nichtjuden gesprochene Syrisch. Eus. fand also bei Heg. im Unterschied von Clemens und Origenes, deren Citate aus dem Hebräerev griechisch lauten, einige Citate aus demselben in dem aramäischen Wortlaut des Originals, zweifellos mit danebenstehender griechischer Übersetzung wie im NT und bei Heg. selbst Frg. II d *ὅ ἐστιν ἑλληνιστί*. — 3. Statt dieses durch Syr. durchaus bestätigten Textes dichtet Rufin: *librum qui adtitulatur Sapientia Salomonis esse dixerunt, sicut et Proverbia et cetera.*

Frg. VIII. Eus. IV, 8, 2.

Ἐν πέντε δὴ οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος, καθ' ὃν ἐγνωρίζετο σημαίνει χρόνον, περὶ τῶν ἀρχῆθεν ἱδρυσάντων τὰ εἴδωλα οὕτω πως γράφων·

οἷς κενοτάφια καὶ ναοὺς ἐποίησαν, ὡς[1]) *μέχρι νῦν, ὧν ἐστι καὶ Ἀντίνοος, δοῦλος Ἀδριανοῦ Καίσαρος, οὗ καὶ ἀγὼν ἄγεται Ἀντινόειος,*[2]) *ἐφ' ἡμῶν γενόμενος. καὶ γὰρ καὶ πόλιν ἔκτισεν ἐπώνυμον Ἀντινόου καὶ προφήτας.*

1. Rufin und Syr. scheinen *ὡς καί* gefunden zu haben, was in der Tat erwünscht wäre. Denn der vorangehende Satz handelt, wie auch ohne die einleitenden Worte des Eus. zu verstehen wäre, von den der grauen Vorzeit angehörigen Apotheosen. Den Übergang zur Gegenwart macht der Satz „wie solches auch noch bis jetzt geschieht". — 2. Syr. las falsch *Ἀντίνοος ὁ ἐφ' ἡμῶν γενόμενος*. Doch ist der Artikel mit und ohne *καί* auch durch griech. Hss bezeugt. Daß nicht *γινόμενος*, sondern mit den meisten Griechen, Rufin (*nostris adhuc temporibus instituti*) und Syr. *γενόμενος* zu lesen ist, versteht sich auch aus sachlichen Gründen von selbst. Antinous starb 130; die ihm zu Ehren in vielen Städten eingerichteten Festspiele sind noch im J. 262 nachzuweisen (C. I. Att. III nr. 1202 cf Pauly-Wissowa RE. I, 2438f.).

Frg. IX. Stephanus Gobarus bei Photius cod. 232:

Ὅτι „τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη"[1]) *Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθών,*

μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος „μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα" καὶ ἑξῆς.

1. Diesem frei nach 1 Kr 2, 9 gegebenen Wort „des Apostels" stellt Stephanus nach Art seiner sonstigen antithetischen Citate aus der kirchlichen Literatur das Urteil des „apostolischen Mannes" Heg. über

diesen Gedanken gegenüber. Das GK I, 791 ff. II, 801 ff. Gesagte bedarf einiger Ergänzungen. Hat uns Photius die Worte des Stephanus und dieser die Worte Heg.'s genau überliefert, so wendet sich dieser nicht gegen einen einzelnen Schriftsteller, sondern gegen eine Mehrheit von Leuten, die so zu reden pflegen und damit nach seiner Meinung sowohl den göttlichen Schriften als dem Herrn nicht einfach widersprechen, sondern nach dem feststehenden Sinn von *καταψεύδεσθαί τινος* (cf Einl I², 68 A 2), den hl. Schriften und dem Herrn etwas Lügnerisches nachsagen, sie verläumden. Dies setzt voraus, daß diese Leute den Spruch teils als ein Wort Jesu, teils als ein Wort der heiligen Schrift oder abwechselnd so oder so einführten. Als ein Wort Jesu wird der Spruch angeführt in den von einem Valentinianer um 170 verfaßten Petrusakten (Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 98, 7; 99, 8 cf p. 19, 6; über die Herkunft und Zeit der Schriften des Leucius s. oben S. 14 ff.). Wenn Heg. die Herausgabe von Resch' Agrapha (S. 102. 154—167) erlebt hätte, würde er auf diesen sein Urteil *καταψεύδονται τοῦ κυρίου* ausgedehnt haben. Von dem analogen Urteil Heg.'s in bezug auf die hl. Schriften könnte Paulus getroffen zu sein scheinen, welcher durch sein *καθὼς γέγραπται* zwar nicht ein wörtliches Citat zu geben verspricht, aber doch die Übereinstimmung des von Heg. beanstandeten Satzes mit einer atl Stelle oder mehreren solchen behauptet. Daß Heg. hier nicht den Paulus im Sinn gehabt hat, braucht nicht noch einmal bewiesen zu werden. Da Heg. sich in demselben Satz gegen Häretiker wendet, welche den Spruch als ein Wort Jesu citirten, so wird er auch das *καταψεύδεσθαι τῶν θείων γραφῶν* Häretikern nachgesagt haben. Dies erscheint um so sicherer, als einerseits Heg. von apokryphen Schriften geredet hat, welche zu seinen Lebzeiten von Häretikern erdichtet worden seien (Frg. VII S. 246), und andrerseits jener Spruch in mehreren apokryphen Schriften enthalten gewesen ist. Origenes fand ihn in einer Apokalypse des Elias (comm. ser. in Matth. § 117 cf GK II, 803), was nicht nur durch Hieronymus, Euthalius u. a. von Origenes abhängige Schriftsteller, sondern auch durch Ambrosiaster bestätigt wird (Ambrosii opp. ed. Bened. II append. p. 118 cf Morin, Revue de religion et de litt. rel. 1899, IV, 2 p. 18). Hieronymus bezeugt außerdem das Gleiche von der Ascensio Isaiae (comm. in Is. 64, 4 Vallarsi IV, 760). Dazu kommt neuerdings eine apokryphe Schrift unter Moses Namen. Cf Testamentum domini nostri Jesu Christi ed. Ignatius Ephraem II Rahmani, Moguntiae 1899 p. 66 nach dem syrischen Text: „was ein Auge nicht gesehen und ein Ohr nicht gehört hat und in eines Menschen Herz nicht aufgestiegen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, wie Mose und einige von den Heiligen gesagt haben." Der Verfasser dieses Testaments scheint von mehreren Apokryphen vorchristlichen Namens zu wissen, in denen dies oder ähnliches zu lesen war. Ein mosaisches Apokryphon, worin der Spruch enthalten wäre, ist mir nicht bekannt. Denn das Wort der Eva an ihren Sohn Seth in der von Tischendorf (Apocal. apocr. p. 19) herausgegebenen Apokalypse des Mose: *ἐλθὲ ἕως ἐμοῦ, ὅπου ἴδῃς ἃ οὐκ εἶδεν ὀφθαλμός ποτε τινὸς* genügt wohl nicht als Unterlage. In einem altlateinischen Text der Ascensio oder Visio Isaiae findet sich das Citat (ed. Dillmann p. 82 extr.; GK II, 805); dagegen nicht in der koptischen Apokalypse des Elia (ed. Steindorff 1899). Diese ist uns aber nicht vollständig erhalten. In einer

größeren Lücke (Steindorff S. 11. 79. 159) kann gestanden haben, was die Alten in dem Buch lasen. Da aber die Apok. des Elia ihre vorliegende Gestalt ebenso wie jene lateinische Visio Isaiae durch die Hand eines Christen erhalten hat. der gleich zu Anfang (Steindorff S. 67, 6) 1 Jo 2, 15 ziemlich wörtlich sich angeeignet hat. so bestätigt sich nur, was man sich schon vorher sagen konnte, daß die verschiedenen apokryphen Bücher, die man als Quelle des Citats in 1 Kr 2, 9 angeführt hat, vielmehr aus 1 Kr 2, 9 geschöpft haben (GK II. 805). Heg. aber hat entweder eine dieser Apokalypsen selbst oder solche gnostische Schriften im Auge gehabt. in welchen der Spruch als ein Ausspruch der heiligen Schrift, als ein Wort sei es des Mose oder des Elia oder des Jesaja citirt und in einer ihm misfälligen Weise verwertet war. Dies nannte Heg. ein *καταψεύδεσθαι τῶν θείων γραφῶν*, weil er keine heilige Schrift kannte oder anerkannte. die dazu ein Recht gegeben hätte.

* * *

Hiemit sind die sicher nachzuweisenden Bruchstücke von Heg.'s Hypomnemata vollständig aufgezählt. Daß ihrer nicht mehr sind, ist merkwürdig, wenn man erwägt, bis in wie späte Zeiten die Fortexistenz dieses Werks nachzuweisen ist. Zwar der Tritheist Stephanus um 600 steht mit seinem Citat aus Heg. ziemlich ebenso vereinsamt da, wie sein Zeitgenosse Andreas mit seinem Citat aus Quadratus (oben S. 53 A 1). Die Entstehungszeit jener kirchengeschichtlichen Excerptensammlungen, welche die Namen der Enkel des Judas aus Heg. geschöpft haben (oben S. 240), ist noch nicht genau zu bestimmen. Aber aus dem 16. und 17. Jahrhundert besitzen wir Zeugnisse dafür, daß das vollständige Werk damals noch in mindestens drei Bibliotheken vorhanden war.[1]) Trotzdem können wir nur vermutungsweise aus solchen Schriftstellern, welche den Heg. nicht förmlich citirt haben, noch einiges Wenige für die

[1]) Cf meinen Aufsatz „Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. und 17. Jahrhundert“ Th. Ltrtrbl. 1893 nr. 43. Auf dem wahrscheinlich um 1550 beschriebenen Vorsetzblatt einer 1515 gedruckten Pindarausgabe, welche sich im Johanneskloster auf Patmos befindet, ist unter anderen Titeln damals noch vorhandener Bücher verzeichnet *Ἡγησίππου ἀνδρὸς ἀποστολικοῦ βιβλία πέντε* (Ztschr. f. KGesch. II, 289). — Nach einem Bericht aus der Zeit um 1570 befand sich damals in einer Bibliothek zu Rodosto am Marmarameer neben vielen anderen, seither nicht wiedergefundenen Schriften des klassischen und des kirchlichen Altertums eine mit dem Titel *Ἡγησίππου ἱστορία* (Förster, De antiquitatibus et libris mss. Constantinopol. [Festprogramm, Rostock 1877] p. 30b). — Ein Bücherverzeichnis aus dem 17. Jahrhundert, welches in einer Hs. des Iwironklosters auf dem Athos enthalten ist, bietet als ersten Titel *Ἡγησίππου τοῦ ἐπὶ τοῖς χρόνοις τῶν ἀποστόλων ἀκμάσαντος ὑπομνημάτων πέντε* (Ztschr. f. KGesch. XI, 155).

Kenntnis seines Werks gewinnen, wohingegen mehrere ausdrückliche Berufungen auf dasselbe sich als trügerisch erweisen. Ehe ich hierüber handle (unten § 3), ist nach den sicheren Fragmenten die geschichtliche Stellung Heg.'s zu erörtern, woran sich einige Bemerkungen über den geschichtlichen Wert seiner Mitteilungen anschließen mögen.

§ 2. Die geschichtliche Stellung des Hegesippus.

Aus dem Wenigen, was uns Eus. von dem Bericht Heg.'s über seinen Aufenthalt in Rom aufbewahrt hat (Frg. VIb S. 243), ergeben sich folgende chronologische Data: 1) Er hat sein Werk zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (174—189) geschrieben. Von seiner Gegenwart aus auf die Zeit seines Aufenthalts in Rom und die Amtsführung des Bischofs Anicet zurückblickend, bemerkt er, daß Eleutherus, welchen er gleich darauf als den Nachfolger Soters, des Nachfolgers Anicets bezeichnet, damals Diakonus des Anicet war. Schon dies wäre wunderlich geredet, wenn nicht Eleutherus zur Zeit dieser Aufzeichnung noch am Leben und im Amt war. Von dem verstorbenen Soter bemerkt er nichts Ähnliches. Im anderen Fall wäre auch unbegreiflich, daß Heg. nicht auch noch den Nachfolger des Eleutherus genannt hätte, da er doch einmal die Namen derer angibt, die nach der Zeit seines Aufenthalts in Rom dort Bischöfe geworden sind. Da Eleutherus 15 Jahre Bischof war, kann Heg. seine Hypomnemata doch etwa 10 Jahre früher geschrieben haben als Irenäus sein Hauptwerk (oben S. 28). 2) Ist oben S. 243 ff. über Text und Sinn dieses Fragmentes richtig geurteilt worden, so ist Heg. vor dem Amtsantritt Anicets (spätestens Ostern 154), noch unter Bischof Pius nach Rom gekommen, hat dort den Amtsantritt Anicets erlebt und vor dessen Tod (166) Rom wieder verlassen. Zwischen dem römischen Aufenthalt (c. 152—156) und der Abfassung der Hypomnemata (c. 180) mag ein Zeitraum von 25 Jahren liegen. Wir dürfen uns also die Reise, welche den Heg. über Korinth nach Rom führte, nicht als eine zum Zweck der Abfassung seines Werks unternommene Studienreise vorstellen. Die Hypomnemata sind auch nicht eine Kirchengeschichte oder eine kirchliche Statistik, sondern eben das, was dieser jedes Zusatzes (wie ἐκκλησιαστικά) ermangelnde Titel sagt, Memoiren, wie sie der Greis im Rückblick auf sein ihm abgeschlossen erscheinendes Leben zu schreiben pflegt. Wir erfahren in chronologischer Beziehung nichts Neues aus dem Frg. VIII

(oben S. 247), worin Heg. sagt, daß der Tod und die Apotheose des Antinous (a. 130) in seine Lebenszeit falle. Heg. mag ein ungefährer Altersgenosse des Irenäus gewesen sein. Weiter führt uns auch nicht die Angabe des Eus., daß Heg. zur Zeit der ersten Succession der Apostel gelebt habe.[1]) Das sagt mehr, als wenn Eus. von Clemens Al. behauptet, er habe der apostolischen Succession sehr nahe gestanden (h. e. VI, 13, 8), aber vielleicht etwas weniger, als wenn er von Irenäus bemerkt, dieser habe sich mit der ersten apostolischen Succession persönlich berührt.[2]) Da Eus. die von ihm mitgeteilten Überlieferungen Heg.'s über Jakobus, die Enkel des Judas und Simeon als Überlieferungen über die Apostel oder die Apostelzeit bezeichnet (IV, 8, 1), diese Männer also unter den weiteren Begriff der Apostel befaßt, so sagt er von Heg. nicht mehr, als daß er zur Zeit der nächsten Nachfolger dieser Apostel im weiteren Sinn dieses Titels gelebt und damit wohl auch, daß er solche Apostelschüler noch gekannt habe. Einen einzelnen Apostelschüler, welcher der Lehrer oder Gewährsmann Heg.'s gewesen wäre, nennt Eus. nicht, wird also wohl auch einen solchen bei Heg. nicht genannt gefunden haben. Ist das Leben Heg.'s etwa zwischen 115 und 185 verlaufen, so kann er bei verständigen Jahren mehr als einen Mann kennen gelernt haben, der den unter Trajan hingerichteten Simeon noch gekannt hat. Er wird auch in Rom anwesend gewesen sein, als Polykarp zu Ostern 154 dorthin kam. Seine Reise, auf welcher er viele Städte berührt hat und „mit sehr vielen Bischöfen in Verkehr getreten ist“ (Eus. IV, 22, 1. 3), kann ihn auch nach Ephesus und Smyrna geführt haben. Jedenfalls kam er aus dem Orient; denn über Korinth reiste er nach Rom (Frg. VI S. 243).

Es kann nicht bezweifelt werden, daß Heg.'s Heimat Palästina war. Nur über die Kirche von Jerusalem hat Eus. bedeutsame Überlieferungen bei ihm gefunden. Heg. selbst spricht von dieser

[1]) H. e. II, 23, 6 *Ἡγήσιππος ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς*. Er gehört dieser „ersten Succession“ nicht an, wie etwa die III, 37 charakterisirten Männer, war kein Apostelschüler, aber noch ein Zeitgenosse von Apostelschülern. Es war aber verzeihlich, daß spätere ihn höher hinaufrückten s. S. 249 A 1. Spätere Lateiner übertrugen die Würde des Apostelschülers sogar auf ihren lateinischen Hegesippus = Josephus cf Passio Petri et Pauli metrica ed. Harster p. 2 v. 20 *Discipulusque Petri haec Hegesippus ait.*

[2]) So etwa kann man h. e. V, 20, 1 *ἐπισημαίνεται τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων κατειληφέναι ἑαυτὸν διαδοχὴν* wiedergeben. Den tatsächlichen Kommentar liefert der V, 20, 4—8 folgende Brief an Florin.

Kirche, als ob sie die Kirche schlechthin wäre. Eine Ausdrucksweise, welche für die Zeit, da die Ortsgemeinde von Jerusalem noch mit der Gesamtkirche zusammenfiel, völlig am Platz war (Frg. IIb), wendet Heg. auch auf die spätere Zeit an (Frg. IIIa; IVe). Jerusalem muß für ihn die Metropole gewesen sein, wie es dies nur für die Christen Palästinas war. Seine Mitteilungen aus „ungeschriebener jüdischer Überlieferung“, seine teilweise im aramäischen Wortlaut gegebenen Citate aus dem Hebräerev sowie diejenigen aus einem ältesten syrischen Ev (Frg. VII) können nicht Früchte eines Reiseaufenthalts in Palästina und solcher gelehrter Studien gewesen sein, wie sie ein Origenes und Hieronymus unter veränderten Verhältnissen betrieben haben. Heg. muß ein in Palästina einheimischer Semit gewesen sein; dort wird er auch lange nach der Rückkehr von seiner Reise ins Abendland seine Hypomnemata geschrieben haben. Fraglich kann nur sein, ob Eus. ihn mit Recht als einen geborenen Juden angesehen hat. Es können dessen Worte (oben S. 246 Frg. VII) so verstanden werden, daß Eus. dies nur aus den angeführten Tatsachen geschlossen habe. Aber wahrscheinlich ist das nicht; denn alles das, woraus Eus. diesen Schluß gezogen hätte, traf bei ihm selbst zu, ohne daß wir daraus schließen dürften, Eus. sei ein Jude gewesen. Auch Eus. wußte Einiges von rabbinischer Tradition (s. unten § 3), besaß einige Kenntnis des Hebräischen und soviel Kenntnis des Aramäischen, daß er aus dem aramäischen Hebräerev, das in der Bibliothek zu Cäsarea lag, unbedenklich mehrere Stellen citiren und große Stücke der im Dialekt von Edessa geschriebenen „Lehre des Addai“ in guter Übersetzung seiner KG einverleiben konnte. Er war aber ebensowenig ein Jude, wie Origenes, dessen Kenntnis der semitischen Sprachen und der jüdischen Tradition ungefähr die gleiche gewesen sein mag, als die des Eus. Es ist daher anzunehmen, daß Eus. aus eigenen Worten Heg.'s dessen jüdische Herkunft gekannt und jene Vorkommnisse in dessen Werk nur als Bestätigung hiefür aufgefaßt hat oder sie aus seiner jüdischen Herkunft begriffen haben wollte. Heg.'s Sprache bestätigt die Angabe des Eus. Wenn dieser sagt, daß Heg. „die irrtumsfreie Überlieferung der apostolischen Predigt in einfachster schriftstellerischer Darstellung aufgezeichnet habe“ (IV, 8, 2), so ist das ein ungenügender Ausdruck dafür, daß Heg.'s Anschauungs- und Ausdrucksweise durchaus ungriechisch und dagegen jüdisch ist.[1])

[1]) Die Simplicität der Sprache zeigt sich namentlich in eintöniger Wiederholung z. B. Eus. II, 23, 10—12 *σοὶ πάντες πειθόμεθα . . . πάντες*

Gegen seine jüdische und palästinische Herkunft spricht auch nicht, daß er vom Tempelkultus und anderen damit zusammenhängenden Dingen keine richtige Vorstellung gehabt zu haben scheint;[1]) denn etwa 50 Jahre vor seiner Geburt, etwa 110 Jahre vor Abfassung seines Werks war der Tempel zerstört worden, und Heg. war kein gelehrter Rabbi. Er war auch kein kritisch veranlagter Geschichtschreiber. Er gab die Überlieferung von Jerusalem wieder, und daß diese um die Mitte des 2. Jahrhunderts ein in allen Einzelheiten geschichtlich treues Bild von dem im J. 66 erschlagenen Jk bewahrt haben sollte, ist höchst unwahrscheinlich. Das tut aber der Glaubwürdigkeit Heg.'s, zumal in den für die vorliegende Untersuchung in Betracht kommenden Stücken, wenig Abbruch. Er hat

---

πειθόμεθά σοι . . . ᾧ πάντες πείθεσθαι ὀφείλομεν, IV, 22, 2 zweimal *ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ*, III, 20, 2 zweimal *ἐπηρώτησεν αὐτούς*, III, 32, 6 und IV, 22, 4 *ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ* (עַל דְּבַר), II, 23, 10—12 dreimal *πλανᾶσθαι*, § 10 mit *εἰς Ἰησοῦν*, § 11 *περὶ Ἰησοῦ*, § 12 *ὀπίσω Ἰησοῦ*, letzteres am echtesten jüdisch cf Exod 34, 15; 1 Reg 11, 2—10; AG 5, 37; 20, 30. Über den Gebrauch von *ὁ λαός* s. oben S. 232 A 1 zu Frg. II e. Wenn II, 23, 10 *πρόσωπον οὐ λαμβάνεις* eine den Pharisäern passend in den Mund gelegte Reminiscenz an Lc 20, 21 ist, so redet Heg. doch auch selbst in alttestamentlichem Stil z. B. II, 23, 5 *ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη*, IV, 22, 5 *κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*. — Lateinische Wörter wie *evocatus* und *δηλατορεύειν* hat Heg. nicht erst in Rom kennen gelernt s. oben S. 240 A 4 zu Frg. IV. War Heg. ein Jude aus Palästina, so braucht er darum noch nicht ein Hebräer gewesen zu sein; denn es gab ja dort Hellenisten genug, selbst in Jerusalem. Seine Übersetzung von *Ὠβλίας* (Frg. II d oben S. 230) hat bisher nicht zu einer befriedigenden Transscription geführt. Sein *εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχάβ, υἱοῦ Ῥηχαβείμ* (Eus. II, 23, 17 mit allerlei Varianten) zeugt nicht von sprachlicher und archäologischer Gelehrsamkeit. Die wiederholte Frage *τίς ἡ θύρα Ἰησοῦ* II, 23, 8. 12 scheint einen Übersetzungsfehler zu enthalten. Hat Clemens sein einziges Citat aus dem Hebräerev (strom. II, 45 cf. GK II, 657. 704), was wahrscheinlich ist (s. unten § 3), so zeugt auch dies nicht von ausreichender Kenntnis des Aramäischen. Es ergibt sich als wahrscheinlich, daß Heg. ein zwar in Palästina einheimischer, aber hellenistischer Jude war, welcher im Verkehr mit den Hebräern sich einige Kenntnis von deren Sprache und Traditionen erworben hat, welche zwar nicht uns, aber ihm genügte.

[1]) Dahin gehört, daß Jakobus auf Grund seines Nasiräats wie ein Priester das Heiligtum oder gar wie ein Hoherpriester das Allerheiligste habe betreten dürfen (oben S. 230 zu Frg. II d), und daß unter den damaligen Priestern Rechabiten gewesen seien (Eus. II, 23, 17). Daß es zu jener Zeit noch „Söhne des Jonadab, des Sohnes Rechabs" gab, wissen wir aus Mischnah, Taanith IV, 5. In der Liste der Holzlieferungstage für den Brandopferaltar haben sie die fünfte, die Davididen die zweite Stelle.

als Jüngling die große Katastrophe unter Hadrian miterlebt, welche für die bis dahin ganz überwiegend jüdische Christengemeinde von Jerusalem von ebenso einschneidender Bedeutung war, als für die Judenschaft Palästinas. Seine 10—20 Jahre später unternommene Reise nach dem Westen, seine billigenden Urteile über die Bischöfe und Gemeinden der katholischen Kirche, die er auf seiner Reise kennen lernte, sowie der Mangel aller Spuren von judaistischer Denkweise in den Fragmenten beweisen, daß Heg. zu denjenigen Judenchristen Palästinas gehörte, welche in der Ethnisirung Jerusalems und der Unterdrückung des Judentums durch Hadrian das Zeichen sahen, daß es nun an der Zeit sei, sich der großen Kirche aus den Heiden rückhaltlos anzuschließen, statt wie andere Judenchristen sich grollend in den Winkel zu stellen. Vermöge dieser seiner geschichtlichen Stellung wäre jedes Bruchstück seines so viele Jahrhunderte lang noch erhalten gebliebenen Werks von größtem Werte. Es fragt sich doch, ob wir die bisher vorgeführten Bruchstücke nicht noch um einige vermehren können.

§ 3. Spuren von Hegesippus bei verschiedenen Schriftstellern.

1. Trügerisch ist der Schein, welchen eine der syrischen Recensionen der Geschichte von der doppelten Auffindung des Kreuzes[1]) erregt, als ob ihr Verfasser das Werk Heg.'s unmittelbar benutzt habe. Schon in den griechischen und den früher bekannten syrischen Texten konnte es auffallen, daß Judas-Kyriakos, der Held der Geschichte von der zweiten Auffindung des Kreuzes durch Helena sich in ziemlich geheimnisvoller Weise auf *ὑπομνήματα* neben der mündlichen Tradition seiner Familie beruft.[2]) In der

[1]) Auf die sehr verwickelten Fragen über die weitverzweigte Literatur dieses Gegenstandes darf ich mich hier nicht einlassen. Man orientirt sich am besten, wenn man von Nestles Abhandlung in der Byzant. Ztschr. 1895 S. 319—345 aus sich einen Weg rückwärts sucht. Was ich von Anfang an als möglich und wahrscheinlich zu empfehlen wagte (Gött. gel. Anz. 1877 S. 177; Forsch I, 370—377), daß die Protonikelegende älter als die Helenalegende ist und die Vorlage für diese bildet, scheint sich immer mehr zu bestätigen. Die etwas sprunghafte Erörterung der Sache bei A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems von 70—130 S. 57—68 enthält doch Beachtenswertes.

[2]) Gretser, De s. cruce (Ausg. Ingolstadt 1616) p. 1695 C. D.; Nestle, De sancta cruce p. 17, 247 ff.; 30, 123 ff.; auch in der von Nestle, Byz. Ztschr. 1895 zuerst herausgegebenen griechischen Recension S. 328.

später bekannt gewordenen syrischen Recension dieser Legende ist die Überleitung von der ersten Auffindung des Kreuzes durch Protonike, als deren Quelle die „Lehre des Addai“ genannt wird, zu der zweiten Auffindung durch Helena viel ausführlicher[1]) als in der früher erschienenen Recension.[2]) Diese macht den Eindruck eines Excerpts aus jener. Nachdem der Vf des ausführlicheren Berichts erzählt hat, wie zur Zeit des Kaisers Trajan und des Bischofs Simeon von Jerusalem das Kreuz den Christen genommen und von den Juden vergraben worden sei, fährt er fort: „Diese Geschichte, die wir angeschlossen haben,[3]) ist wert geglaubt zu werden, weil sie aus den Geschichten des Josephus, des gewandten Schriftstellers, von uns genommen ist, von dessen Worten auch der Bischof Eusebius in seiner Kirchengeschichte in vielen Kapiteln Gebrauch macht. Darum nehmen auch wir aus seinen (des Josephus) Geschichten Zeugnisse für unsere Worte. Es beginnt nämlich in einer seiner Erzählungen dieser Josephus also zu sagen: *Nach Nero und Vespasianus und Titus und Domitianus in den Tagen des Kaisers Trajanus ward über uns eine Verfolgung erregt durch Veranstaltung der Juden in den Tagen Simeons, des Sohnes des Kleophas, welcher als zweiter Bischof in der Kirche von Jerusalem aufgestellt war, weil er im Verlauf unserer Verfolgung durch das Zeugnis für Christus aus der Welt ging.* Es zeugt nämlich hierüber der Schriftsteller Josephus. Dieser Josephus aber, indem er in seinen Worten über gewisse Leute von der Häresie berichtet, meldet über Simeon, indem er sagt: *In dieser Zeit wurde Simeon, der Sohn des Kleophas verklagt, daſs er ein Christ sei. Es wurde aber Simeon in das Gerichtshaus geführt und* (einige) *Mitglieder* (Söhne) *der Kirche mit ihm. Und nachdem er verschiedenartige Qualen erduldet hatte durch die Hände Anekta's des Tauben,*[4])

[1]) Acta martyr. et sanctorum ed. Bedjan III, 183—187 aus dem cod. Sachau 222 cf dazu Nestle, Byz. Ztschr. 1895 S. 339—342.

[2]) Nestle, De sancta cruce p. 10, 80—11, 104 (Übersetzung ebendort S. 42) aus cod. Mus. Brit. Add. 12, 174.

[3]) Über die möglichen Auffassungen der etwas seltsamen Worte (Bedjan III, 174 Z. 2 v. u.) s. Nestle, Byz. Ztschr. S. 340. Gemeint ist jedenfalls die vorangehende Erzählung von der Vergrabung des Kreuzes unter Trajan, welche der Vf an die ältere, der Lehre des Addai entnommene (p. 183 Z. 1) Erzählung von der ersten Kreuzfindung angehängt hat, um so den Übergang zu der zweiten Kreuzfindung zu ermöglichen.

[4]) Hier (Bedjan 185 Z. 5 v. u.) abgesehen von der Vokalisation אניקטא חרשא, p. 186 Z. 7 u. 19; 187, 3 ניקטא, in der anderen Recension bei Nestle De s. cruce 10, 94 ניקיטא. Diese Formen gehen zurück auf Eus. syr. h. e. III, 32, 3 und 6, wo der Name Ἀττικος geschrieben ist אנטיקוס, als ob

ging er aus der Welt. Wunderbar war nämlich die Standhaftigkeit dieses Mannes, dessen Leben 120 Jahre überschritt, und zuletzt, als er (eigentl. sein Leben) *gemartert wurde nach dem Typus der Passion des Herrn, ging er aus der Welt. Und viel Friede war in der Kirche von Jerusalem in den Tagen der Apostel* etc.

Ein erster Blick auf Eus. h. e. III, 32, besonders auf die alte syrische Übersetzung dieses Kapitels (s. A 6) lehrt, daß die KG des Eus. die Quelle des Legendenschreibers ist. Dieses Verhältnis ist aber künstlich verdeckt. Nicht die KG des Eusebius, sondern das Werk des Heg. oder, wie der Vf ihn viermal nennt, Josephus [1]) bezeichnet er als seine Quelle. Der Vorgang des Eus., welcher gleichfalls manches aus Heg. geschöpft habe, soll ihn nur dazu ermutigt haben, aus derselben Quelle wie Eus., auch seinerseits zu schöpfen. Er führt in direkter Redeform Sätze aus Heg. an, welche bei Eus. nicht zu lesen sind. Jeder sieht aber, daß sie auch bei Heg. nicht zu lesen waren. Schon der Eingang des vorstehenden Abschnitts, wonach Heg. die Geschichte von der Vergrabung des Kreuzes unter Trajan erzählt haben soll, ist ein vollgiltiger Beweis dafür, daß die angebliche direkte Benützung Heg.'s seitens des Legendendichters eine Fiktion ist. Derselbe ergibt sich aber auch aus dem ganzen weiteren Verlauf der angeblich aus Heg. geschöpften Mitteilungen. Das erste wörtliche Citat ist eine durch Einfügung der Namen Vespasianus und Titus erweiterte Wiedergabe von Eus. III, 32, 1. Die Bemerkung des Vf hinter diesem ersten Citat, welche in solchem Zusammenhang geradezu albern lautet, ist aus Eus. III, 32, 2 geschöpft. Das zweite, sehr viel ausführlichere, vorhin nur teilweise in Übersetzung wiedergegebene Citat entspricht Eus. III, 32, 3. 6b. Die Sachen werden aber anders dargestellt. Daß die Verfolgung unter Trajan von den Juden angezettelt war, hat Eus., also gewiß auch Heg. nicht gesagt. Daß Simeon zunächst als Davidide angeklagt war, und daß

---

der Mann Antikos oder gar Antiquus geheißen hätte. Auch das sonderbare Epitheton פאקא (taub oder auch stammelnd) ist nur Verstümmelung von הפטיקא = ὑπατικός.

[1]) Es ist wohl nur ein sonderbarer Zufall, daß hier der christliche Geschichtschreiber Hegesippus zu Josephus geworden ist, wie umgekehrt der jüdische Geschichtschreiber Josephus als Vf des jüdischen Kriegs in der freien lateinischen Bearbeitung dieses Werks zu Hegesippus geworden ist cf Schürer, Gesch. d. jüd. Volks I², 73 ff. s. oben S. 251 A 1. An sich wäre ja möglich, daß der Christ Hegesippus, wenn er jüdischer Herkunft war, neben diesem griechischen Namen den jüdischen Namen Joseph geführt hätte. Aber zu dieser Annahme fehlt der erforderliche Anhalt.

die Anklage von Häretikern ausging, verschweigt der Legendendichter. Bei dieser Sachlage lohnt es sich nicht, alle Einzelheiten dieser Fiktion zu analysiren. Für die Geschichte und für die Ermittlung des Inhalts von Heg.'s Werk ist hier nichts zu gewinnen.

2. Letzteres gilt auch von dem Erzbischof Andreas von Kreta um 680, welcher wegen seines Vorlebens auch der Jerusalemer genannt wird, in seiner Schrift über Jk.[1]) Dieser nennt zwar Heg. und Clemens Al. als seine „Lehrer" und Gewährsmänner. Aber schon diese Zusammenstellung, wozu auch noch die Berufung auf das 20. Buch der Archäologie des Josephus kommt, beweist, daß Andreas in der Tat aus Eus. schöpft, obwohl er diesen nicht nennt.[2]) Während er durch genaue Citirung des Buchs der Hypotyposen, in welchem Clemens über Jk gehandelt habe, eigene Lesung dieses Quellenwerks zu bekunden scheint,[3]) fehlt jede Spur einer über Eus. hinausgreifenden Kenntnis von Heg.'s Werk. Was Andreas über Eus. hinaus sagt, ist rhetorische Zutat und nur in einem einzigen Fall möglicherweise jerusalemische Ortsüberlieferung.[4]) Nur nach Eusebius scheint auch der Christ Josephus in seinem Hypomnestikon von Hegesippus und Clemens als Zeugen für die Geschichte des Jk zu wissen.[5])

---

[1]) Analecta Hierosol. ed. Papadopulos Kerameus I, 1—14 cf Haußleiter, Ztschr. f. KG XIV (1894) S. 73 ff.

[2]) Anal. Hierosol. p. 2, 6—29; 10. 9; 13, 5 cf. Eus. II, 23, 3. 19—24.

[3]) Während Eus. h. e. III, 23, 3. 19 die Stelle bei Clemens nicht näher angibt, sondern nur auf II, 1, 4 zurückverweist, wo er eine Aussage über den Tod des Jk aus dem 7. Buch der Hypotyposen angeführt hatte, nennt Andreas p. 2, 8 das 6. Buch der Hypotyposen. Ein Rückblick auf Eus. II, 1, 4 hätte ihn eher bestimmen können, das 7. Buch zu nennen. An dieser Stelle des 7. Buchs aber berührt Clemens das Martyrium des Jk als eine auch in bezug auf die Einzelheiten dem Leser bereits bekannte Tatsache. Clemens wird also an einer früheren Stelle, nach der Angabe des Andreas im 6. Buch, in welchem er die AG behandelt hat, vom Martyrium des Jk berichtet haben cf Forsch III, 72 f. 75. 150 und Haußleiter l. l. 74. Doch bleibt die Möglichkeit, daß Andreas, indem er sich durch Eus. II, 23, 3 auf die früheren Citate in II, 1 zurückweisen ließ, das Citat aus dem 6. Buch II, 1, 3 mit demjenigen aus dem 7. Buch II, 1, 4 verwechselt oder vermengt hat. — Das ὑπόμνημα auf Jk bei Combefis, Auctar. novissimum I, 519. 520, wo gleichfalls das 5. Buch des Heg., das 6. Buch der Hypotyposen des Clemens und das 20. Buch der Archäologie des Josephus, nicht aber Eusebius citirt werden, beruht auf der Arbeit des Andreas.

[4]) Über die Begräbnisstätte des Jk s. oben S. 233 zu Frg. II f.

[5]) Josephi hypomnest. c. 153 bei Fabricius cod. pseudep. V. Ti II, append. p. 349 nennt unter den Erscheinungen Christi nach der Himmel-

3. Andere Schriftsteller haben aus Heg. geschöpft, ohne ihn mit Namen zu nennen. Mit Bestimmtheit ist dies von dem Ketzerbestreiter Epiphanius zu behaupten. Es ist eines der Verdienste von J. B. Lightfoot, dies an Epiph. haer. 27, 6 nachgewiesen zu haben.[1]) Epiph. selbst bekennt, daß er ein Citat aus einem der Briefe des Clemens von Rom nicht aus diesem selbst geschöpft, sondern dasselbe in einem geschichtlichen Werk (*ἔν τισι ὑπομνηματισμοῖς*) vorgefunden habe. Dieser indirekten Herkunft entspricht es, daß das kurze Citat des Epiph. von dem überlieferten Text von Clem. I Cor. 54, 1 ziemlich stark abweicht. Da wir nun wissen, daß Heg. Einiges über den Brief des Clemens gesagt hat (Frg. VIa oben S. 243), und da überdies die Bezeichnung der Schrift, aus welcher Epiph. geschöpft hat, als *ὑπομνηματισμοί* mit dem Titel *ὑπομνήματα*, welchen Heg. selbst seinem Werk gegeben hat,[2]) beinah identisch ist, so ist nicht wohl zu bezweifeln, daß

---

fahrt als vierte: *Ἰακὼβ τῷ δικαίῳ, ὡς Ἡγήσιππος καὶ Κλήμης ἱστοροῦσιν, ἀναχθέντι ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων εἰς τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, ἵνα εἴπῃ, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ*. Es handelt sich nach diesen Worten und nach der Überschrift des Kapitels nicht etwa um die Erscheinung, welche nach 1 Kr 15, 7 und dem Hebräerev (GK II, 700) dem Jk zu teil geworden ist, und welche dieser Josephus bereits c. 152 am rechten Ort genannt hat (p. 348, im griech. Text des Fabricius ist ausgefallen *η' Ἰακώβῳ κατὰ τὸν αὐτὸν Παῦλον*). Josephus meint vielmehr eine dem Jk bei Gelegenheit seines Martyriums, während er auf der Tempelzinne stand, zu teil gewordene Erscheinung Christi vom Himmel her. In dem zusammenhängenden Bericht des Heg. (Eus. h. e. II, 23, 12—17) ist nichts davon zu lesen. Josephus hat also unter dem Eindruck der Ähnlichkeit, welche zwischen dem Ende des Stephanus und demjenigen des Jk besteht, diese Erscheinung zugedichtet (cf AG 7, 56 und Josephus selbst im Anfang des c. 153). Um so sicherer ist, was schon die Zusammenstellung der beiden Zeugen Heg. und Clemens an die Hand gibt (cf Eus. II, 23, 3. 19), daß die KG des Eus. die einzige Quelle des Christen Josephus ist. Daher sind auch dessen sonstige Angaben über Jk und die sonstigen Verwandten Jesu (c. 47. 134. 136) ohne selbständigen Wert.

[1]) Nach einer früheren Mitteilung in der Academy vollständiger in S. Clement of Rome (1890) I, 328 ff. 409.

[2]) S. oben S. 231 Frg. IIe. Denselben Titel gebrauchen regelmäßig die, welche das Werk in Händen gehabt haben: Eus. h. e. II, 23, 3; IV, 22, 1 (cf IV, 8, 2 *ὑπομνηματισάμενος*); Stephanus Gobarus oben S. 247; der Katalog des Iwironklosters oben S. 249 A 1, ein anderer ebendort *βιβλία πέντε*, ein dritter *ἱστορία*. Hieronymus, der nur durch Eus. von Heg. weiß, affektirt genauere Kenntnis v. ill. 22: *Hegesippus, vicinus apostolicorum temporum et omnes a passione domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum texens historias multaque ad*

Epiph. hier das Werk Heg.'s als Quelle benutzt hat. Dazu kommt, daß Epiph. zu Anfang desselben Paragraphen von dem Auftreten der Karpokratianerin Marcellina in Rom zur Zeit des Bischofs Anicet ganz so redet, als ob er selbst damals in Rom anwesend gewesen wäre.[1]) Er hat also diesen Satz oder wenigstens diejenigen Worte desselben, welche einen unsinnigen Anachronismus aussprechen, wörtlich aus der Schrift eines alten Kirchenschriftstellers abgeschrieben, der zur Zeit Anicets in Rom gelebt hat. An sich könnte dies Irenäus sein, welcher im J. 155 wahrscheinlich in Rom sich aufhielt (oben S. 39). Wo aber dieser auf Marcellinas Auftreten in Rom zu reden kommt (Iren. I, 25, 6), deutet er durch nichts an, daß er dies in Rom miterlebt habe. Das im Munde des Epiphanius sinnlose, also gedankenlos aus seiner Vorlage herübergenommene *εἰς ἡμᾶς* findet sich bei Irenäus nicht. Hippolyt ist durch die Chronologie seines Lebens ausgeschlossen. Dagegen wissen wir durch Heg. selbst, daß er zwar noch vor dem Amtsantritt Anicets nach Rom gekommen ist, aber auch noch zu der Zeit, da Anicet bereits Bischof und Eleutherus dessen Diakonus war, in Rom sich aufgehalten hat (oben S. 243 ff.). Nimmt man hinzu, daß Epiph. wenige Zeilen weiter unten, wie gezeigt, dem Werk Heg.'s sein Citat aus Clemens von Rom entlehnt hat, so ist nicht zu bezweifeln, daß Epiph. die Erzählung von Marcellina zum Teil wörtlich aus Heg. abgeschrieben hat. Beiläufig erfahren wir hiedurch auch, daß Irenäus den betreffenden Abschnitt des Heg. gelesen und verarbeitet hat; denn die wenigen Sätze, welche Irenäus dem Treiben der Marcellina widmet, und mit welchen er diese Angaben einrahmt, kehren bei Epiph. in der gleichen Reihenfolge, wenn auch durch weitläufige Zwischenbemerkungen unterbrochen, und beinah in den gleichen, teilweise seltenen Ausdrücken wieder.[2]) Ist nun die

---

utilitatem legentium pertinentia hinc inde congregans etc. Einfacher v. ill. 2 *in quinto commentariorum libro.*

[1]) Epiph. haer. 27, 6 *Ἦλθε δὲ εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις ὑπ' αὐτῶν ἀπατηθεῖσα, ἣ πολλοὺς ἐλυμήνατο ἐν χρόνοις Ἀνικήτου ἐπισκόπου Ῥώμης.* Nach längerer Unterbrechung (Dindorf II, 68, 2—69, 6) kehrt Epiph., ohne das *εἰς ἡμᾶς* zu wiederholen, zu diesem Thema zurück: *Ἐν χρόνοις τοίνυν, ὡς ἔφημεν, Ἀνικήτου ἡ προδεδηλωμένη Μαρκελλίνα ἐν Ῥώμῃ γενομένη τὴν λύμην τῆς Καρποκρᾶ διδασκαλίας ἐξεμέσασα πολλοὺς τῶν ἐκεῖσε λυμηναμένη ἠφάνισε.*

[2]) Sieht man von dem großen Zwischenstück zwischen der ersten und der zweiten Erwähnung der Marcellina ab, so ist der Parallelismus zwischen Epiph. haer. 27, 5 (letzter Satz) —27, 6 extr. und Iren. I, 25, 6 ein sehr genauer: 1) Die Brandmarkung der (Ir. und Hippol. refut. VII, 32

Quelle des Epiph. Heg., so erklärt sich die gleichzeitige Übereinstimmung seines Berichts mit demjenigen des Irenäus nur daraus, daß auch Irenäus aus Heg. geschöpft hat, was in chronologischer und sachlicher Beziehung keinerlei Schwierigkeiten macht (s. oben S. 250). Weniger glücklich war Lightfoot in der Vermutung, daß Epiph. den in denselben Paragraphen eingeschalteten Katalog der römischen Bischöfe von Petrus und Paulus bis zu Anicet dem Werk Heg.'s entnommen habe. Die Voraussetzung, daß Heg. einen solchen Katalog angefertigt habe, läßt sich aus dessen eigenen Worten nicht begründen (oben S. 244 ff.). Sie wird unwahrscheinlich, wenn man erwägt, daß Eus., welcher V, 6 den sehr anspruchslosen Katalog des Irenäus mitteilt, den älteren, angeblich schon unter Anicet in Rom selbst angefertigten Katalog des Heg. mit keiner Silbe erwähnt. Daß aber Epiph. uns diesen Katalog aufbewahrt habe, ist auch darum unwahrscheinlich, weil der zweite Bischof nach den Aposteln 4 mal bei ihm *Κλῆτος* heißt, während diejenigen, welche den Heg. gelesen haben, Irenäus (s. vorhin) und Eus. denselben *Ἀνέγκλητος* nennen. Das Einzige, was für diese Hypothese zu sprechen scheint, ist, daß Epiph. da, wo er zum zweiten Mal den Anicet nennt, ihn als *ὁ ἄνω ἐν τῷ καταλόγῳ προδεδηλωμένος* bezeichnet. Da eine förmliche Bischofsliste nicht weiter „oben", sondern unmittelbar vor diesen Worten steht, auf diese Liste also

einiger) Karpokratianer am rechten Ohrläppchen, 2) Ankunft der Marcellina in Rom unter Anicet, 3) Zusammenhang der „Gnostiker" mit den Karpokratianern (Ir. von diesen selbst *Gnosticos se vocant*), 4) Bilder Christi, von Pilatus angefertigt, teils Gemälde, teils Standbilder aus Metall, 5) Verehrung dieser Bilder nach heidnischer Art zugleich mit Bildern von Pythagoras, Plato, Aristoteles und anderen Philosophen. Auch der Wortausdruck ist vielfach recht ähnlich. Man würde den Bericht des Epiph. für eine nach seiner Art ungenaue und vielfach ins Breite gezogene Wiedergabe von Iren. I, 25, 6 halten können, zumal er sich auch in haer. 27, 2—5 mit Iren. I, 25, 1—5 in ähnlicher Weise berührt, wenn nur nicht jenes *εἰς ἡμᾶς* zu Anfang und das nachfolgende Citat aus Clemens von Rom auf eine andere Quelle, und zwar auf Heg.'s Hypomnemata hinwiese. Es ist aber nicht glaublich, daß Epiph. für die kurze Mitteilung über Marcellina und was damit zusammenhängt, mehrere Quellen benutzt und in einander verarbeitet haben sollte und zwar so, daß er aus Heg. nur die Dummheit, welche in *εἰς ἡμᾶς* vorliegt, gewonnen hätte. Also wird Epiph. hier überhaupt nicht von Irenäus, sondern von Heg. abhängen, aus welchem auch Irenäus seine Angaben in I, 25, 6 geschöpft hat. In Hippol. refut. VII, 32 ist hievon nur ein kurzes Sätzchen über die von Pilatus angefertigten Christusbilder, in Hippolyts Syntagma (= Pseudotert. 9; Philast. 35) gar nichts übergegangen.

die angeführten Worte nicht bezogen werden können, so scheint Epiph. hier zum zweiten Mal Worte seiner Vorlage gedankenlos sich unverändert angeeignet zu haben. Es würde also hier Heg. reden und auf eine frühere, uns nicht erhaltene Stelle seines Werks Bezug nehmen, an welcher er eine förmliche Bischofsliste mitgeteilt haben müßte. Dagegen spricht aber erstens, daß dieses *προδεδηλωμένος* in bezug auf Anicet genau dem gleichfolgenden *προδεδηλωμένη* in bezug auf Marcellina entspricht, womit doch nicht Heg., sondern Epiph. von seiner Digression zu dem bereits begonnenen Bericht über Marcellina zurückkehrt. Zweitens zeigt Epiph. dadurch, daß er nur von Anicet, nicht von den übrigen vor diesem genannten Bischöfen bemerkt, er habe ihn bereits an einer früheren Stelle in dem Katalog genannt, daß er an jener früheren Stelle keinen vollständigen Katalog gegeben hat, welchen er dann hier, was die Namen anlangt, vollständig wiederholt hätte, daß er vielmehr dort einige Bischöfe, darunter auch Anicet aufgezählt habe. Er weist also mit *ὁ προδεδηλωμένος* ebenso wie mit *ἡ προδεδηλωμένη* auf den Anfang von § 6 zurück, wo er folgende Bischöfe genannt hatte: (Petrus—Paulus), Linus, Cletus, Clemens, (ungenannte Vorgänger der folgenden = *οἱ ἀνωτέρω*), Pius, Anicet. Das nennt Epiph. den „obigen Katalog“. Für diesen ist Heg. nicht verantwortlich zu machen.

Dahingegen hat Epiph. an mehreren Stellen, wo er von Jk dem Gerechten und anderen Anverwandten Jesu handelt, unmittelbar, nicht nur durch Vermittlung der KGeschichte des Eus., aus Heg. geschöpft. Wenn er an der ersten Stelle des Panarion,[1]) wo

[1]) Epiph. muß vor Abfassung des Panarion in einer besonderen Schrift über die Familienverhältnisse Josephs und der Maria ausführlich gehandelt haben. Dies ergibt sich aus der ersten Stelle, wo er, soviel ich weiß, beiläufig darauf zu reden kommt, haer. 28, 7: *ἀλλὰ περὶ τούτων ἤδη* ἐν ἄλλῳ μοι λόγῳ σαφῶς πεπραγμάτευται *καὶ πραγματευθήσεται· ὧδε δὲ ἐν μέρει ὡς ἐν παρεκδρομῇ περὶ τῆς τούτων ὑποθέσεως εἴρηται.* Das *πραγματευθήσεται* weist hin auf haer. 29, 4; 78, 7—14: dagegen die im Druck hervorgehobenen Worte auf ein anderes früheres Werk, aber nicht auf den kurz vor dem Panarion (a. 376—377) geschriebenen Ankoratus (a. 374 cf GK II, 220); denn in diesem wird die Sache (c. 60) ebenso flüchtig, wie haer. 28, 7 und, was die Namen anlangt, nicht einmal übereinstimmend mit den Angaben im Panarion behandelt. Es muß also eine andere frühere Schrift gemeint sein; und diese ist auch haer. 29, 4 wenigstens in erster Linie mitgemeint: denn die dortige Bemerkung *ὡς καὶ εἰς πολλοὺς τόπους τοῦτο ἡμῖν εἴρηται καὶ σαφέστερον ἡμῖν πεπραγμάτευται* können sich nicht ausschließlich oder auch nur hauptsächlich auf haer. 28, 7 beziehen, wo er die Frage sehr „fragmentarisch und im

er nähere Angaben über Jk macht, sich auf Clemens, Eusebius und andere Schriftsteller als seine Vorgänger und Gewährsmänner für die hohepriesterliche Stellung des Jk beruft,[1]) so folgt zunächst, daß er Eus. h. e. II, 23 gelesen hat. Dorther kennt er nicht nur die Sache (oben S. 230 Frg. II d), sondern auch den Namen des Clemens (Eus. § 3. 19). Dann muß er bei Eus. auch gelesen haben, daß der Hauptzeuge, welchen Eus. allein ausführlich zu Wort kommen läßt, Heg. war (§ 3. 19). Dessen Namen jedoch verschweigt er; er verbirgt ihn unter den *πολλοὶ πρὸ ἡμῶν* und unter den *ἄλλοι*, die er hinter Clemens und Eus. anführt. Aber auch hier, wie in haer. 27, 6 (oben S. 258) läßt er uns an der gleich darauf folgenden Anwendung des Worts *ὑπομνηματισμοί* oder des entsprechenden Verbs merken, daß er die *ὑπομνήματα* des Heg. im Sinn hat. Warum aber verhüllt Epiph. an beiden Stellen diese seine Quelle und zwar, was den Jk anlangt, die Hauptquelle der Tradition über diesen und die andern Anverwandten Jesu, als welche er das Werk des Heg., wenn nicht aus eigener Lesung desselben, dann doch durch Eus. kannte? Er muß seine Gründe dazu gehabt haben, und ich wüßte keinen anderen zu ersinnen, als den, daß Epiph. mit dem, was er bei Heg. über die Brüder und Vettern Jesu las, nicht ganz einverstanden war und auf ein altes Werk, welches die ihm sehr wichtige Materie nicht ganz in der ihm zusagenden Weise behandelt hatte, nicht eigens die Aufmerksamkeit lenken wollte. Wenn dies der Grund des auffälligen Versteckspiels war, welches er mit dem Namen und Buchtitel des Heg. treibt, so muß Epiph. den Heg. selbst gelesen haben; denn die Fragmente, die bei Eus. zu finden waren, enthalten nichts Deutliches, was Epiph. von seinem Standpunkt aus hätte verwerfen müssen.

Bei einem Schriftsteller, welcher wie Epiph. an natürlichem Verstand und schriftstellerischer Bildung tief unter dem Durch-

---

Vorbeigehn" berührt, und wo er gleichfalls auf eine frühere gründliche Erörterung der Sache in einer anderen Schrift sich berufen hat. Da aber Epiph. in haer. 78, 2—24 ein älteres Sendschreiben reproducirt, so werden sich die sämtlichen angeführten Citate auf dieses beziehen.

[1]) Haer. 29. 4 (nach Erwähnung der priesterlichen und hohepriesterlichen Stellung und Funktion des Jakobus): *οὕτως γὰρ ἱστόρησαν πολλοὶ πρὸ ἡμῶν περὶ αὐτοῦ, Εὐσέβιός τε καὶ Κλήμης καὶ ἄλλοι. ἀλλὰ καὶ τὸ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐξῆν αὐτῷ φορεῖν. καθὼς οἱ προειρημένοι ἀξιόπιστοι ἄνδρες ἐν τοῖς αὐτοῖς* (cod. Ven., *ὑπ' αὐτῶν* al.) *ὑπομνηματισμοῖς ἐμαρτύρησαν.* Es wird zu lesen sein *ἐν τοῖς ὑπ' αὐτῶν ὑπομεμνηματισμένοις.*

schnittsmaß der namhafteren Kirchenschriftsteller seiner und der nächstfolgenden Zeit steht, ist Quellenkritik einerseits leichter, andrerseits aber auch schwieriger als bei einem Origenes oder Eus. oder den Theologen der antiochenischen Schule. Einerseits mischt sich in seinem verworrenen, durch unverdaute Lektüre überladenen Kopf das Verschiedenartigste: biblische Angaben,[1]) apokryphe Legenden, mündliche Traditionen, herkömmliche Auslegungen und Erzeugnisse der eigenen Phantasie zu einem bunten Durcheinander, dessen Elemente aus einander zu halten er selbst am wenigsten fähig oder auch nur gewillt war. Andrerseits gibt er uns doch vermöge seiner ehrlichen Dummheit oft Handhaben zur Kritik seiner Mitteilungen. Wo er am ausführlichsten seine Theorie über die Verhältnisse der Familie Jesu vorträgt, macht er den Gegnern den doppelten Vorwurf, daß sie die hl. Schriften, auf deren positives und negatives Zeugnis sie sich steifen (s. unten Abschn. II), nicht genau verstehen, und daß sie sich nicht um die geschichtlichen Überlieferungen (*ἱστορίαι*) bekümmern.[2]) Damit leitet er eine Reihe von zuversichtlichen Mitteilungen ein, welche wir zum großen Teil im Protev des Jk wiederfinden. An einer anderen Stelle beruft er sich in gleichartigem Zusammenhang geradezu auf die Geschichte (*ἱστορία*) und die Überlieferungen der Maria.[3]) Bedenkt man, daß

---

[1]) Was diese anlangt, so sei nur an einige in die vorliegende Frage einschlagende Behauptungen erinnert. Nach haer. 78, 10 sollen die 6 Kinder Josephs aus erster Ehe, also auch die Töchter, deren Zahl und Namen das NT nirgendwo nennt, bei Marcus und Johannes zu finden sein. Nach haer. 78, 10 soll die Erzählung Jo 7, 1—9 in Idumäa spielen und nach haer. 78, 9 soll diese Erzählung (in der Bibel oder in der Geschichte?) vor Mt 12, 46 f. und den Parallelen stehen. Die verworrenen Bemerkungen zu Mt 1, 18. 25 in haer. 78, 17 lassen sich nicht mit zwei Worten wiedergeben. Seine Auslassungen über das Lebensende der Maria haer. 78, 11, auch § 23 habe ich in meiner Schrift über die Dormitio S. Virginis S. 50 zu beleuchten versucht. Daß es mit der Behandlung der Weltgeschichte bei Epiph. nicht besser steht, ist bekannt. In den für uns in Betracht kommenden Abschnitten ist bemerkenswert, was er über die jüdischen Fürsten haer. 28, 3; 78, 10 zu fabeln weiß, zum Teil auf Grund nachlässiger Lesung der Chronik des Eus. Aus dieser (zu a. Abr. 1941 cf Syncellus) hat er z. B. haer. 29, 3 sein *Σαλίνας* (statt *Σαλώμης*) *τῆς καὶ Ἀλεξάνδρας*.

[2]) Haer. 78, 7 *ἀεὶ γὰρ ἡ ἄγνοια τῶν μὴ τὰ ἀκριβῆ ἐγνωκότων τῶν θείων γραφῶν, μηδὲ ἱστορίαις προσεγγισάντων ἀφ' ἑτέρων εἰς ἕτερα τρέπει καὶ περισπᾷ.*

[3]) Haer. 79, 5 *εἰ γὰρ καὶ ἡ τῆς Μαρίας ἱστορία καὶ παράδοσις ἔχουσιν ὅτι κτλ.*

das Protev des Jk vom Verfasser selbst und später sehr häufig eine ἱστορία genannt worden ist,[1]) und daß das Buch in der Tat seinem wesentlichen Inhalt nach eine Lebensgeschichte der Maria bis zum bethlehemitischen Kindermord ist, so ist auch die wiederholte Anwendung von ἱστορία als eine ebensolche Bezugnahme auf jenes Buch des Jk zu beurteilen, wie der wiederholte Gebrauch von ὑπομνηματισμοί auf die ὑπομνήματα Heg.'s hinweist. Mit den Angaben des Protev's verschmilzt Epiph. aber teils kanonische Nachrichten, teils anderweitige Überlieferungen. Anderes gibt sich als Ausschmückung und Folgerung zu erkennen.[2]) Ebenso macht er es mit dem, was er aus Heg. schöpft. In den Anmerkungen

---

[1]) Protev 25 Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 49. 50 cf GK II, 774.

[2]) Aus diesem hat Epiph. die Namen Joakim und Anna 78, 17; 79, 5; die Geburt Marias als Erhörung des Gebets des kinderlosen Joakim in der Wüste und der Anna 79, 5 = Protev 1—5; die Bestimmung des Joseph durchs Loos zum Aufseher der Maria 78, 7 in. ancor. 60 = Protev 9; Joseph ein bejahrter Wittwer mit erwachsenen Kindern ancor. 60; haer. 28, 7; 29, 4; 51, 10; 66, 19; 78, 7. 8 = Protev 9, 2; 17, 1. 2; 18, 1. Hier aber weicht Epiph. vom Protev durch Einmischung anderweitiger, kanonischer und apokrypher Traditionen ab. Es ist zwar wahrscheinlich nicht die Meinung von Protev 17, 1, daß Joseph keine Tochter gehabt habe; es wird nämlich (Tischendorf p. 32 Z. 1) nicht vor, sondern hinter αὐτή oder αὕτη zu interpungiren sein: „Es wissen alle Söhne Israels, daß sie nicht meine Tochter ist". Aber es wird doch nirgendwo von Töchtern, sondern überall nur von Söhnen Josephs gesagt; deren Namen aber werden nicht genannt bis auf 17, 2, wo ein einzelner von ihnen nach dem ursprünglichen Text wahrscheinlich den apokryphen Namen Samuel trägt (GK II, 775). Das konnte Epiph. nicht mitmachen. Er gibt dem Joseph seine 4 Söhne nach Mt 13, 55; Mr 6, 3 und mehrere Töchter. Dabei aber mischt sich wieder allerlei aus sonstiger Überlieferung, aus eigener Phantasie und zeitweiliger Gedankenlosigkeit ein. Erstens bestimmt er die Zahl der Töchter auf zwei und gibt ihnen die Namen Maria und Salome (haer. 78, 8; dagegen ancor. 60 Anna und Salome, während Andere noch viele andere Namen erdichteten cf Diekamp, Hippolytus von Theben S. 127). Zweitens bezeichnet er überall den Jk als den Erstgeborenen (besonders nachdrücklich 29, 4; 78, 7) ohne anderen Anhalt, als daß er Mt 13, 55; Mr 6, 3 an erster Stelle genannt ist. Drittens zieht Epiph. daraus, daß Joseph nach Protev 9, 2 bei der Übernahme der Obhut über Maria, etwa 1 Jahr vor der Geburt Jesu ein verwittweter πρεσβύτης und Vater erwachsener Söhne war, die gewagtesten chronologischen Schlüsse. Schon bei der Geburt seines ersten Sohnes Jk war er c. 40 Jahr. zur Zeit der Aufnahme der Maria über 80, bei der Rückkehr aus Ägypten über 84 J. alt, sein Sohn Jk zur Zeit der Geburt Jesu über 40, dazu die 33 Jahre des Lebens Jesu und 24 Jahre nach der Himmelfahrt bis zum Tode des Jk ergibt für diesen eine Lebensdauer von c. 96 Jahren (haer. 78, 8. 10. 13. 14 cf 51, 10).

zu den bei Eus. aufbewahrten Fragmenten wurde bereits auf mehrere Zutaten hingewiesen, für welche ein Mann wie Epiph. keiner anderweitigen Quellen bedurfte. Wenn er an Stelle des Priesters aus dem Namen Rechabs den nachmaligen zweiten Bischof von Jerusalem Simeon setzt (haer. 78, 14 oben S. 232), so ist das eine unwahrscheinliche Verschlechterung der ursprünglichen Erzählung, vermutlich nur durch das irrende Gedächtnis des Epiph. veranlaßt. Übrigens gibt er an dieser Stelle und, wo er sonst auf diesen Simeon zu reden kommt, genau das wieder, was er den bei Eus. zu findenden Fragmenten Heg.'s entnehmen konnte.[1]) Ist aber bewiesen, daß Epiph. den Heg. selbst gelesen hat, so darf man auch andere, nicht aus Eus. abzuleitende Angaben darauf ansehn, ob sie von Heg. herstammen. — Mitten in der in allem Wesentlichen nach Heg. wiedererzählten Geschichte des Jk findet sich auch die Erzählung von einem Gebet des Jk um lange ersehnten Regen, das Erhörung gefunden habe.[2]) Die kurze Geschichte trägt Lokalfarbe. Sie paßt vorzüglich zu der Schilderung des beständig für sein ganzes Volk betenden Jakobus bei Heg. (oben S. 230). Daß sie ein jüngerer, etwa aus Jk 5, 17 f. erwachsener Mythus sein sollte, ist weniger wahrscheinlich, als daß sie zu den alten Traditionen von Jerusalem gehört, deren Heg. viele gesammelt hat. — Nach Eus. (s. oben S. 246) hat Heg. Einiges aus mündlicher jüdischer Tradition mitgeteilt. Es überrascht, in demselben Kapitel, worin Epiph. am ausführlichsten teils nach dem Protev, teils nach Heg. über die Familienverhältnisse Jesu und beiläufig auch über Jk berichtet (haer. 78, 7—8), d. h. in dem schon vor dem Panarion verfaßten Sendschreiben dieses Gegenstandes, auf welches er sich an verschiedenen Stellen des Panarion beruft (s. oben 261 A 1), so ziemlich dem gleichen Ausdruck zu begegnen *ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων παραδόσεως* (Dindorf III, 505, 26). Was zunächst folgt, ist dem Protev entnommen, welches sich nirgendwo auf die jüdische Überlieferung beruft, und kann der Natur der Sache nach nicht Gegenstand einer solchen gewesen sein. Es handelt sich darum, daß Maria dem Joseph nicht als Eheweib,

---

[1]) Simeon, Sohn des Klopas, des Bruders Josephs, und somit Vetter Jk des Gerechten, zweiter Bischof und Märtyrer unter Trajan haer. 66, 19. 20; 78, 14 cf. 78, 7.

[2]) Haer. 78, 14 *καί ποτε ἀβροχίας γενομένης ἐπῆρε τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν καὶ προσηύξατο, καὶ εὐθὺς ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν ὑετόν.* Der letzte Satz erinnert stark an Jk 5, 18; auch ist zu bedenken, daß Jk 5, 16 von *δέησις δικαίου* die Rede ist, und daß Jk *ὁ δίκαιος* hieß. — Im Talmud Thaanith 20 wird Ähnliches von Nakdimon = Nikodemus (Jo 3, 1) erzählt.

sondern zum Zweck der Beschirmung ihrer Jungfrauschaft anvertraut worden sei. Gleich darauf aber wird gesagt, daß Joseph ein Bruder des Klopas, und daß diese Brüder Söhne des Jakob (Mt 1, 15) mit dem Beinamen Panther gewesen seien. Daß Joseph und Klopas Brüder gewesen, hat Heg. bezeugt; nur durch ihn wissen es Eus. (h. e. III, 11, 2) und Epiph. haer. 66, 19; 78, 7. 14. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß Heg. unter Berufung auf „die jüdische Überlieferung“ in demselben Zusammenhang auch gesagt hat, der Vater des Joseph und des Klopas habe den Beinamen Panther geführt, und daß Epiph. eben hiedurch veranlaßt wurde, in seiner verworrenen Weise nicht ganz am richtigen Ort „die Überlieferung der Juden“ als eine der Quellen seines Wissens um die heilige Familie zu nennen. Bekanntlich spielt der Name Panther (Πάνθηρ, Πανθήρας, jüdisch *Pantera, Pantere, Pandera*) eine Rolle in den schimpflichen Traditionen der Juden über Jesus.[1]) Ein Soldat dieses Namens soll der Buhle gewesen sein, in Ehebruch mit welchem Maria, die Haarflechterin, die Gattin des Pappos (Paphos), des Sohnes Judas, Jesum empfangen und geboren habe. Der wesentliche Gehalt dieser Sage ist älter als das Werk Heg.'s. Wenn auch die in den Talmuden vorliegende Gestalt der Sage kaum vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts sich gebildet haben kann, da das ihrem Mann verdächtige Weib des Paphos ben Jehuda eine geschichtliche Figur aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts ist, so ist doch der Kern der Sage sehr viel älter. Die Verläumdung, daß Jesus einer ehebrecherischen Verbindung der Maria entsprossen sei, berücksichtigt bereits Matthaeus (cf Einl II, § 55). Justinus scheint die jüdische Meinung abzuweisen, daß Maria von ihrem Ehegatten wegen Ehebruchs verstoßen worden sei.[2]) Bei dem Juden des Celsus finden wir den Soldaten Pantheras als den illegitimen Vater Jesu und die Verstoßung der Maria durch den Zimmermann.[3]) Eusebius kennt die Sage in der Form, daß die Juden zum Zweck

[1]) Tosephtha, Chullin ed. Zuckermandel 503, 14 ישוע בן פנטירא, l. 27 פנטירי, sonst regelmäßig פנדירא cf. jerus. Aboda Zara 40d; Sabbath 14d; bab. Sanhedrin 67a; 104b; Targum II Esther 7, 9; über Paphos ben Jehudas Weib Gittin 90a. Derselbe heißt aber auch umgekehrt Jehuda ben Paphos z. B. Midrasch Bemidbar rabba cap. IX (übers. von Wünsche S. 153) cf Dérenbourg, Hist. et géogr. de la Palest. p. 470; mehr s. bei H. Laible, Jesus Christus im Talmud S. 9—39 und die Belege im Anhang I. III. VI. VII. XX S. 5*. 6*. 7*. 17*; Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud II, 464. 474 (unter פפוס). 614.

[2]) Dial. c. Tryph. 78 ed. Otto II[3], 278 n. 9 cf GK II, 778.

[3]) Orig. c. Celsum I, 32. 33. 69 berl. Ausg. I, 83. 85. 124.

der Schmähung Jesu behaupten, er sei von einem Panther erzeugt.[1]) Wenn nun Epiph. dem Vater Josephs ganz harmlos den Beinamen Panther gibt und dies durch eine höchst überflüssige Wiederholung als eine interessante Sache hervorhebt, so kann er keine Ahnung davon gehabt haben, in welche ganz andere Verbindung die von ihm angerufene jüdische Überlieferung den Namen Panther mit der Geschichte der heiligen Familie gesetzt hatte. Es versteht sich auch von selbst, daß Epiph. um 375 von keinem Rabbi, den er befragt hätte, die harmlose Mitteilung hätte hören können, Panther sei der Beiname Jakobs, des Vaters Josephs gewesen. Epiph. kann dies nur aus einer älteren christlichen Schrift geschöpft haben. Dies ergibt sich auch daraus, daß die christliche Überlieferung von Panther als einem Vorfahren Jesu noch in einer anderen, wesentlich abweichenden Gestalt existirt hat. Der Mönch Epiphanius um 800—813 in seinem Leben der Maria gibt unter Berufung auf Cyrill von Alexandrien und angeblich nach einer ihm vorliegenden Erörterung Cyrills über die Genealogie Josephs und der Maria einen mehr als verwickelten, geradezu konfusen Stammbaum, nach welchem Panther ein Bruder des Melchi (Lc 3, 24) und Vater des Barpanther, dieser aber der Vater Joachims des Vaters der Maria gewesen wäre etc.[2]) Wir besitzen die Abhandlung Cyrills nicht,

---

[1]) Eus. ecl. proph. III, 10 ed. Gaisford p. 111 bemerkt zu Hosea 5, 14 und 13, 7: *Παραθετέον τὸ ῥητὸν πρὸς τοὺς ἐκ περιτομῆς κατά τινα δὴ διαβολὴν καὶ λοιδορίαν φάσκοντας, ἐκ πάνθηρος γεγενῆσθαι τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν· ὃ καὶ τάχα κατά τινα παράδοσιν μυστικώτερόν τι δηλοῦσαν παρειληφότες οὐκ ἐπιβάλλουσι τῇ διανοίᾳ διὰ τὸ μὴ ἐφιστάναι τῇ προκειμένῃ τῆς προφητείας λέξει, ἐν ᾗ αὐτὸς ὁ κύριος πάνθηρα ἑαυτὸν ὀνομάζει.* Hieraus folgt, daß Eus. die jüdische Sage nicht aus Origenes (s. vorige Anm.) geschöpft hat. Er weiß nichts von einem Menschen Namens Pantheras, sondern deutet das ihm als Schimpfname für Jesus zu Ohren gekommene Ben Pantera oder Ben Pandera als „Sohn eines Panthers“. Dabei ist zu bedenken, daß Eus. einigen Verkehr mit Rabbinen gehabt hat cf ecl. proph. IV, 4 p. 178 und andere Belege Forsch II, 89. Unter der richtigen Voraussetzung, daß die wunderliche Schmähung auf Misbrauch und Misdeutung einer nichts weniger als boshaft gemeinten Überlieferung beruhen werde, scheint Eus. zu der wenig einleuchtenden Vermutung gekommen zu sein, daß dies eine exegetische Überlieferung über Hosea 5, 14 und 13, 7 sei, deren Ursprung und ursprünglichen Gegenstand die Juden nicht mehr gekannt hätten.

[2]) Ed. Dressel p. 14 f. Aus diesem Epiphanius stammt ein dem Hippolytus von Theben fälschlich zugeschriebenes Stück, abgedruckt bei Diekamp, Hippol. p. 50 nr. XVIII b nach Iriarte cf Diekamp p. LXVI. Dieser Epiphanius wird auch wohl die Quelle sein, aus welcher ein im J. 1310 geschriebener Dialog gegen die Juden unter dem Namen des

aber doch ein Fragment unter seinem Namen, welches sich mit dem, was im Marienleben des Epiphanius weiter folgt, in entscheidenden Punkten, viel genauer allerdings mit dem 6. Kapitel der Chronik des Thebaners Hippolyt deckt.[1]) Da dieser Epiphanius zwar anderwärts (ed. Dressel p. 39) diesen Hippolyt, im hiesigen Zusammenhang aber den Cyrill citirt, so ist nicht wohl zu bezweifeln, daß er die Abhandlung unter Cyrills Namen, aus welcher uns ein Fragment erhalten ist, vor sich gehabt und in dieser die Namen Panther und Barpanther gefunden hat, welche bei Hippolyt nicht zu finden sind. Mag diese Schrift den Namen Cyrills mit Recht oder Unrecht getragen haben, jedenfalls haben wir den Beweis dafür in Händen, daß die christliche Überlieferung von einem gewissen Panther als einem der Vorfahren Jesu in verschiedenen Formen im Umlauf gewesen ist. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß zwischen dieser christlichen Überlieferung und der gehässigen jüdischen Sage ein Zusammenhang besteht. Undenkbar aber ist, daß die Christen aus der schimpflichen jüdischen Sage sich den Namen angeeignet haben sollten. Es ist vielmehr anzunehmen, daß die Juden, wie fast in allem, was sie über Jesus und seine Angehörigen erzählten, sich an die christliche Überlieferung, die sie meist nur durch Hörensagen und sehr ungenau kannten, mit ihrer gehässigen Fabel angelehnt haben. Dabei ist zu bedenken, daß sowohl *Πάνθηρ* als *Πανθήρας* als griechische Eigennamen vorkommen,[2]) dies also sehr wohl Beiname eines Juden der herodäischen Zeit gewesen sein

---

Andronikus Komnenus wesentlich das Gleiche geschöpft hat (Migne, ser. gr. 133 col. 859f., nur lateinisch gedruckt, cf Ehrhard-Krumbacher S. 91; Diekamp p. LXIII, ein griechisches Stück ebendort p. 47). Der Vf behauptet zwar, daß er die Genealogien Josephs und der Maria aus einem jüdischen Buch schöpfe, welches er bei einem gelehrten Juden Elia in der Landschaft Orestias (im nordwestlichen Teil Macedoniens) gefunden habe, und daß dieses Buch heftige Angriffe gegen Maria enthalte. Was er aber angeblich wörtlich aus dem jüdischen Buch anführt, zeugt von völliger Kenntnis der evangelischen Tradition und enthält nichts von Beschimpfung der Maria. Das jüdische Buch des Rabbi Elia wird also mit zu der erdichteten Form des Dialogs gehören. Unbestimmter drückt der Vf sich col. 798 über seinen Verkehr mit jüdischen Gesetzeslehrern in Konstantinopel, in der Orestias und in Thessalien aus.

[1]) Zuerst unter Cyrills Namen nach cod. Vatic. 358 fol. 111b mitgeteilt von A. Mai, Nova patr. bibl. II (a. 1844) p. 483f. Cf die Texte des Hippolytus bei Diekamp p. 7f. 14f. 22f.; Epiphanius ed. Dressel p. 16. 19.

[2]) Cf Pape-Benseler WB. der griech. Eigenn. s. v.; Fick-Bechtel, Griech. Personennamen (1894) S. 317.

kann. Ferner haben sich bis zur Zeit des Heg. und noch des Julius Africanus Namen und verwandtschaftliche Verhältnisse der Familie Jesu in der mündlichen Überlieferung lebendig erhalten.[1]) Ist die Sage von Panther als dem illegitimen Vater Jesu nach Celsus seit Mitte des 2. Jahrhunderts unter den Juden verbreitet gewesen, so wird sie dem Heg. schwerlich unbekannt gewesen sein. Es ist daher durchaus wahrscheinlich, daß er bei Mitteilung der noch älteren christlichen Überlieferung von Jakob mit dem Beinamen Panther auf die boshafte *ἰουδαϊκὴ παράδοσις* von Jesus als dem illegitimen Sohn Panthers hingewiesen oder auch zur Widerlegung dieser den wahren Sachverhalt nach der christlichen Überlieferung dargelegt hat. Auch die juden-christliche Überlieferung, sofern sie sich auf die Genealogie Josephs und Jesu und somit auf vorchristliche Personen und Ereignisse bezog, war im weiteren Sinn „jüdische Überlieferung", von Juden überliefert, ehe es Christen gab, und nachher, nur in verschiedenem Geist, von den christgläubigen und den christusfeindlichen Juden fortgepflanzt. Um so begreiflicher ist der etwas unklare Hinweis des Epiph. auf „die Überlieferung der Juden" kurz vor der Angabe über Panther.

In einem der Kapitel des Panarion, in denen Epiph. durch das Wort *ὑπομνηματισμοί* auf Heg. hinweist, ohne ihn mit Namen zu nennen (haer. 27, 6; 29, 4 oben S. 258), und wo er zugleich eine über Eusebius hinausgehende Kenntnis von Heg.'s Werk bekundet, erwähnt er auch die Flucht der Apostel und anderer Christen von Jerusalem nach Pella vor der Belagerung Jerusalems,[2])

---

[1]) Dahin gehört die aus dem NT in keiner Weise zu begründende Angabe Heg.'s, daß Klopas (Jo 19, 25) ein Bruder Josephs gewesen sei (oben S. 235 a. E.). Ferner der Name *Ἐσθᾶ*, welchen nach Africanus oder vielmehr der Tradition der *δεσπόσυνοι*, der Anverwandten Jesu, die Frau trug, welche zuerst Gattin des Matthan und als solche Mutter des Jakob (Mt 1, 16), sodann Gattin des Melchi und als solche Mutter des Eli (Lc 3, 24) wurde (Eus. I, 7, 8 cf § 11. 14). Der Name ist, wie es scheint, in wenig veränderter Gestalt durch die mündliche Tradition auf mehrere andere Frauen der Familie übertragen worden. Nach Hieron. in Matth. 12, 49 (Vall. VII, 86) nannten manche die angebliche erste Gattin Josephs, welche noch bei Epiphanius überall namenlos auftritt, teils *Melcha* (was an *Melchi* erinnert), teils ***Escha*** (was an ***Estha*** erinnert). Auch der Name ***Esther***, welchen manche einer der Töchter Josephs gaben (Hippol. Theb. bei Diekamp S. 7. 127), ist verdächtig ähnlich. Der syrische Übersetzer des Eus., welcher den Namen schon zu Anfang von I, 7, 7 bringt, schreibt ihn אסתא, was schwerlich richtig ist.

[2]) Haer. 29. 7. Nachdem er Beröa in Coelesyrien, P e l l a in der Dekapolis, und Kokaba in der Basanitis als Wohnsitze der Nazaräer ge-

eine auch sonst mehrfach von ihm berührte Tatsache. Vor ihm hatte Eus. sie wiederholt erwähnt.[1]) Aber die Einzelheiten der Erzählung lauten bei Epiph. und Eus. verschieden, und aus der im ganzen farbloseren Darstellung des Eus. kann diejenige des Epiph. nicht wohl entstanden sein. Nach Eus. hat ein gewisses, den angesehenen Christen in Jerusalem durch Offenbarung zu teil gewordenes Orakel die Flucht nach Pella veranlaßt, nach Epiph. ein Befehl Christi oder, wie es an anderer Stelle ohne Widerspruch hiemit heißt, eine von einem Engel überbrachte göttliche Weisung. Einige Ausdrücke bei beiden Schriftstellern sind gleich; [2]) aber auch solche, welche sich bei Eus. nicht finden, wiederholt Epiph. nicht nur an den beiden nahe beisammen stehenden Stellen des Panarion, sondern auch in dem 17 Jahre später geschriebenen Buch über Maße und Gewichte.[3]) Das weist auf die benutzte Quellenschrift; dies ist aber nicht Eus., sondern, wenn nicht alles trügt, Heg.

---

nannt, fährt er fort: *ἐκεῖθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ γέγονε μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων μετάστασιν πάντων τῶν μαθητῶν τῶν* (?) *ἐν Πέλλῃ ᾠκηκότων, Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι δι᾿ ἣν ἤμελλε πάσχειν πολιορκίαν. καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τὴν Περαίαν οἰκήσαντες, ἐκεῖσε ὡς ἔφην διέτριβον.* Die LA des cod. Ven. *ἀποστόλων* (ohne folgendes *τῶν*?) statt *μαθητῶν* (s. Dindorf III, 618) taugt nichts. Denn haer. 30, 2 heißt es: *ἐπειδὴ γὰρ πάντες οἱ εἰς Χριστὸν πεπιστευκότες τὴν Περαίαν κατ᾿ ἐκεῖνο καιροῦ κατῴκησαν, τὸ πλεῖστον* (al. *πλέον*) *ἐν Πέλλῃ τινὶ πόλει καλουμένῃ τῆς Δεκαπόλεως τῆς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραμμένης, πλησίον τῆς Βαταναίας καὶ Βασανίτιδος χώρας, τὸ τηνικαῦτα ἐκεῖ μεταναστάντων καὶ ἐκεῖσε διατριβόντων αὐτῶν, γέγονεν ἐκ τούτου πρόφασις τῷ Ἐβίωνι.* Dazu kommt Epiph. de mens. 15 (Lagarde, Symmicta II, 167): *ἡνίκα γὰρ ἔμελλεν ἡ πόλις ἁλίσκεσθαι ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων καὶ ἐρημοῦσθαι, προεχρηματίσθησαν ὑπὸ ἀγγέλου πάντες οἱ μαθηταὶ μεταστῆναι ἀπὸ τῆς πόλεως μελλούσης ἄρδην ἀπόλλυσθαι, οἵτινες μετανάσται γενόμενοι ᾤκησαν ἐν Πέλλῃ τῇ προγεγραμμένῃ πόλει πέραν τοῦ Ἰορδάνου· ἡ δὲ πόλις ἐκ Δεκαπόλεως λέγεται εἶναι.*

[1]) Eus. h. e. III, 5, 3. Eine flüchtigere Andeutung demonstr. ev. VI, 18, 14.

[2]) Dem *μεταναστῆναι* bei Eus. III, 5, 3 entsprechen bei Epiph. die auf die drei Stellen sich verteilenden Worte *μετάστασιν, μεταναστάντων, μεταστῆναι, μετανάσται.* Der Ausdruck *οἱ εἰς Χριστὸν πεπιστευκότες* haer. 30, 2 findet sich auch bei Eus. III, 5, 3. Auch *ἄρδην* ebendort wie de mens. 15 in bezug auf die Zerstörung Jerusalems.

[3]) Während die Gleichförmigkeit der Ausdrucksweise an den drei Stellen im übrigen von selbst in die Augen fällt, erfordert ein Punkt besondere Aufmerksamkeit. An allen drei Stellen bezeichnet Epiph. Pella als eine Stadt der Dekapolis. Wie fremd ihm selbst diese geographische Bestimmung ist, die zu seiner Zeit längst außer Übung gekommen war, zeigt besonders deutlich der Schlußsatz des dritten Citats. Ein in dem

4. Eus. rahmt das große Excerpt aus Heg. über Jk durch Berufungen auf Clemens Alex. ein (h. e. II, 23, 3. 19). Ausführlicher und insofern genauer als Clemens, übrigens aber übereinstimmend mit diesem habe Heg. über das Martyrium des Jk berichtet. Soweit wir dieses Urteil nach den Fragmenten beider Schriftsteller prüfen können, ist es zutreffend. An zwei Stellen seiner Hypotyposen, nicht nur im 7. Buch, aus welchem Eus. einige hierauf bezügliche Sätze citirt, sondern schon an einer früheren Stelle, nach Andreas von Kreta im 6. Buch hat Clemens angegeben, daß Jk von der Tempelzinne herabgestürzt und von einem Walker mit dem Knüttel totgeschlagen worden sei. [1]) Er berührt sich auch sonst nahe mit der Darstellung Heg.'s. Viermal nennt Clemens diesen Jk den Gerechten [2]) und betrachtet diesen Beinamen als ein Mittel der Unterscheidung dieses Jk von anderen Männern desselben Namens. Auch über den Episkopat des Jk bekundet er die wesent-

---

Palästina seiner Zeit so bewanderter Mann wie Epiph. konnte nur dann, wenn er in seiner Quelle diese dem Sprachgebrauch seiner Zeit fremde Angabe fand, schreiben: „Die Stadt gehört aber, wie man sagt, zur Dekapolis.“ Dasselbe beweist die Bemerkung im zweiten Citat, daß die Dekapolis in den Evv erwähnt werde. Eus. hat den veralteten Namen nicht. Also hat ihn Epiph. aus Hegesipp.

[1]) Im 7. Buch stand nach Eus. II, 1, 4 *Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας. δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπό* (al. + *τοῦ*) *γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς. αὐτοῦ δὴ τοῦ δικαίου καὶ ὁ Παῦλος μνημονεύει γράφων· „ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου“*. Noch entschiedener wie Forsch III, 75 A 1 möchte ich heute behaupten, daß auch diese Berufung auf Gl 1, 19 noch dem Clemens angehört. Als Zutat des Eus. wäre dieser Satz hier sehr übel angebracht. Nur entweder I, 12, 4 oder II, 23, 1 cf III, 7, 9 wäre er als Mitteilung des Eus. am Platz gewesen. Es ist auch zu beachten, daß Epiph. haer. 78, 7 in einem Zusammenhang, wo er ganz in Gedanken und Worten Heg.'s sich bewegt (z. B. Oblias, Panther), Gl 1, 19 in gleicher Abgrenzung citirt. — Über die frühere Stelle der Hypotyposen, wo Clemens zuerst vom Tode des Jk berichtet hat s. oben S. 257 A 3. Wie er an der allein erhaltenen Stelle die Enthauptung des Jk Zebedäi als dem Leser aus AG 12, 2 bekannt voraussetzt, ebenso den Lebensausgang Jk des Gerechten aus seiner eigenen früheren und jedenfalls ausführlicheren Mitteilung. Er hält es nicht einmal für nötig, zu *πτερυγίου* ein *τοῦ ἱεροῦ* hinzuzusetzen. Daraus erklärt sich auch der sicherlich echte Artikel bei *γναφέως*.

[2]) Dreimal an der in voriger Anm. citirten Stelle, einmal in dem Citat in der folgenden Anm. Cf Heg. oben S. 230 zu Frg. II b.

lich gleiche Anschauung wie Heg. Derselbe hat sich nicht erst im Verlauf der Geschichte der apostolischen Kirche entwickelt, sondern gleich nach der Himmelfahrt haben die Apostel Petrus, Jk Zebedäi und Johannes darauf verzichtet, die Ehre des Episkopats für sich in Anspruch zu nehmen, und haben Jk den Gerechten Bischof von Jerusalem werden lassen. [1]) Allerdings dürfen wir von einem so beweglichen und vielseitigen Mann wie Clemens nicht erwarten, daß er sich ganz an eine einzige Auktorität angeschlossen habe. Aber es findet sich in dem, was Clemens sonst über Jk und die Verhältnisse der Familie Jesu sagt, wenigstens keine sicher nachweisbare Abweichung von Heg. Woher aber kommt der schon von Eus. bemerkte Einklang zwischen Clemens und Heg.? Clemens hat sich vor seiner Niederlassung in Alexandrien eine Zeit lang in Palästina aufgehalten und hat dort den Unterricht eines hebräischen Christen genossen. [2]) Clemens kann von diesem und von anderen Christen in Palästina sich haben erzählen lassen, was dort über Jk und die alte Kirche von Jerusalem an Überlieferungen vorhanden war. Er hätte aus derselben Quelle, wie Heg., aus der mündlichen Tradition von Jerusalem, geschöpft. Aber erstens pflegt die mündliche Tradition in solchen Einzelheiten, wie Clemens sie mit Heg. gemein hat, wenig einförmig zu sein. Zweitens fällt der

---

[1]) Eus. II, 1, 3 *Κλήμης δὲ ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων γράφων ὧδε παρίστησι· „Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον τῶν Ἱεροσολύμων γενέσθαι.“* Das durch alle griechischen Hss., Rufin und Nicephorus bezeugte *φησίν* ist nicht, wie ältere Gelehrte meinten, in *φασίν* zu ändern. Es ist aber auch nicht ein parenthetisches *inquit* (so Rufin), das dann möglicherweise eine unpersönliche Citationsformel des Clemens (cf GK II, 737) oder gar ein hinter der einleitenden Citationsformel des Eus. überflüssiger Pleonasmus des Eus. wäre. Clemens beruft sich vielmehr auf einen früheren Schriftsteller, dessen Angaben er in einer von *φησίν* abhängigen *oratio obliqua* wiedergibt. Eus., welcher vorher (§ 2 *ἱστοροῦσιν*) auf eine Mehrheit von Berichterstattern hingewiesen hatte, obwohl er nur den einen Clemens zu Wort kommen läßt, hat uns leider den Namen des von Clemens citirten Schriftstellers verschwiegen. Der syrische Übersetzer hat *φησίν* getilgt, übrigens ebenso wie Rufin die indirekte Redeform in die direkte verwandelt und am Schluß frei übersetzt: „sondern sie (die Apostel) wählten Jk den Gerechten zum Bischof von Jerusalem“.

[2]) Strom. I, 11 in der Aufzählung seiner christlichen Lehrer, der oft von ihm genannten *πρεσβύτεροι* (oben S. 79), schreibt er nach Erwähnung der Lehrer, die er in Griechenland und Großgriechenland (Italien) gehabt hat: *ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν, καὶ ταύτης ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν.* Cf Forsch III, 161 ff.

Aufenthalt des Clemens in Palästina wahrscheinlich in die Zeit um 180 (Forsch III, 176), also um dieselbe Zeit, in welcher der längst von seinen Reisen heimgekehrte Heg. dort seine Hypomnemata schrieb, oder kürzlich geschrieben hatte (oben S. 250. 252). Drittens beruft sich Clemens für seine Mitteilung über die Einsetzung des Jk als Bischof nicht auf eine von Vielen getragene Überlieferung (φασίν), auch nicht auf die Mitteilung eines Einzelnen, die er irgend einmal empfangen hätte (εἶπεν, ἔλεγεν), sondern er reproducirt die Angaben eines in der Gegenwart zeugenden Gewährsmannes (φησίν), also wohl eines Schriftstellers (S. 272 A 1). Es heißt, das Nächstliegende außer Acht lassen, wenn man diesen Schriftsteller in einem Mann finden will, von dem wir nicht wissen, ob er irgend etwas geschrieben hat,[1]) anstatt in Heg., von dem wir wissen, daß er in manchen charakteristischen Mitteilungen über Jk und die alte Kirche von Jerusalem genau mit Clemens übereinstimmt, und daß er um die Zeit, da Clemens in Palästina sich aufhielt, seine Denkwürdigkeiten geschrieben hat. Nichts ist wahrscheinlicher, als daß eben Heg. jener Ἑβραῖος ἀνέκαθεν gewesen ist, dessen mündliche Unterweisung Clemens in Palästina genossen hat, und daß Clemens dessen eben entstandene Hypomnemata nach Alexandrien mitgebracht und später mehrmals in seinen Hypotyposen citirt und excerpirt hat.[2])

---

[1]) A. Schlatter hält für den Gewährsmann des Clemens den von ihm entdeckten „Chronographen aus dem zehnten Jahr Antonius" (Texte u. Unters. XII. 1 S. 31 f.), welchen er mit Judas, dem 15. Bischof Jerusalems, identificirt. Mehr hierüber unten § 5.

[2]) Dagegen spricht natürlich nicht, daß Heg. wahrscheinlich kein Hebräer in sprachgeschichtlichem Sinn war (oben S. 252f. A 1), denn in diesem Sinn pflegen die Kirchenväter das Wort nicht zu gebrauchen cf Einl II § 45 A 4. Übrigens werden die hebräischen Sprachkenntnisse des Heg. genügt haben, um dem Athener und nachmaligen Alexandriner Clemens zu imponiren. Wahrscheinlich verdankt er diesem auch seine ungeschickte Übersetzung eines Spruchs aus dem Hebräerev cf GK II, 657. — Es läßt sich heute wohl noch nicht ausmachen, ob auch Origenes den Heg. gelesen hat. Es fehlt aber nicht an Wahrscheinlichkeitsgründen dafür. In einem Zusammenhang, in dem Hieronymus um so sicherer als ein Übersetzer des Origenes zu gelten hat, als er hier seiner eigenen Ansicht über Jk und die anderen Brüder des Herrn widerspricht (comm. in Gal. 1, 19 Vall. VII, 396 s. unten § 9), schreibt er: *Hic autem Jacobus episcopus Jerosolymorum primus fuit, cognomento Justus, vir tantae sanctitatis et rumoris in populo, ut fimbriam vestimenti ejus certatim cuperent attingere. Qui et ipse postea de templo a Judaeis praecipitatus successorem habuit Simonem, quem et ipsum tradunt pro domino crucifixum.* Die gesperrt gedruckten Worte enthalten eine sonst nirgendwo

§ 4. Judenchristliche Traditionen.

War Heg. ein geborener Jude aus Palästina, so doch nicht minder ein Angehöriger der katholischen Kirche. Das Gleiche gilt von der Kirche Jerusalems, seitdem die Maßregeln Hadrians es ihr unmöglich gemacht hatten, ihren jüdischen Charakter festzuhalten. Aber eben dies muß für manche jüdische Christen, die ihr Judentum nicht aufgeben wollten, der entscheidende Grund gewesen sein, sich von Jerusalem und damit zugleich von dem Zusammenhang mit der großen Kirche loszusagen, was dann auch den Zerfall der jüdischen Christenheit in mehrere Sekten zur Folge hatte. Diese Entwicklung wird gewiß schon vor 132 sich angebahnt haben; aber es ist nicht wahrscheinlich, daß schon vor der hadrianischen Katastrophe die verschiedenen judenchristlichen Parteien, insbesondere die Nazaräer und die Ebjoniten, als Sekten existirt und die ihnen eigentümliche Literatur hervorgebracht haben. Das aramäische Hebräerev der Nazaräer kann kaum früher, jedenfalls aber nicht später, als um 135 entstanden oder redigirt worden sein; denn Heg. hat Stellen desselben citirt und hat es allem Anschein nach ebensowenig wie Origenes, Eusebius u. a. zu den von Häretikern verfaßten Apokryphen gerechnet. Eus. in seinem Bericht über Heg. stellt das Ev der Hebräer mit dem Ev der Syrer zusammen (Frg. VII oben S. 246 cf GK II 658 A). Die Nazaräer waren keine durch Irrlehren von der übrigen Kirche abgesonderte Sekte, sondern eine Nationalkirche wie diejenige von Edessa. Ihr Ev ist nach den kanonischen Schriften des NT's die älteste uns einigermaßen bekannte Schrift, welche von den Brüdern Jesu und von dem berühmtesten derselben, Jk, etwas meldet. Mag der Vf oder Redaktor dieses Ev noch soviel willkürliche Dichtung auf dem Gewissen haben, er kann sie nur angeschlossen haben an die in der Zeit vor

bezeugte Überlieferung, entsprechen aber ganz der Darstellungsweise Heg.'s. Mit diesen stimmen auch die übrigen Angaben genau überein. Von Simeon, dem zweiten Bischof Jerusalems, schweigt Hier., wo er wirklich selbst redet, überall. Erst sein griechischer Übersetzer Sophronius hat einen bei aller Kürze fabelreichen Artikel über diesen Simeon in das Buch de vir. ill. eingeschaltet (ed. v. Gebhardt p. 8). Wo aber Hier. als Übersetzer des Eusebius auf Simeon zu reden kommt (Eus. chron. ed. Schoene II, 155. 163), spricht er nicht von einer Überlieferung (*tradunt*), sondern berichtet einfach die Tatsachen als geschichtlich sicher. Wahrscheinlich also haben wir in den angeführten Sätzen einen auf Heg. fußenden Bericht des Origenes vor uns.

132—135 in der jüdischen Christenheit Jerusalems und Palästinas vorhandene Überlieferung. Das Urteil A. Schlatters: „das Hebräerev scheidet aus der Zahl der Dokumente, die uns Einblick in die Kirche Jerusalems geben, aus“ müßte doch etwas triftiger begründet werden als durch die Erinnerung, daß der Berg Thabor vor wie nach der Zeit Jesu ein befestigter und somit bewohnter Burgberg war, daß also dem Vf dieses Ev dieser Berg unbekannt gewesen sei, da er Jesum durch den hl. Geist auf den Thabor hinauftragen läßt.[1]) Die Voraussetzung, daß der Erzähler „sich die Höhe leer und frei denke“, möchte zutreffen, wenn derselbe sich, wie die später vorherrschende Überlieferung, den Thabor als Schauplatz der Verklärungsgeschichte (Mt 17, 1 ff.) gedacht hätte. Ich meine aber bewiesen zu haben, daß es sich um den Berg der Versuchungsgeschichte handelt. Für diese ist es völlig gleichgültig, wie es in der alltäglichen Wirklichkeit auf dem Thabor aussah. Sogut wie nach der kanonischen Erzählung und auch nach dem Hebräerev (GK II, 690 nr. 5) Jesus auf die Zinne des Tempels zu Jerusalem gestellt worden ist, ohne daß er dadurch mit den dort verkehrenden Menschen in irgend welche Beziehung trat, konnte er auch auf den Thabor oder auf das Kapitol zu Rom versetzt werden, gleichviel, was dort an Gebäuden und Menschen zu finden war. Einige Berücksichtigung hätte wohl auch die Vermutung verdient, daß der Name Thabor nur aus der aramäischen Form von *ὄρος ὑψηλὸν λίαν* (Mt 4, 8; 17, 1) entstanden und eine Glosse zu diesem sei,[2])

---

[1]) Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom J. 70—130 S. 84—87. Cf die Texte und Anmerkungen GK II, 690—692.

[2]) GK II, 691 letzte Z. des Textes ist דתבור (statt רבא) לטורא רמא zu lesen. Ist die Schreibung *Ταβώρ* bei Origenes (hom. 15 in Jerem.) nur ein Druckfehler von Delarue III, 225 Z. 1, und ist auch hier wie tom. II, 6 in Jo. (Delarue IV, 63 f.; Brooke tom. II, 12 p. 73) *Θαβώρ* zu lesen (cf Ropes, Die Sprüche Jesu S. 163 und E. Klostermann, Th. Ltrtrbl. 1898, 13. Mai), so bleibt doch das erstere Citat (*τὸ ὄρος τὸ μέγα τὸ Θαβώρ*) höchst merkwürdig durch den Artikel vor dem Namen, wodurch dieser sich als eine erklärende Apposition zu dem vorangehenden Appellativum darstellt. Und es bleibt erklärungsbedürftig die Schreibung *τὸ Ἰταβύριον* (gewöhnlich mit folgendem *ὄρος*) Hosea 5, 1 LXX; Joseph. bell. II, 20, 6; IV, 1, 1 u. 8; vita 37; ant. V, 1, 22; 5, 3; VIII, 2, 3; XIII, 15, 4; Eus. onomast. ed. Lagarde p. 268, 90 cf 193, 6, sowie *Ἀταβύριον* Polyb. V, 70, 6, welche auf einen Zusammenhang mit טבור (Nabel = Gipfel Judic 9, 37; Ez 38, 12) und auf eine zwischen ת und ט schwankende Schreibung oder Aussprache hinweist. Wie die Juden in der Transskription griechischer Wörter sehr häufig zwischen ת (θ) und ט (τ) schwanken (Krauss, Griech. Lehnwörter I, 4. 10), so machten sie auch aus hebräischem תֵּבֵל ein טבל u. dgl. cf Strack-

für welche wahrscheinlich nicht der Redaktor dieses Ev, sondern ein Leser und Abschreiber desselben in der Zwischenzeit zwischen der Entstehung des Buchs und Origenes verantwortlich zu machen ist. Aber auch dieser jüngere Nazaräer würde dadurch keine Unkenntnis des hl. Landes bewiesen haben. Vollends bei dem Redaktor des Hebräerev, welcher nicht in Mesopotamien oder in Rom, sondern nur in Palästina, etwa im Ostjordanland gesucht werden kann, ist eine solche Unkenntnis völlig undenkbar. Es empfiehlt sich, gleich hier zu erwähnen, was uns das Hebräerev über die Familie Jesu bietet.

In der Geschichte der Taufe Jesu [1]) treten ganz wie in einer kanonischen Erzählung anderen Gegenstands (Mt 12, 46; Mr 3, 31; Lc 8, 19) die Brüder Jesu mit seiner Mutter an der Spitze an den Herrn heran. Sie bilden mit dieser einen Familienkreis, und daß das durch *fratres ejus* ausgedrückte Verhältnis zu Jesus ein loseres gewesen sei, als das durch *mater domini* ausgedrückte Verhältnis der Maria zu ihm, ist durch nichts angedeutet. Ihre Zumutung an Jesus, daß er wie sie und Maria, also Jesus mit seiner Familie die Taufe zur Sündenvergebung von Johannes begehren solle, beweist, daß ihnen jede Erkenntnis der Eigenart und Sonderstellung Jesu abgeht. Das klingt nicht apokryph; ebensowenig, daß Jesus zunächst unter Berufung auf sein Bewußtsein der Sündlosigkeit die Zumutung zurückweist, dann aber doch zur Taufe hinzieht. Sowohl die Stellung Jesu zur Taufe des Johannes als das Verhältnis seiner Brüder zu ihm hat kanonische Analogien (Mt 3, 14 f.; Jo 7, 2—10).

Siegfried, Lehrb. der neuhebr. Sprache § 6 p. 13. Um so leichter konnte *tura d^etabor* aus *tura d^etab ram* entstehen.

[1]) Hieron. c. Pelag. III, 2 (GK II, 688 f. Frg. II), von Hieronymus als glaubwürdige *historia* citirt und vom Vf des Buchs de rebaptismate, Cypr. ed. Hartel append. p. 90 bestritten (cf GK II, 881 f.): *Ecce mater domini et fratres ejus dicebant ei: Ioannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.* — Es sei beiläufig erwähnt, daß das Hebräerev, soweit man nach den Citaten urteilen kann, Jesus niemals im Lauf der Erzählung mit seinem Eigennamen nennt, sondern durchweg *dominus* (ich zähle 8 Fälle), nur einmal *salvator*, *ὁ σωτήρ* (nach Orig. tom. II, 6 in Jo. und zwei Citaten des Hieronymus), und nur einmal als Anrede an Jesus *Jesu*. In dieser Beziehung ist es auf der Bahn, die Mt und Mr überhaupt noch nicht beschritten, und auf welcher Lc und Jo die ersten Schritte getan haben, weit vorgeschritten; es steht hierin auf gleicher Linie mit dem Petrusev cf Einl II, 232. 494.

An der Erzählung von der dem Jk zu Teil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen [1]) ist Folgendes bemerkenswert: 1) Nachdem Jk zweimal durch den bloßen Namen als der eine berühmte Träger desselben bezeichnet ist, wird er an einer dritten Stelle Jk „der Gerechte“ genannt; offenbar mit Rücksicht auf die anderen Personen, die anwesend gedacht sind und von Jesus angeredet werden, ehe dieser den Jk anredet. Dies können nur die Apostel sein (Lc 24, 33—43; Jo 20, 19—23). Hier lag darum das Bedürfnis vor, diesen Jk von einem anderen Mann dieses Namens

---

[1]) Hieron. v. ill. 2; GK II, 700 f. nr. 18. Die dort vorgetragenen Gründe gegen die von Lightfoot empfohlene LA: *ab illa hora qua biberat calicem* ***d o m i n u s*** (statt *domini*) seien noch einmal kurz aufgezählt und vermehrt: 1) Der griechische Übersetzer Sophronius kann als Textzeuge gegen das einstimmige Zeugnis der lat. Hss. nicht aufkommen. Seine sonstigen Abweichungen in demselben Kapitel taugen sämtlich nichts: der Zusatz *τὸν ἀπόστολον* (ed. Gebhardt S. 3, 16), *παρά* statt *μετά* (S. 3, 19, was mit einer falschen Satzabteilung zusammenhängt), Zusatz *οὐδὲ ἑτέρου θυτοῦ* S. 4, 1; willkürliche Änderungen S. 4, 3—5; arges Misverständnis S. 4, 6 f. cf Gebhardt in der Einleitung p. XI; auch S. 4, 22; Lesefehler *aperuit* (*ἤνοιξεν*) statt *apparuit* (*ὤφθη*) S. 4, 32. 2) Da im Hauptsatz nicht Jesus, sondern Jk Subjekt ist, mußte das neue Subjekt *dominus* vor *biberat* gestellt werden. 3) Die Bezeichnung des Sterbens Jesu — denn nur dieses könnte gemeint sein — als „Kelchtrinken“ (cf Mt 20, 22; 26, 39; Jo 18, 11) wäre innerhalb der Erzählung eine affektirte theologische Redeweise, die zum Stil des Hebräerev nicht stimmt. 4) Es würde durch diese LA der Pragmatismus der Erzählung zerstört. Zwischen dem Abendmahlskelch, an dem Jk mit den Aposteln teilgenommen, und dem Brot, welches ihm der Auferstandene unter Danksagung bricht, liegen die Tage und Stunden, in welchen Jk seinem Eidgelübde treu nichts genossen hat. — Eine Spur von Kenntnis der Auferstehungsberichte des Hebräerev glaube ich bei Severianus von Gabala zu finden, welcher auch die Erzählung desselben vom Einsturz einer Oberschwelle im Tempel gekannt und mit Mt 27, 51 kombinirt hat (GK II, 700 nr. 17). Er war ein Syrer, der, auch wenn er griechisch redete, seine Muttersprache nicht ganz verleugnen konnte (Sokrat. h. e. VI, 11). Er war danach im Stande, das Ev der Nazaräer im Original zu lesen. Dieser Mann schreibt in seinem Buch über die Weltschöpfung (Combefis, Bibl. gr. patr. auctar. noviss., 1672, I, 271): *ἦλθεν ὁ Πέτρος καὶ Ἰωάννης καὶ* ***Ἰ ά κ ω β ο ς*** *εἰς τὸ μνημεῖον, ζητοῦντες τὸ σῶμα καὶ οὐχ εὗρον, ἀλλ' εὗρον ἱμάτια ἐντετυλιγμένα.* Während Jo 20, 2—10 unzweideutig und sogar mit Nachdruck (v. 4) berichtet wird, daß es nur die zwei Jünger, Petrus und der namenlose Evangelist, gewesen seien, die dies erlebten, ist ihnen hier ohne jede Entschuldigung als Dritter ein Jk beigesellt. Aus einer apokryphen Quelle, wenn auch nicht aus dem Hebräerev, wird auch das bald darauf folgende geflossen sein: *μετὰ τὴν ἀνάστασιν γυναῖκες τὰ ἱμάτια βλέπουσιν ἐρριμένα, Μάρθα καὶ Μαρία ὁρῶσιν αὐτόν, γνωρίζουσι, προσπίπτουσι κτλ.*

oder mehreren solchen zu unterscheiden; dazu aber diente nach Hegesipp von Anfang an sein Ehrentitel „der Gerechte“ (Frg. II oben S. 229 f.). 2) Jesus redet diesen Jk: *frater mi* an; er ist also „der Bruder des Herrn“, welchen Paulus Gl 1, 19 im Rückblick auf seine Begegnung mit ihm im J. 38 ebenso nennt. 3) Gemeint ist dasselbe Ereignis wie 1 Kr 15, 7. Während man aber nach dem Zusammenhang jener Stelle annehmen muß, daß diese Erscheinung geraume Zeit nach dem Tag der Auferstehung stattgefunden hat, verlegt sie das Hebräerev auf den Ostertag. Wenn der Herr das Leichentuch, in das sein Leichnam gewickelt war (Mt 27, 59; Mr 15, 46; Lc 23, 53), dem Knecht eines Priesters (des Hohenpriesters?) übergibt,[1] und sich darauf sofort zu Jk begibt, so werden wir offenbar in die ersten Augenblicke nach der Auferstehung versetzt, und Jk ist der erste Jünger, dem der Auferstandene erschienen ist. Indem dies dem unanfechtbaren Zeugnis des Paulus und aller kanonischen Überlieferung widerspricht, erweist es sich als eine zum Zweck der Verherrlichung dieses Jk ersonnene Dichtung. 4) Nach der allein glaubwürdigen LA, welche ich zu Gunsten der von mir vertretenen Ansicht von Jk, dem Bruder des Herrn, gerne geändert sähe, wenn dies gestattet wäre (s. vorhin S. 277 A), hat „Jk einen Eid geleistet, von der Stunde an, in der er den Kelch des Herrn getrunken hatte, nichts essen zu wollen, bis er den Herrn habe von den Toten auferstehen sehen“. Jk hätte also dem letzten Mahl Jesu und seiner Jünger und der Abendmahlsstiftung beigewohnt. Es wäre aber sehr unvorsichtig, hieraus zu schließen, daß die Nazaräer diesen Jk für einen der 12 Apostel gehalten haben. Wir können den Wortlaut des aramäischen Mtev, aus welchem das Hebräerev durch Umarbeitung entstanden ist, nicht mehr genau feststellen. Es ist aber zu beachten, daß Mt 26, 17. 18. 19. 26. 35. 36 die bei Jesus Anwesenden immer nur als *οἱ μαθηταί* bezeichnet sind, und daß nur einmal 26, 20 *μετὰ τῶν δώδεκα*, wahrscheinlich ohne *μαθητῶν*, zu lesen ist. Es wäre eine der bescheidensten Änderungen, welche der Redaktor des Hebräerev sich erlaubt hat, wenn er an dieser einzigen Stelle statt *δώδεκα* das im Zusammenhang seiner Vorlage sechsmal dafür gebrauchte *μαθηταί* eingesetzt hätte, um die Teilnahme des Nichtapostels Jk an der Abendmahlsstiftung einführen zu können. An der ersten Zusammenkunft des Auferstandenen mit seinen Jüngern,

[1]) Durch Mt 27, 62—66; 28, 4. 11—15 ist die Anwesenheit von Knechten des Hohenpriesters unter den Wächtern des Grabes nicht ausgeschlossen, vielmehr durch 27, 66 *μετὰ τῆς κουστωδίας* nahegelegt.

an welcher das Hebräerev den Jk gleichfalls teilnehmen läßt, haben auch nach der kanonischen Tradition außer den Aposteln, die nicht einmal vollzählig waren, noch andere Jünger teilgenommen (Lc 24, 33—43 cf Jo 20, 19—24).

Während das Ev der Nazaräer nicht von dem Vorwurf freizusprechen ist, mit echten Überlieferungen der Urkirche willkürliche Erdichtungen verschmolzen zu haben, steht die Partei der eigentlichen Ebjoniten mit ihrer synkretistischen Theologie, ihrer phantastischen Christologie, ihrem Haß gegen Paulus und dessen Lebenswerk und mit der gesamten Literatur, die sie hervorgebracht hat, von vornherein mit aller Geschichte auf dem Kriegsfuß und zeigt nicht das geringste Bedenken, die ältere christliche Überlieferung durch absichtsvolle Erdichtungen zu verdrängen. Trotzdem ist nicht ganz ohne Bedeutung die Stellung, welche in dieser Literatur dem Jk gegeben wird. Aus den dürftigen Fragmenten des Ev dieser Partei [1]) läßt sich in dieser Hinsicht sowie in bezug auf die Familienverhältnisse Jesu unmittelbar nichts entnehmen. Haben aber die Ebjoniten in scharfem Unterschied von den Nazaräern, die sich zur Geburt von der Jungfrau bekannten, nach dem einstimmigen Zeugnis ihrer katholischen Gegner gelehrt, daß Jesus ein leiblicher Sohn Josephs und der Maria gewesen sei, so erklärt es sich daraus, daß sie bei der Kompilation ihres Ev's aus den kanonischen Evv die Vorgeschichten dieser bei Seite gelassen und mit der Taufe des Johannes begonnen haben. Es folgt aber auch, daß sie die Brüder Jesu, die in ihrem Ev nicht unerwähnt geblieben sind (Epiph. haer. 30, 14; GK II, 726), als leibliche Brüder Jesu im vollen Sinne angesehen wissen wollten! Dies gilt dann auch von dem Jk, der in der Anschauung dieser Partei eine so erhabene Stellung einnimmt. Eine Schrift, die älter sein muß, als die verschiedenen Recensionen des Clemensromanes, und die wahrscheinlich in recogn. I, 44. 55—71 (oder —73) verarbeitet ist, führte den Titel *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (Epiph. haer. 30, 16). Jk wird gewöhnlich nur mit

[1]) Cf GK II, 724—742. Der Syrer Maruta um 400 sagt von der Partei der Kukianer (*Kokaje*), deren judenchristlicher Charakter aus ihrer conservativen Stellung zum AT und ihrem Abscheu vor Leichen zu folgen scheint: „Mit dem Namen der 12 Apostel [fingiren sie] sich 12 Evangelisten. Auch sie corrumpiren [das neue Testament], das alte aber nicht." Cf Braun in den Kirchengesch. Stud. von Knöpfler, Schrörs und Sdralek IV, 3 S. 49 und Harnack, Texte u. Unters. Neue Folge IV, 1 Anhang S. 10. Dies weist unverkennbar auf ein „Ev der 12 Apostel", und daß dies ein Titel des Ebjonitenev gewesen ist, meine ich mehr als wahrscheinlich gemacht zu haben GK II, 728f.

diesem Namen benannt, sehr selten als Bruder Jesu bezeichnet,[1]) aber überall von den Aposteln, deren Zwölfzahl oft hervorgehoben wird, scharf unterschieden.[2]) Die ihm zugeschriebene Stellung selbst hat zur Voraussetzung, daß er kein Apostel ist. Von Christus selbst als Bischof in Jerusalem eingesetzt (recogn. I, 44) ist er der erste Träger eines an diese Stadt gebundenen[3]) Episkopats, welcher sich über die ganze jüdische Christenheit, damit aber, da alle Heiden dieser einverleibt werden sollen, über die gesamte Christenheit erstreckt. Er ist „der Herr und Bischof der heiligen Kirche" und unbeschadet seiner besonderen Beziehung zu Jerusalem und der Kirche der Hebräer doch „der Herr und der Bischof der Bischöfe".[4]) Er ist der Papst der ebjonitischen Phantasie. Er ist aber nicht Nachfolger eines Apostels oder aller Apostel, sondern sein Episkopat ist ebenso alt wie der Apostolat der Zwölf und ebenso wie dieser eine Stiftung Christi selbst. Daher besteht auch keine Nebenbuhlerschaft zwischen ihm und den Aposteln. Während jene durch ihren Beruf zur Durchwanderung der Welt verpflichtet sind, sitzt Jk in Jerusalem, weil er nicht den Beruf des Apostels hat. Dem Petrus bleibt sein Primat unter den Aposteln (homil. XVII, 19; epist. Clem. ad Jac. 1), aber Petrus ist wie alle anderen Apostel verpflichtet, dem Oberbischof Jk Jahresberichte über seine Predigttätigkeit zu senden und sich der prüfenden Oberaufsicht desselben zu unterstellen.[5]) Jk gehört nicht einmal zu den 70

---

[1]) Ich finde nur epist. Clem. ad Jac. 19; recogn. IV, 35 *fratris domini* und hom. XI, 35 *τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου* (Petrus redet). Das in dem parallelen lat. Text fehlende *λεχθέντι* bedeutet natürlich nicht, daß Jk kein leiblicher Bruder Jesu gewesen sei cf dagegen Mt 1, 16; 4, 18.

[2]) Trotz der Unvollständigkeit der Aufzählung heißt es im Ev der Ebjoniten (Epiph. haer. 30, 13) *ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους* cf recogn. I, 40 (daneben die 72 Jünger). Am stärksten wird die Unüberschreitbarkeit der Zwölfzahl recogn. IV, 35 betont. Die 12 Apostel versammeln sich in der Kirche und im Hause des Jk recogn. I, 44. 66. 71. Zuerst disputiren die 12 Apostel (recogn. I, 44. 55—65), unter ihnen Jk der Sohn des Zebedäus (c. 57) und Jk der Sohn des Alphäus (c. 59) im Tempel mit dem Hohenpriester, am folgenden Tage erst geht der Bischof Jk, wie er in diesem Zusammenhang häufig genannt wird, mit der ganzen Gemeinde und den Aposteln zum Tempel und ist nun der Wortführer (c. 66—70).

[3]) Hauptstelle auch hiefür ist recogn. IV, 35.

[4]) Epist. Petri ad Jac. inscr.; Epist. Clem. ad Jac. inscr.

[5]) Recogn. I, 17. 72; IX, 29; Epist. Petri ad Jac. 1, 3; diamart. Jac. 1—4; epist. Clem. ad Jac. 19; hom. I, 20; XI, 35.

oder 72 Jüngern,[1]) geschweige denn zu den Aposteln. Deren Zwölfzahl ist nach Ausscheidung des Verräters durch die Wahl des Matthias vervollständigt worden,[2]) und ein dreizehnter Apostel ist ebenso undenkbar, als ein dreizehnter Monat im Jahr (recogn. IV, 35). Es muß Folge einer späteren Entwicklung dieser Partei oder Ansicht einer nur verwandten Partei sein, was Marius Victorinus um 370 von den Symmachianern berichtet, daß sie Jk den Bruder des Herrn als den 12. Apostel ansehen.[3])

§ 5. Die Bischofsliste von Jerusalem.

Wir finden eine anscheinend vollständige Liste der Bischöfe Jerusalems 1) in der Chronik des Eusebius, auf verschiedene Stellen verteilt (s. das Nähere unten 286 A 1), 2) in der Kirchengeschichte desselben, gleichfalls gruppenweise an verschiedenen Stellen untergebracht (IV, 5, 3; 6, 4; V, 12; VI, 10. 11; 39, 2—3), 3) bei Epiphanius (haer.

---

[1]) Recogn. I, 40 cf epist. Petri ad Jac. 1—3.

[2]) Recogn. I, 60 *Barnabas qui et Matthias, qui in locum Judae subrogatus est apostolus.* Über die dabei untergelaufene Konfusion s. GK II, 562.

[3]) Im Kommentar zu Gl 1, 19 bei Mai, Script. vet. n. coll. (1828) III, 2 p. 9: „*Alium autem apostolorum neminem vidi, nisi Jacobum fratrem domini.*“ *Magna doctrina etiam hoc adjunxit magnoque ingenio, primo quod ita dixit „apostolorum neminem alium vidi“. Nam Jacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum. et hunc sequuntur qui ad dominum Jesum Christum adjungunt Judaismi observantiam, quamquam etiam Jesum Christum fatentur; dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem et alia hujusmodi blasphema. Ergo hic Paulus negavit Jacobum apostolum dicendo: „alium autem apostolorum neminem vidi“, quod neminem apostolorum alium vidisse se dixit, nisi Jacobum. Et causa, quare Jacobum, adjecta est „fratrem domini“, qui frater est habitus secundum carnem. Cum autem fratrem dixit, apostolum negavit. Videndus autem hic fuerat honorifice. Sed neque a Jacobo aliquid discere potuit, quippe quum alia sentiat, at neque a Petro, vel quod paucis diebus cum Petro moratus est, vel quod Jacobus apostolus non est et in haeresi sit.* Auch weiterhin betrachtet er diesen Jk als einen Judaisten, auf den die Symmachianer sich mit Recht berufen. So auch schon vorher p. 7 (zweimal) und zu Gl 2, 12 p. 16: *Jacobus enim, frater domini, qui auctor est ad Symmachianos* (l. Symmachianis) *primus apud Hierosolymam sibi hoc adsumendum putavit, uti et Christum praedicaret et viveret ut Judaei* etc. Er unterscheidet aber von diesem Jk den 2, 9 genannten als einen der Apostel (p. 14. 15 *ab his apostolis, qui erant in Hierusalem*). Über den Zusammenhang zwischen den Ebjoniten des Epiphanius und der Clementinen mit Symmachus cf GK II, 741. 1019.

66, 20). Außer Betracht bleibt die Liste in der syrischen Erzählung von der ersten Kreuzauffindung durch Protonike; denn diese hängt offenbar von der KG des Eusebius ab und zwar, wie die Namensformen zeigen, von der uralten, schon von Ephraim benutzten syrischen Version der KG.[1]) Um über das gegenseitige Verhältnis und die Herkunft dieser Listen sprechen zu können, muß ich sie zusammenstellen. Da es sich in dem ersten wichtigeren Abschnitt der Liste um Hebräer mit großenteils semitischen Namen handelt, so setze ich zu nr. 1—15 die meist richtigen Umschreibungen der syr. Version der KG in hebräischer Schrift unter die griechische Form aus der KG.

Eus. KG.	Eus. Chr.	Epiphanius
1. *Ἰάκωβος, ὁ τοῦ κυρίου λεγόμενος ἀδελφός* יעקוב	1. Hierosolymitarum I. episcopus ab apostolis ordinationem accipit Jacobus, frater domini nostri Jesu Christi.[2])	1. *Ἰάκωβος, ὁ* (l. *ὃς*) *ξύλῳ πληγεὶς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐμαρτύρησε, μέχρι Νέρωνος.*
2. *Συμεών*[3]) שמעון	2. Succedit autem in throno episcopatus eius Simeon qui et Simon.	2. *Συμεὼν ἐπὶ Τραϊανοῦ ἐσταυρώθη.*
3. *Ἰοῦστος*[4]) יוסטוס	3. Jostus (Justus)	3. *Ἰούδας*
4. *Ζακχαῖος* זכי	4. Zacchaeus	4. *Ζαχαρίας*
5. *Τωβίας* טוביא	5. Tobias	5. *Τωβίας*
6. *Βενιαμίν* בנימין	6. Benjamin	6. *Βενιαμίν*

[1]) Nestle, De sancta cruce p. 11, 99 ff.; Bedjan, Acta mart. et sanct. III, 187. Der stärkste Beweis liegt in der Verunstaltung des Namens Seneca nr. 10 s. S. 283 A 2.

[2]) So z. Abr. 2049, sodann zu 2077: Jacobum fratrem domini, quem omnes Justum appellabant, lapidibus interfecerunt Judaei, woran sich die oben unter nr. 2 angemerkte Succession Simeons anschließt.

[3]) H. e. III, 22; 35; IV, 5, 3 nur dieser Name; III, 11. 2; 32. 1 und chron. Abr. 2123 nach dem Vorgang des Heg. (III, 22, 3. 6; IV, 22, 4) mit dem Zusatz *ὁ τοῦ Κλωπᾶ*. Die sonderbare Zusammenstellung des hebräischen *Simeon* und des griechischen *Simon* (Einl I², 21) zu Abr. 2077 haben auch Hieronymus und das Chron. pasch. hier bewahrt (Schoene II, 154. 155).

[4]) Dies ist der letzte, dessen Amtsantritt Eus. sowohl in der Chronik hinter a. Abrah. 2123 = p. Chr. 107 als h. e. III, 35 isolirt mitteilt, weil derselbe an dem Martyrium seines Vorgängers Simeon einen gewissen Anhalt hat. Auffallend ist h. e. III, 35 der Ausdruck *Ἰουδαῖός τις ὄνομα*

Eus. KG.	Eus. Chr.	Epiphanius
7. *Ἰωάννης* יוחנן	7. Johannes	7. *Ἰωάννης ἕως ιθ' ἔτους*[1]) *Τραϊανοῦ.*
8. *Ματθίας* מתי	8. Matathius[3])	8. *Ματθίας*
9. *Φίλιππος* פיליפוס	9. Philippus	9. *Φίλιππος*
10. *Σενεκᾶς* דסאנאקס[2])	10. Enecas[4])	10. *Σενεκᾶς*
11. *Ἰοῦστος* יוסטוס	11. Jostus	11. *Ἰοῦστος ἕως Ἀδριανοῦ.*
12. *Λευίς* לוי	12. Levi	12. *Λευίς*
13. *Ἐφρῆς* אפרים	13. Ephrem (Hieron. Efres)	13. *Οὐαφρίς*
14. *Ἰωσήφ* יוסף	14. Joseph (Hier. Joses)	14. *Ἰωσίς*
15. *Ἰούδας* יהודא	15. Juda (Hier. Judas)	15. *Ἰούδας μέχρι ἑνδεκάτου Ἀντωνίου* (sic).
Τοσοῦτοι καὶ οἱ ἐπὶ τῆς Ἱεροσολύμων πόλεως ἐπίσκοποι ἀπὸ τῶν ἀποστόλων εἰς τὸν δηλούμενον διαγενόμενοι χρόνον, οἱ πάντες ἐκ περιτομῆς.	Hi omnes ex circumcisione episcopi perseverarunt usque ad obsidionem Adriani.	*Οὗτοι δὲ ἀπὸ περιτομῆς ἐπεσκόπευσαν τῆς Ἱερουσαλήμ, ἐξ ἐθνῶν δὲ οὗτοι·*
16. *Μᾶρκος* (IV, 6, 4 *καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης, πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται M.*)	16. Hiersolymitanorum ecclesiae primus ex ethnicis episcopus constitutus est Marcus [annis XVI][5]) deficientibus ex circumcisione episcopis.	16. *Μᾶρκος*

Ἰοῦστος, welchen Rufin und der Syrer verwischt haben. Das ist nicht die Sprache des Eus. (cf dagegen h. e. IV, 5, 2—4; III, 24, 6; 25. 5), wird also aus einer älteren Quelle, wahrscheinlich Heg., geflossen sein. Näheres über diesen Justus außer seiner jüdischen Abkunft hat Eus. nicht überliefert gefunden.

[1]) Dindorf III, 811 hat mit Recht das sinnlose *δεκαεννία* durch die Ordnungsziffer ersetzt.

[2]) In der einen syr. Hs. und beim Armen. fehlt das überschüssige ד, aber gerade von da aus erklären sich die weiteren Verschreibungen in der Kreuzfindungslegende דיסנקוס (Nestle l. l. p. 11. 102) und דיניסיוס (Bedjan l. l.) cf Nestle, Byzant. Ztschr. 1895 S. 340.

[3]) So armen., *Matthias* Hieron. und Sync.

[4]) So armen. und Sync., *Seneca* Hieron.

[5]) Die Amtsdauer von 16 Jahren im arm. Texte, welche bei Hieron.

Eus. KG.	Eus. Chr.	Epiphanius
17. *Κασσιανός*	17. Casianus [1])	17. *Κασσιανός*
18. *Πούπλιος*	18. Poplius	18. *Πούπλιος*
19. *Μάξιμος*	19. Maximinus (Hier. Maximus)	19. *Μάξιμος*
20. *Ἰουλιανός*	20. Julianus	20. *Ἰουλιανός· οὗτοι πάντες μέχρι δεκάτου ἔτους Ἀντωνίνου εὐσεβοῦς.*
21. *Γάϊος*	21. Gajanus [2])	21. *Γαϊανός*
22. *Σύμμαχος*	22. Simmachus	22. *Σύμμαχος*
23. *Γάϊος ἕτερος*	23. Gajus	23. *Γάϊος ἕως ἡμερῶν Οὐήρου, ὀγδόου ἔτους αὐτοῦ.*
24. *Ἰουλιανὸς ἄλλος*	24. Julianus	24. *Ἰουλιανός*
25. *Καπίτων*	25. Apion [3])	25. *Καπίτων*
26. —	26. Maximus	26. *Μάξιμος ἕως ιϛ΄ Οὐήρου.*
27. — [4])	27. Antoninus	27. *Ἀντωνῖνος*
28. *Οὐάλης*	28. Vales	28. *Οὐάλης*
29. *Δολιχιανός*	29. Dulichianus	29. *Δολιχιανὸς μέχρι Κομόδου.*
30. *Νάρκισσος*	30. Narcesus	30. *Νάρκισσος*
31. *Δῖος*	31. Dius	31. *Δῖος ἕως Σευήρου.*
32. *Γερμανίων*	32. Germanion	32. *Γερμανίων*
33. *Γόρδιος*	33. Gordianus (Hier. Gordius)	33. *Γόρδιος ἕως Ἀντωνίνου.*
34. *Νάρκισσος αὖθις*	34. Narcesus (rursus idem N. praedictus)	34. *Νάρκισσος ὁ αὐτὸς ἕως Ἀλεξάνδρου υἱοῦ Μαμαίας, οὐ τοῦ Μακεδόνος, ἀλλὰ ἄλλου.*

fehlt, ist entstanden aus Misverständnis der Bezeichnung des Marcus als des 16. Bischofs. Die Angabe des Sync. *ἔτη η΄* ist ebenso wertlos wie alle anderen Jahresziffern dieser Liste bei Sync.

[1]) Diese Form, welche auch h. e. V, 12, 2 nicht unbezeugt ist, ist wahrscheinlich die ursprüngliche cf GK II, 635 A 3.

[2]) So auch Hieron., dagegen Sync. *Γάϊος*, dementsprechend zu nr. 23 *Γάϊος ἄλλος*, beides nach der KG.

[3]) So arm., Hier. *Capito*. Die Variante fand Sync. vor: *Ἀπίων, οἱ δὲ Καπίτων*. Sync. macht diesen zum 26. Bischof, da er als 25. einen sonst nicht bezeugten *Ἠλίας* hat.

[4]) Durch ein Versehen des Eus. fielen h. e. V, 12, 2 zwei Namen aus; auch der syr. Übersetzer und Rufin fanden sie hier nicht. Rufin hat außerdem den 2. Gajus und Symmachus ausgestoßen. Eus., der seinen Fehler nicht bemerkte, bezeichnet trotzdem den Narcissus als nr. 30, während dieser nach seinem Text nr. 28 wäre, nach Rufin gar nr. 26, welcher ihn trotzdem ebenso als *tricesimum* bezeichnet.

Eus. Chr.	Eus. KG.	Epiphanius
35. *Ἀλέξανδρος*	35. Alexander	35. *Ἀλέξανδρος ἕως Ἀλεξάνδρου τοῦ αὐτοῦ.*
36. *Μαζαββάνης* [1])	36. Mazbanus (Hier. Mazabanus)	36. *Μαζαβάνος ἕως Γάλλου καὶ Οὐολουσιανοῦ.*
37. *Ὑμέναιος.*	37. Hymenus (Hier. Hymeneus).	37. *Ὑμέναιος ἕως Αὐρηλιανοῦ.*

Eus. hat seine Liste der Bischöfe von Jerusalem aus einer schriftlichen Quelle geschöpft [2]) und zwar aus einer zu seiner Zeit in Jerusalem vorhandenen Aufzeichnung der Successionen.[3]) Sowohl in der Chr. als in der KG bezeugt er aber, daß er nirgendwo, also vor allem nicht in jener amtlichen Liste von Jerusalem Angaben über die Amtszeiten der Bischöfe gefunden habe.[4]) Daher

---

[1]) So h. e. VI, 39, 3; VII, 5. 1 (Brief des Dionysius) und VII, 14 einige Hss. und Rufin, die meisten *Μαζαβάνης*.

[2]) H. e. IV, 5, 1 *τῶν γε μὴν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐπισκόπων τοὺς χρόνους γραφῇ σωζομένους οὐδαμῶς εὗρον· κομιδῇ γὰρ οὖν βραχυβίους αὐτοὺς λόγος κατέχει γενέσθαι. τοσοῦτον δὲ ἐξ ἐγγράφων παρείληφα. ὡς μέχρι τῆς κατὰ Ἀδριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας πεντεκαίδεκα τὸν ἀριθμὸν αὐτόθι γεγόνασιν ἐπισκόπων διαδοχαί, οὓς πάντας Ἑβραίους φασὶν ὄντας ἀνέκαθεν τὴν γνῶσιν τοῦ Χριστοῦ γνησίως διαδέξασθαι, ὥστ' ἤδη πρὸς τῶν τὰ τοιάδε ἐπικρίνειν δυνατῶν καὶ τῆς τῶν ἐπισκόπων λειτουργίας ἀξίους δοκιμασθῆναι· συνεστάναι γὰρ αὐτοῖς τότε τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν ἐξ Ἑβραίων πιστῶν, ἀπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ εἰς τὴν τότε διαρκεσάντων πολιορκίαν, καθ' ἣν Ἰουδαῖοι Ῥωμαίων αὖθις ἀποστάντες οὐ μικροῖς πολέμοις ἥλωσαν.*

[3]) H. e. V, 12, 2 in bezug auf Marcus (nr. 16) und seine Nachfolger bis nr. 30: *μεθ' ὃν ἐπισκοπεῦσαι Κασσιανὸν αἱ τῶν αὐτόθι διαδοχαὶ περιέχουσιν.* cf demonstr. ev. III, 5, 108 (im Anschluß an AG 21, 20) *καὶ ἡ ἱστορία δὲ κατέχει, ὡς καὶ μεγίστη τις ἦν ἐκκλησία Χριστοῦ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ὑπὸ Ἰουδαίων συγκεκροτημένη μέχρι τῶν χρόνων τῆς κατ' Ἀδριανὸν πολιορκίας.* § 109 *λέγονται γοῦν οἱ πρῶτοι κατὰ διαδοχὴν προστάντες αὐτόθι ἐπίσκοποι Ἰουδαῖοι γεγονέναι, ὧν καὶ τὰ ὀνόματα εἰσέτι νῦν παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις μνημονεύεται.* Ziemlich wörtlich übereinstimmend Theoph. syr. V, 45, zu Anfang jedoch (für *ἱστορία κατέχει*) „auch in Schrift ist vorhanden". Ebendort auch IV, 24 die 15 jüdischen Bischöfe.

[4]) H. e. IV, 5. 1 s. vorhin A 2; Chron. hinter der Aufzählung von nr. 26 bis 34 zu Abr. 2200 = 184 p. Chr.: *Tot in Hierusalem episcopis constitutis non convenit nobis singulorum tempora disponere, eo quod non invenimus integros annos praefecturae.* Noch stärker drückt dies Hier. in der Bearbeitung aus: *eo quod usque in praesentem diem episcopatus eorum anni minime salvarentur.* Wie so oft hat Hier. auch hier die Kirchengeschichte des Eus. verglichen; cf den Anfang des Citats in A 2. Auch die Bischofsliste von Antiochien, deren sich Eus. bedient hat, ermangelte der Angaben über die Amtsdauer; aber sonstige Überlieferung floß hier

verzichtet Eus. darauf, die einzelnen Bischöfe von Jerusalem aus der Zeit vor Alexander (nr. 35), wie er es mit den Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien tut, auf bestimmte Jahre oder Kaiserzeiten anzusetzen. Er faßt sie sowohl in der Chr. als in der KG gruppenweise zusammen, und er verfährt in der später geschriebenen KG in dieser Beziehung noch summarischer als in der Chr.[1]) Die in der Chr. versuchte Verteilung erschien ihm selbst zu unsicher oder zu willkürlich. Die einzigen einigermaßen sicheren Anhaltspunkte, welche er darum auch in der KG festhält, sind 1) das Martyrium des Simeon unter Trajan, von welchem er durch Heg. wußte (oben S. 239. 241); 2) die Umwandlung der bis dahin judenchristlichen Gemeinde in eine heidenchristliche, welche mit der Verwandlung von Jerusalem in Aelia Capitolina zusammenfiel; 3) die Lebensumstände Alexanders, welche durch deren Verflechtung mit der Geschichte des Origenes, durch den erst 250 in Cäsarea erfolgten Tod Alexanders und durch mancherlei literarische Nachrichten und mündliche Überlieferungen dem Eus. hinreichend bekannt waren und gesichert erschienen. Das zweite Datum war insofern unmittelbar für die Chronologie der Bischofsliste verwendbar, als dem Eus. feststand, daß die 15 ersten Bischöfe von Jk bis Judas Hebräer, alle späteren dagegen Heiden gewesen seien. Er verflicht diese Behauptung überall, wo er darauf zu reden kommt, so innig mit der Aufzählung der Namen, daß nicht wohl zu bezweifeln ist, daß in der amtlichen Bischofsliste, welche ihm vorlag, dieser Unterschied zwischen den 15 ersten und den weiter folgenden

---

reichlicher, so daß Eus. weniger summarisch verfahren zu dürfen, meinte cf meinen Ignatius S. 57.

[1]) In der Chronik verteilt er die Bischöfe so: a) Einsetzung des Jakobus zu Abr. 2049 (Chr. 33), b) sein Tod und Antritt Simeons zu Abr. 2077 (Chr. 61), c) Übergang von Simeon auf Justus hinter Abr. 2123 (Chr. 107), d) Zachaeus (nr. 4) — Philippus (nr. 9) zu Abr. 2125 (Chr. 109), e) Seneca (nr. 10) — Judas (nr. 15) hinter Abr. 2139 (Chr. 123), f) Amtsantritt des Marcus (nr. 16) zu Abr. 2152 (Chr. 136), g) Casianus (nr. 17) bis Capito (nr. 25) zu Abr. 2176 (Chr. 160), h) Maximus (nr. 26) — Narcissus *iterum* (nr. 34) hinter Abr. 2200 (Chr. 184) cf 2210, i) Alexander (nr. 35) zu Abr. 2231 (Chr. 215) etc. In h. e. IV, 5, 3 werden nr. 1—15 (= Chron. a—e) in eine einzige Gruppe zusammengefaßt; sodann IV, 6, 4 Marcus (nr. 16 = Chron. f) besonders erwähnt; ferner unter Rückbeziehung auf diese frühere Stelle V, 12 die Liste seiner Nachfolger Casianus (nr. 17) — Narcissus erstes Mal (nr. 30) = Chron. g und größerer Teil von h. Sodann VI, 10 Dios (nr. 31) — Narcissus *iterum* (nr. 34) = Chron. h kleinere Hälfte. Endlich VI, 11 und VI, 39, 2 Alexander (nr. 35).

Bischöfen angemerkt war.[1]) Sehr möglich und sogar wahrscheinlich ist jedoch, daß auch Heg. diese Tatsache berührt hat. Es ist auch kaum zu bezweifeln, daß Heg. außer den beiden ersten Bischöfen Jk und Simeon noch den einen und den anderen der Bischöfe von Jerusalem erwähnt und beiläufig ein Bruchstück der Bischofsliste gegeben hat, wie er gelegentlich 3 auf einander folgende Bischöfe von Rom zusammengestellt hat (oben S. 243). Die Umständlichkeit, mit welcher er von der Einsetzung des Jk und vollends des Simeon zu Bischöfen gehandelt hat (oben S. 235. 272), und das besondere Interesse für die Kirche Jerusalems, welches aus so vielen Fragmenten seines Werks hervorleuchtet, läßt nicht daran zweifeln, daß er auch über die Gemeinde und die Bischöfe Jerusalems bis zur Zeit der Abfassung seines Werks sich irgendwie geäußert hat. Daß er aber eine vollständige Liste auch nur der 15 Bischöfe bis zur Gründung von Aelia Capitolina aufgestellt haben sollte, ist angesichts der bestimmten Erklärungen des Eus. unglaublich. Hätte dieser die Reihe der Namen außer in der amtlichen Urkunde von Jerusalem, welche er als seine Quelle bezeichnet, auch noch bei Heg. oder einem anderen Schriftsteller gefunden, so würde er dies nach seiner sonstigen Gewohnheit nicht verschwiegen haben. Er liebt es ja, die mehrfache Bezeugung wesentlich der gleichen Tatsache durch verschiedenartige Zeugen hervorzuheben.[2])

Die Abweichungen zwischen der Liste der KG und der Chr. sind so unerheblich, daß nicht einmal die Annahme erforderlich ist, Eus. habe sich vor Abfassung der KG eine neue Abschrift der Liste von Jerusalem verschafft, geschweige denn die Annahme, daß er eine ganz andere, bei Abfassung der Chr. noch nicht berücksichtigte Quelle benutzt habe. Die Auslassung der beiden Namen

[1]) Außer den Stellen oben S. 285 A 2. 3 und dem Schluß der Liste nr. 1 bis 15 und dem Übergang zu nr. 16 in allen drei Kolumnen cf noch h. e. IV, 5. 3 und die Bemerkung über den 3. Bischof S. 282 A 4. Die jüdische Nationalität der ersten 15 Bischöfe und der ganzen Gemeinde Jerusalems bis Hadrian erscheint als ein unveränderliches Element der urkundlichen Überlieferung. Andrerseits brauchen nicht alle Citationsformeln (*λόγος κατέχει, ἐξ ἐγγράφων παρείληφα, φασίν, ἡ ἱστορία κατέχει*, „es ist in Schrift vorhanden") auf die Bischofsliste (*αἱ διαδοχαί*) bezogen zu werden. Das Urteil über die Orthodoxie der Bischöfe von Jerusalem h. e. IV, 5, 1 kann nicht in einem Katalog gestanden haben, entspricht dagegen ganz den Urteilen des Heg. über die Bischöfe, die er auf seinen Reisen kennen lernte (oben S. 243 Frg. VI b).

[2]) Hegesipp, Clemens, Josephus II, 23, 3. 19. 20; Brief des Clemens Rom. und Äußerung Hegesipps über denselben III. 16; IV, 22, 1; Justin und Irenäus II, 13, 2. 5; Clemens und Papias II, 15.

unter nr. 26. 27 ist ein vielleicht von Eus. selbst gemachter, jedenfalls aber von ihm nicht bemerkter Schreibfehler (s. 284 A 4). Auch die Schreibung *Γάϊος* statt des auch durch Epiphanius bezeugten *Γαϊανός* (nr. 21) ist wahrscheinlich nur ein Schreibfehler, welchen Eus. wiederum nicht bemerkte; denn er ließ sich durch denselben veranlassen, bei nr. 23 ein ἕτερος zuzusetzen. Die Verschiedenheiten der Schreibung bei nr. 13. 14 sind zu unerheblich und zu unsicher überliefert, als daß irgend etwas daraus zu folgern wäre. Wahrscheinlich hat Eus. in beiden Werken nr. 13 *Ἐφρής* geschrieben, was sowohl der syrische Übersetzer der KG, als der armenische Übersetzer der Chr. in die echt semitische Form umsetzte. Hat er nr. 14 in der Chr. *Ἰωσής*, in der KG. *Ἰωσήφ* geschrieben, so war das eine Variation der Schreibung, an welche man vom NT her gewöhnt war. Wahrscheinlich hat also Eus. bei Abfassung der KG für die Herstellung der in Absätzen gegebenen Bischofsliste nicht wieder seine Quelle, eine Abschrift der amtlichen Liste von Jerusalem, sondern lediglich seine Chr. als Vorlage benutzt, und zwar diese nicht in seiner eigenhändigen Urschrift, sondern in einer von Schreiberhand gefertigten Reinschrift. Ob schon in dieser die erwähnten kleinen Abweichungen von der Urschrift enthalten waren, oder ob sie erst bei der Übertragung in die KG durch Eus. selbst verschuldet sind, ist nicht auszumachen und gleichgültig. Jedenfalls haben wir uns an die Liste der Chr. als die ältere, ursprünglichere und genauere Form zu halten.

Epiphanius hat seine Liste jedenfalls nicht der KG entnommen; denn er hat die dort fehlenden nr. 26. 27. Er vermeidet den Fehler zu nr. 21 und hat daher auch nicht das hiedurch veranlaßte ἕτερος zu nr. 23. Zu nr. 14 hat er, da *Ἰωσίς* natürlich = *Ἰωσής* ist, die wahrscheinlich in der Chr. echte, für die KG nicht bezeugte Form. Bei nr. 19. 33 ist sehr fraglich, ob zwischen KG und Chr. von Haus aus eine Verschiedenheit bestanden hat. Dies gilt auch, wie schon bemerkt, von nr. 13, wo das *Οὐαφρίς* des Epiph. nur ein verderbtes *Ἐφρής* ist.[1]) Es bleiben also als beachtenswerte Varianten zwischen Epiph. und der Chr. des Eus. in der Liste bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts nur diejenigen unter nr. 3 und 4 übrig: *Judas* = *Justus* und *Zacharias* = *Zakchaeus*. Vor der Entscheidung über die Frage, woher diese Varianten

[1]) Auch in der Fortsetzung der Liste über Hymenneus hinaus hat Epiph. mehrere Fehler. Sein Bazas hieß nach Eus. h. e. VII, 32, 29, Chr. a. 2317 Zabdas oder Zambdas. Statt *Κύριλλος ἄλλος* muß es wahrscheinlich *Κύριλλος αὖθις* heißen.

stammen, wollen die zerstreuten Zeitangaben in der Liste des Epiph. gewürdigt sein. In der Einleitung zur Bischofsliste (§ 19 extr.) sagt er mit Worten, die darum nicht minder klar sind, weil sie erbärmlich stilisirt sind, daß er mit der Liste der Bischöfe, welche auch Epiph. offenbar ohne genauere Zeitangaben vorgefunden hat, die Zeiten der Kaiser, unter welchen die einzelnen ihr Amt geführt haben, verbinden wolle. Da er die ganze Mitteilung in seinen Artikel über die Manichäer eingeschaltet hat, so bildet das Aufkommen des Manichäismus den Endpunkt. Nach § 1 fiel derselbe um das 4. Jahr des Kaisers Aurelian, nach § 20 extr. in dieses Jahr, nach § 19 extr. und § 20 (gleich hinter der Liste) in die Zeit des Aurelian und des Probus. Die Bestimmtheit der Angabe in § 20 extr. befremdet um so mehr, da Epiph. gar kein Einzelereignis namhaft zu machen weiß, das eine so bestimmte Datirung zuläßt. Andrerseits verrät er durch die Wahl des unbestimmteren Ausdrucks in § 1 und vollends durch die zweimalige Zusammenstellung von Aurelian und Probus, als ob dies eine Doppelregierung wäre, ein gewisses Bewußtsein um die Unsicherheit seiner bestimmteren Angaben. Der Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen, in welchem Epiph. sich bei Ausarbeitung seiner von Gelehrsamkeit strotzenden Schriften meistens befand, tritt auch hier zu Tage. Zu a. Abr. 2298 = a. 4 Probi hatte Eus. in der Chronik den Ausbruch des Manichäismus angemerkt. Ein Blick auf die äußere Anordnung der Chr. an dieser Stelle zeigt, daß die Angaben des Eus. über die kurzen Tage der Kaiser Tacitus und Florianus die Succession weniger evident gemacht hatten. Dies bestätigt auch die Vergleichung der in der Verteilung der Ereignisse hier besonders stark abweichenden Bearbeitung des Hieronymus. Ein Epiph. aber machte aus a. 4 Probi ein a. 4 Aureliani und korrigirte dann doch diese Konfusion halbwegs durch das noch konfusere, zweimalige *ἕως Αὐρηλιανοῦ καὶ Πρόβου*. Seine Abhängigkeit von der Chr. des Eus., welcher er auch in anderen Teilen seines Panarion und seinen sonstigen Schriften so viel gelehrtes Wissen und Irren verdankt (s. auch oben S. 263 A 1 a. E.), ist hier handgreiflich. Auch die Gleichsetzung des Auftretens des Manichäismus mit dem Episkopat des Hymenäus (nr. 37) hat er dorther; denn dessen Amtsantritt war in der Chr. zu a. Abrah. 2282, derjenige seines Nachfolgers Zabdas zu a. Abrah. 2317 angemerkt. In die Zwischenzeit zu a. Abrah. 2298 hatte die Chr. das Aufkommen des Manichäismus gelegt; demnach war Hymenäus Bischof, als der Manichäismus aufkam d. h. im 4. Jahr des Probus oder vielmehr des Aurelianus

oder „zur Zeit des Aurelianus und Probus“ (haer. 66, 19) oder „bis zu Manes und Aurelianus und Probus“ (§ 20 hinter der Liste). Gehen wir von da rückwärts, so hat Epiph. unter nr. 36 die von der KG abweichende Form der Chr. *Mazabanos*. Unter nr. 34 stammt die Bezeichnung des Alexander Severus als „Sohn der Mammäa“ aus der Chr. a. 2240, während die albern schulmeisterliche Warnung vor einer Verwechselung mit Alexander dem Großen ganz das eigene Werk des Epiph. ist. In völliger Unwissenheit läßt er den Bischof Alexander (nr. 35) unter Kaiser Alexander, also vor 235, endigen, während wir durch den hierin durchaus competenten Eus. wissen, daß Bischof Alexander erst unter Decius a. 250 oder 251 in hohem Alter im Gefängnis zu Cäsarea gestorben ist (h. e. VI, 39; Chr. hinter a. 2269). Auch die ungenügende Bezeichnung des Eliogabalus durch Antoninus (nr. 33) ist aus der Chr. a. 2236 abgeschrieben, wo dieser jedoch wenigstens durch ein *alter* von Caracalla unterschieden wird. Da der erste Amtsantritt des Narcissus (nr. 30) zu a. 2210 = 1 Septimii Severi angemerkt war, so erstreckt Epiph. die Amtszeit seines Vorgängers Dius mit Übergehung der kurzen Tage des Pertinax bis zu Commodus. Auch die Angaben unter nr. 1 und 2, daß Jk bis zu Nero gelebt und Simeon unter Trajan Märtyrer geworden, fand Epiph. in der Chr. zu a. Abrah. 2077 = 17 Neronis und hinter a. Abrah. 2123 = 17 Trajani. Es bleiben die Angaben unter nr. 7. 11. 15. 20. 23. 26, welche zwar darin den übrigen gleichen, daß sie einen Terminus ad quem der Amtsdauer nennen, dadurch aber sich unterscheiden, daß sie mit Ausnahme von 11. ein bestimmtes Kaiserjahr angeben. Sie lassen sich ferner nicht aus der Chr. ableiten. Es läge nahe, für diese speciellen Angaben eine andere Quelle des Epiph. anzunehmen, und da das letzte dieser Daten das 16. Jahr des Verus d. h. des Marc Aurel ist (nach Eus. Chr. a. 2192 = 176 p. Chr.), so würde nichts dagegen sprechen, daß Epiph. hier aus dem ihm so wohlbekannten Werk des Heg. geschöpft hat; denn dieses ist frühstens um 175, vielleicht erst mehrere Jahre später geschrieben, könnte also sehr gut die Angabe enthalten haben, daß Bischof Maximus im 16. Jahr Marc Aurels starb (nr. 26), ebenso die Angaben unter nr. 7. 11. 15 (?). 20. 23. Aber abgesehen davon, daß bei nr. 15 im Vergleich mit nr. 20 eine Konfusion vorliegen muß, bliebe unbegreiflich, wie Eus., der doch dem Werk Heg.'s beträchtliche Aufmerksamkeit geschenkt hat, an diesen genauen Angaben desselben achtlos vorübergegangen wäre und unter der ausdrücklichen Erklärung, daß seine Quellen ihm keine genauen Angaben über die Amtszeiten der

Bischöfe von Jerusalem darboten, in seinen beiden Werken jenes summarische Verfahren beobachten konnte. Es scheint Epiph., der versprochen hatte, die auf jede Kaiserregierung fallenden Bischöfe anzugeben,[1]) die Kaisernamen Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Marc Aurel, Commodus etc., wo ihm bestimmte Anhaltspunkte fehlten, nach Gutdünken auf die Bischofsliste verteilt und zur Belebung der eintönigen Liste nach ungefährer Abschätzung gelegentlich bestimmte Kaiserjahre fingirt zu haben. Eine andere Quelle als die Chr. des Eus. für die Bischofsliste des Epiph. läßt sich hieraus nicht ermitteln.

Was aber jene Varianten unter nr. 3 und 4 anlangt, so ist zunächst nicht zu verkennen, daß die Schriftbilder

ΙΟΥΔΑΣ und *ΖΑΧΑΡΙΑΣ*
ΙΟΥΣΤΟΣ und *ΖΑΚΧΑΙΟΣ*

einander ähnlich genug sind, um die Varianten als Lese- oder Schreibfehler begreiflich zu machen. Überdies schien Judas für einen geborenen Juden ein passenderer Name als Justus, und von den beiden jüdischen Namensformen Zacharias und Zakchaeus ist nur die erstere unter den Christen üblich geblieben. Andrerseits ist anzuerkennen,[2]) daß ein Jude Judas sehr wohl den römischen

---

[1]) Haer. 66, 19 heißt es *τοὺς κατὰ διαδοχὴν ἐπισκόπους ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον βασιλέα ὑπέταξα.* Unter nr. 15 liegt der Schreibfehler *Ἀντωνίου* vor. Da erst unter nr. 20 das 10. Jahr des Antoninus Pius genannt ist, und da Epiph. nach seiner Hauptquelle, der Chr. des Eus., nicht bezweifeln konnte, daß nr. 16—20 auf nr. 15 gefolgt seien, so kann nr. 15 nicht *Ἀντωνίνου*, sondern nur *Ἀδριανοῦ* durch Konjektur hergestellt werden. Schon nr. 11 fällt unter Hadrian. Nach der Chr., welche den Ausbruch des jüdischen Aufstandes hinter a. 2148 = a. 16 Adriani = 127 p. Chr. und den Amtsantritt des ersten heidnischen Bischofs zu a. 2152 = a. 20 Adriani = 136 p. Chr. anmerkt, hätte Epiph. die Amtszeit des letzten jüdischen Bischofs bis zu einem dieser Jahre, statt bis zum 11. J. Hadrians sich erstrecken lassen sollen. Was aber bürgt dafür, daß die tabellarische Anordnung der Chr. zu den Jahren 2141—2148 ihm klar vor Augen lag? Korrigirt man das überlieferte *Ἀντωνίου* in *Ἀντωνίνου*, so braucht man sich nur solcher Angaben des Epiph. wie in haer. 46, 1 (cf Forsch I, 282 f.) zu erinnern, um sich von jeder abergläubischen Verehrung dieses Chronologen befreit zu fühlen.

[2]) Cf AG 1, 23; Kl 4, 11; verschiedene Juden, deren jüdischen Namen wir nicht kennen, wenn sie überhaupt einen solchen hatten, Jos. vita 9. 71. 76. S. auch Krauss, Lehnwörter II, 280.

Beinamen Justus geführt haben kann, und daß Zakchaeus nur ein aus Zacharias gebildeter Kurzname ist,[1]) so daß sehr wohl Eus. und Epiph. beide Recht haben könnten. Nur müßten sie aus verschiedenen Quellen geschöpft haben, Eus. aus der amtlichen Liste von Jerusalem (oben S. 285 A 2), Epiph. aus Heg. Wenn nur nicht Eus. an der Stelle, wo er den dritten Bischof zuerst und zwar als „einen gewissen Juden mit Namen Justus" einführt (h. e. III, 35), eben erst von reichlichen Mitteilungen aus Heg. über den Vorgänger dieses Justus herkäme (h. e. III, 32). Hat Heg., was äußerst wahrscheinlich ist, auch den Nachfolger des Simeon erwähnt, so wird er ihn auch als *Ἰουδαῖός τις ὄνομα Ἰοῦστος* bezeichnet haben.[2]) Den gleichen Namen hat Eus. aber auch in der amtlichen Liste von Jerusalem gefunden, welche er in den förmlichen Aufzählungen seiner beiden Geschichtswerke wiedergibt.[3])

---

[1]) Für זַכַּי (auch זכאי und זכיי geschrieben) = hebr. זכריה cf Dalman, Gramm. des paläst. Aramäisch S. 128 A 2; S. 142 A 2.

[2]) Den Text bestätigen auch Syr. und Rufin in freier Weise. Das Auffällige des Ausdrucks (oben S. 282 A 4) bürgt auch dafür, daß hier nicht etwa Eus. bei der Übertragung aus seiner Quelle einen Fehler gemacht hat. Schon darum ist die Konjektur von Schlatter, Kirche von Jerusalem S. 33 unannehmbar, daß *Ἰούδας Ἰούστου* zu Grunde liege. Diese einfachen Worte konnten niemand verleiten, sie durch jenen sonderbaren Ausdruck zu verdrängen. Vor allem aber müßte man erst beweisen, daß die wiederholte Versicherung des Eus., daß er seinen Katalog, worin der 3. Bischof Justus heißt (in Chronik und KG), einer in Jerusalem vorhandenen Urkunde entnommen habe, Schwindel sei. Die weiteren an AG 1, 23; 15, 22 angeknüpften Vermutungen Schlatters über diesen angeblichen „Judas, Sohn des Justus" lasse ich auf sich beruhen.

[3]) Alle sonstige Überlieferung über diesen Justus oder Judas ist wertlos. In der Legende von der Wiederauffindung des Kreuzes, welche im Anschluß an die Lehre des Addai und unter Benutzung der KG des Eus., insbesondere auch der Bischofsliste in h. e. IV, 5 gedichtet ist (oben S. 282 A 1) heißt der 3. und der 11. Bischof ebenso wie bei Eus. *Justus* und nur der 15. Judas (Nestle, De sancta cruce p. 11, 102 f.; Bedjan, Acta martyrum III, 187). Dieser letztere wird aus der Zeit Hadrians in die der Kaiserin Helena verpflanzt, andrerseits aber doch durch nur wenige Zwischenglieder mit Personen der christlichen Urzeit, mit Stephanus und Zakchäus, genealogisch verknüpft (s. die Übersicht bei Nestle, Byz. Ztschr. 1895 S. 335). Er ist anfangs noch nicht einmal Christ und muß dann, da er bald nach seiner Taufe Bischof von Jerusalem werden soll, seinen jüdischen Namen Judas, welcher jeden Christen und so auch den Legendenschreiber (Nestle, De s. cr. p. 19, 308; p. 32, 184) sofort an den Verräter Judas erinnert, mit dem allerchristlichsten Namen *Κυριακός* vertauschen, den kein Bischof von Jerusalem getragen hat. Daß diese Legende erst nach Mitte des 4. Jahrhunderts und nur fern von Jerusalem gedichtet werden konnte,

Dies ist also der richtige Name, und die Bischofsliste des Epiph. läßt sich auch rücksichtlich der Namen Judas (statt Justus) und Zacharias (statt Zakchaeus) nicht auf eine ältere Quelle zurückführen.

Anders urteilt A. Schlatter.[1]) Epiph. soll seine Bischofsliste nicht aus der Chronik des Eus. haben, sondern durch Vermittlung der

---

scheint mir klar. Für die Geschichte der Kirche von Jerusalem bis zu Hadrian ist da nichts zu gewinnen. — *Judas*, wie bei Epiph., heißt der dritte Bischof Jerusalems auch const. ap. VII, 46, wird aber *Ἰούδας Ἰακώβου* genannt. Obwohl dies an Lc 6, 16; AG 1, 13 erinnert, also diesen Bischof mit einem Apostel zu identificiren scheint, ist dies doch dadurch ausgeschlossen, daß dieser Jk ebenso wie alle anderen dort genannten Bischöfe von den 12 Aposteln ordinirt ist. Der Vf denkt vielmehr an den Judas, der sich im Eingang seines Briefs als Bruder des Jk bezeichnet. Der 3. Bischof ist der Bruder des ersten, des Herrnbruders Jk. Aber der den Apostelkatologen des Lc entlehnte Ausdruck für dieses Verhältnis mußte weitere Verwirrung anrichten. Ein Füllhorn verworrenen Unsinns schüttet ein moskauer Menologium über den Apostel Judas aus (bei Matthaei, Evang. Matth. Riga 1788 p. 138; nach Gregory Proll. p. 517 nr. 259: Mosqu. syn. 45 saec. XI vel X). Er ist, um mit dem letzten anzufangen 1) der 3. Bischof von Jerusalem (cf const. ap. VII, 46) mit einer Amtsdauer von 7 Jahren (cf Sync. ed. Bonn. p. 656, wo er Justus heißt, 6 Jahre), 2) Bruder des Herrenbruders Jk, 3) identisch mit Judas, dem Sohn Josephs und Bruder Jesu, 4) identisch mit Alphäus, also auch Vater des Apostels Jk, Alphäisohn, 5) endlich Vater statt Großvater (nach Hegesipp oben S. 238 ff.) des Zoker und des Jk, so daß also dieser Jk aus der Zeit Domitians mit dem Apostel Jk Alphäisohn identificirt ist. — Eine dunkle Kunde von einem Judas unter den ersten Bischöfen Jerusalems scheint auch mitgewirkt zu haben zu dem Wirrwarr in einer arabischen „Predigt Simons, Sohnes des Kleopha“ (Studia Sinait. ed. A. Gibson V, 62 cf p. 65), sowie in dem Kapitel über Simon Zelotes, welches „Sophronius“, der Übersetzer von Hieron. v. ill. als c. 10 in dieses Buch eingeschoben hat (ed. v. Gebhardt p. 8). Der Apostel Simon Zelotes, den nach Ephraim zu AG 1, 13 (Harris, Four lectures on the western text p. 37) schon im 4. Jahrhundert manche mit Simon dem Bruder Jesu identificirten, wird von Sophronius mit Simeon, dem Vetter Jesu, identificirt und zum Nachfolger des Jk im Episkopat gemacht, zugleich aber ihm der Nebenname Judas gegeben. Mit Übergehung anderer Konfusionen (z. B. Epiph. mon. ed. Dressel p. 27 und das Verzeichnis der 72 Jünger hinter Chron. pasch. ed. Bonn. II, 122) bemerke ich nur noch, daß die Armenier 3 Reden des Justus, des dritten Bischofs von Jerusalem, zu besitzen meinen, cf Conybeare im Guardian vom 18. Juli 1894 und Forsch V, 117 nr. 22 in einer Liste, welche ihrem Grundstock nach im 6. Jahrhundert von Jerusalem zu den Armeniern gelangt zu sein scheint.

[1]) Nach einer ersten Andeutung in Zur Topographie u. Gesch. Palästinas (1893) S. 403—405 hat Schlatter seine Hypothese ausführlich zu begründen versucht in Text. u. Unt. XII, 1 (1894): Der Chronograph aus

Chronik des Julius Africanus aus einer bis zum 10. Jahr des Antoninus Pius reichenden Chronik, deren Vf kein geringerer als Judas, der letzte judenchristliche Bischof von Jerusalem und überdies Abkömmling der Familie Jesu, gewesen sei. Dieses Buch sollen Justin der Märtyrer, Hegesippus, Theophilus von Antiochien, Clemens Al., Origenes, Julius Africanus, Epiphanius benutzt haben. Da Africanus den Kaiser, dessen 10. Jahr die Epoche der Chronik des Judas bildet, lediglich durch den Namen Antoninus bezeichnet habe, so habe Eus. hierunter den Septimius Severus verstehen können und verstanden. So wäre es gekommen, daß die einzige auf uns gekommene Kunde von einem christlichen Schriftsteller Judas, der sich mit chronologischen und eschatologischen Fragen beschäftigt hat, der kurze Satz Eus. h. e. VI, 7, ein ehrwürdiges und vielgelesenes Denkmal der jüdischen Christenheit aus der Zeit vor Mitte des 2. Jahrhunderts in das 10. Jahr des Severus (a. 202 oder 203) versetzt habe. Alle einzelnen Behauptungen und Beweise, auf welche diese verwickelte Hypothese ohne viel Rücksicht auf das, was Andere ermittelt haben, aufgebaut ist, zu würdigen, muß ich mir hier versagen. Einiges darf jedoch nicht verschwiegen bleiben. Septimius Severus hat sich niemals Antoninus genannt, und kein alter Geschichtschreiber hat ihn so genannt; auch Eus. nicht. Dadurch ist ausgeschlossen, daß Eus. einen von Africanus genannten Kaiser Antoninus für Severus gehalten haben sollte.[1]) Hat es einen Chronographen gegeben, welcher mit dem 10. Jahr des

---

dem zehnten Jahre des Antoninus. Weiter verfolgte er dieselbe (1898) in „Die Kirche Jerusalems vom J. 70—130".

[1]) Septimius Severus hat sich vom J. 195 an *divi Antonini fil.* genannt cf Eckhel, Doctr. numm. VII, 173; Dio Cass. 75, 7, 7. Erst sein Sohn, genannt Caracalla, führte unter anderen Namen auch den: Antoninus Pius. Ein Antoninus des J. 202 könnte nur Caracalla sein cf Eckhel VII, 180. Eus. nennt in der Chronik zu Abrah. 2210 und in der KG V, 26; 28, 7; VI, 1; 2, 2. 6. 7; 8, 7 den Septimius stets nur *Severus* und dagegen seinen Sohn und Nachfolger *Antoninus* mit und ohne nähere Charakteristik Chron. Abrah. 2228; h. e. VI, 8, 7; 16, 3. 21; ebenso den Eliogabal, gelegentlich ihn als den zweiten dieses Namens von Caracalla unterscheidend, Chron. Abrah. 2236; h. e. VI, 21, 1. Da er außerdem auch den Antoninus Pius gelegentlich einfach Antoninus nennt h. e. VI, 8, 3 und ferner weiß, daß auch Marc Aurel so hieß IV, 14, 10; 18, 2; V prooem. 1, so konnte er, wenn er den Namen Antoninus bei Africanus oder bei Judas selbst ohne nähere Bezeichnung vorfand, schwanken, ob A. Pius oder Marc Aurel oder Caracalla oder Eliogabal gemeint sei. und würde sich nicht ohne Gründe für einen derselben entschieden haben. An Severus zu denken, geschweige denn sich für diesen zu entscheiden, war ihm ganz unmöglich.

Antoninus Pius seine Rechnung schloß, was ich nicht bestreite, so fehlt jeder Anhalt für die Vermutung, daß er Judas geheißen habe. Ebenso haltlos scheint mir die Annahme, daß Africanus den Chronographen von 147 citirt habe; denn sie beruht nicht nur auf den zwei unerweislichen Hypothesen, daß dieser Chronograph Judas geheißen, und daß er Bischof von Jerusalem gewesen sei, sondern außerdem noch auf der ebenso willkürlichen dritten Vermutung, daß dieser Judas ein Abkömmling der Familie Jesu gewesen sei. Nur vermöge dieser Annahme fand Schlatter eine Anknüpfung an die Mitteilungen des Africanus über die *δεσπόσυνοι*. Heg., Eus. und Epiph. bezeichnen nur die beiden ersten Bischöfe Jerusalems als Verwandte Jesu; schon der dritte ist nur „ein gewisser Jude, Namens Justus“ (oben S. 282 A 4). Selbst die Legende von der zweiten Kreuzfindung, in deren Helden Judas = Kyriakos Schlatter wieder seinen Chronographen findet, weiß nichts von einer Verwandtschaft desselben mit der hl. Familie, sondern nur mit Stephanus, Zakchäus und Anderen (oben S. 292 A 3). Es ist zwar nicht richtig, was Schlatter (Chronogr. S. 34) behauptet, daß man im 3. Jahrhundert, zur Zeit des Africanus, nichts mehr von Verwandten Jesu höre. Aber diese Verwandten sind, soviel wir wissen, abgesehen von Jk und Simeon nicht unter den Bischöfen von Jerusalem zu suchen. Die Enkel des Judas lebten nicht in der Hauptstadt, sondern als Ackerbauer auf dem Lande und gelangten nach ihrem Martyrium zu leitenden Stellungen in verschiedenen Gemeinden, während Simeon Bischof in Jerusalem war (Heg. Frg. IV c und d oben S. 239). Nach Africanus waren die *δεσπόσυνοι* teils in Nazareth, teils in Kokaba im Ostjordanland ansässig und haben sich von diesen Punkten aus in der übrigen Welt zerstreut (Eus. I, 7, 11. 14). In Seleucia am Tigris sind im 3. Jahrhundert 3 Bischöfe einander gefolgt, die sich rühmten, Abkömmlinge des Zimmermanns Joseph zu sein; und es weist auf eine zeitgenössische Quelle hin, daß Gregorius Barhebraeus einen derselben als einen Zeitgenossen des Porphyrius bezeichnet.[1]) Wie hätte Africanus davon schweigen oder Eus., der

[1]) Gregorii Barhebr. chron. eccl. vol. III, 22 f. sagt von dem zweiten Patriarchen von Seleucia: „Man sagt, daß dieser Abrisios (al. Abrosios, Ambrosios) von Joseph dem Zimmermann, dem Vater des Jakobus und des Jose abstammte“; von dessen Nachfolger Abraham: „Auch dieser war ein Sohn des Geschlechts des Jk. des Bruders des Herrn“. Während diese beiden in Antiochien ordinirt sind, heißt es von dem folgenden Patriarchen Namens Jakob: „Dieser war wiederum von dem Hause des Zimmermanns Joseph und wurde in Jerusalem gewählt und ordinirt und

es bei ihm gelesen hätte, es übersehen können, daß dem Africanus eine im J. 147 abgeschlossene, von dem letzten judenchristlichen Bischof Jerusalems verfaßte historische Schrift vorgelegen und für sehr wichtige Mitteilungen als einzige Quelle gedient habe! Und wie hätte Eus. klagen können, daß ihm alle näheren Angaben über die Amtszeiten der Bischöfe fehlen, wenn er die von Epiph. zu nr. 7. 11. 15. 20 angemerkten Data bei jenem Judas oder bei Africanus gefunden hätte! Wo Africanus von den Überlieferungen der *δεσπόσυνοι* berichtet, im Brief an Aristides, deutet er durch nichts an, daß er aus einer Schrift schöpfe, die einer von ihnen verfaßt habe, und ein Bischof von Jerusalem als Vf einer solchen Schrift ist durch die Angabe des Africanus über die Wohnsitze der *δεσπόσυνοι* geradezu ausgeschlossen. — Was aber die angebliche Abhängigkeit des Epiph. von dem angeblichen Chronographen Judas sowohl in der Bischofsliste als in den Erzählungen über Jk und die Familie Jesu anlangt, so konnte ein solcher Gedanke nur entstehen, wenn man erstens die Arbeitsweise des Epiph. außer Acht ließ, zweitens den von Anderen geführten Beweis für die direkte Abhängigkeit des Epiph. von Heg. ignorirte und drittens die weitreichende Abhängigkeit des Epiph. von der Chronik des Eus. gerade auch in seiner Bischofsliste übersah (oben S. 288 ff.). Gewiß bietet diese Liste, für welche uns Eus. als einziger Gewährsmann bürgen und die von ihm abgeschriebene amtliche Liste von Jerusalem als die einzige vollständige Urkunde gelten muß, unserem Verständnis Schwierigkeiten. Ist Simeon unter Trajan gestorben, so sind die 13 Namen von Justus bis Judas (nr. 3—15) eine unglaublich große Zahl für die Zeit von etwa a. 100 (wenn wir nicht vielmehr 107 oder ein noch späteres Jahr ansetzen müssen) bis um 132—135 oder auch bis 147. Schon Eus. wunderte sich über die große Zahl und ließ sich, vielleicht in Jerusalem, von wo er die Liste bezogen hat, sagen, diese Bischöfe seien recht kurzlebig gewesen (h. e. IV, 5, 1). Schlatter, der die chronologischen Angaben des Epiph. unter nr. 15. 20 für echt hält, glaubte diese Schwierigkeit einigermaßen durch die Deutung zu heben, daß Epiph. nach seiner Quelle bezeuge, die heidenchristlichen Bischöfe nr.

---

in den Orient geschickt. Er war einer, der sich (seines Besitzes) entäußert hatte und ein Faster; und als er 18 Jahre gedient hatte, starb er und wurde in Seleucia begraben. Zu seiner Zeit war Porphyrius, der Sicilier, der das Evangelium bekämpfte." Dies weist uns in die Zeit um 280. Ist die Liste der vorangehenden Patriarchen vollständig, so gehören sie alle dem 3. Jahrhundert an.

16—20 seien gleichzeitig mit den letzten vorhergenannten judenchristlichen Bischöfen, also etwa mit nr. 11 oder 12—15, im Amt gewesen. Aber erstens wird dadurch die Liste der 15 jüdischen Bischöfe bis zum hadrianischen Krieg nicht um ein einziges Glied kürzer. Zweitens würde Epiph. nicht unverdrossen bis zu Hymenäus, dem 36. Bischof, weitergezählt haben, wenn er eine Ahnung von dieser gütigen Deutung seiner Torheiten gehabt hätte. Drittens ist Eus., der die wesentlich gleiche Liste mit dem gleichen Einschnitt hinter nr. 15 vor sich gehabt hat, wie Epiph., ein an Verstand und Unbefangenheit immer noch hoch über Epiph. stehender Quellenforscher. Viertens aber schafft die Annahme, daß es eine Zeit lang neben einander einen heidenchristlichen und einen judenchristlichen Bischof von Jerusalem gegeben habe, ein völlig unerhörtes Unicum in der Geschichte der alten Kirche. Es gab in der Gemeinde von Jerusalem von Anfang an einen Gegensatz der Hebräer und der Hellenisten, aber nicht der Juden und der Hellenen. Von der gleichzeitigen Existenz einer judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinde in Jerusalem hätte nicht leicht jede deutliche Spur aus der Überlieferung verschwinden können. Was Eus. aus seinen Quellen, aus der amtlichen Bischofsliste von Jerusalem und aus Heg., vielleicht noch aus Africanus erfahren hat und was er unermüdlich wiederholt, ist dies, daß die ganze Gemeinde von Jerusalem bis zum 15. Bischof Judas und bis zum hadrianischen Krieg nicht nur beschnittene Bischöfe gehabt, sondern auch aus lauter Beschnittenen bestanden habe, und daß dagegen die Gemeinde von Aelia Capitolina an Haupt und Gliedern eine heidenchristliche gewesen sei (oben S. 283 nr. 15. 16; S. 285 A 2. 3). Außerdem scheint Schlatter eine Erklärung der übergroßen Zahl von Bischöfen in der Annahme zu finden, daß diese Leute nur in dem Sinn der älteren Schriften des NT's ἐπίσκοποι, in Wahrheit also Presbyter, gleichzeitig mit einander fungirende Mitglieder des Presbyteriums von Jerusalem gewesen seien.[1]) Dies führt aber schwerlich zum Ziele. Denn erstens, wie konnte man aus diesen eine bezifferte Liste herstellen? Das Presbyterium von Jerusalem war ein auch an Zahl ansehnliches Kollegium. Nach vielfacher Bezeugung galt in Palästina wie in Alexandrien und Antiochien 12 als Normalzahl der Presbyter jeder Gemeinde.[2]) Da man ferner durchweg erst in höheren

---

[1]) Eine Andeutung schon im Chronogr. S. 30. In der Kirche von Jerus. S. 22. 24. 30. 41 etc. wird immerfort von den Presbytern und dem Presbyterat in Jerusalem geredet.

[2]) Zu den früher bekannten Zeugnissen (Clem. recogn. VI, 15; hom.

Jahren in das Kollegium eintrat, also ein sehr häufiger Wechsel der Personen stattfand, so würde sich für das Jahrhundert vom Amtsantritt des Jk (c. 30—40) bis c. 130—140 eine zahllose Menge von Presbytern ergeben. Mögen immerhin einzelne Presbyter ihre übrigen Kollegen an Bedeutung überragt haben, so ist doch keine Vorstellung davon zu gewinnen, worin der specifische Unterschied der 15, die man in eine Successionsliste eintrug, von den 100, die man nicht in dieselbe eintrug, bestanden haben und so deutlich in die Erscheinung getreten sein soll, wie es dieses wunderliche Verfahren voraussetzt. Zweitens aber setzt man sich mit der Redeweise aller vorhandenen Nachrichten in Widerspruch, wenn man die Bischöfe Jerusalems in teilweise gleichzeitig neben einander fungirende Presbyter verwandelt. Im NT heißt Jk niemals Presbyter. Er erscheint auch nicht als ein solcher. Ohne seinesgleichen und ohne Nebenbuhler steht er von Anfang an da, nur etwa mit den Aposteln zu vergleichen (s. unten § 13). Und nun vollends die nachkanonische Überlieferung! Das Ansehen der Verwandten Jesu, welches nach Heg. für die Wahl Simeons zum Bischof und für die führende kirchliche Stellung der Enkel des Judas so stark ins Gewicht fiel, und der Ahnenstolz, den Africanus nicht ohne einige Ironie den *δεσπόσυνοι* nachsagt, ist ja nicht das Ansehen und der Stolz von Sprößlingen irgend eines altadeligen Geschlechts. Es ist vielmehr das königliche Geschlecht Davids, als dessen Abkömmlinge sie angesehen wurden und sich selbst fühlten. Als solche kommen sie unter Domitian und Trajan, vielleicht auch schon unter Vespasian (oben S. 235. 238. 241 Frg. III b; IV. V) mit dem „König" in Rom und seinen Vertretern in der Provinz in Konflikt. Als königliche Prinzen sahen sie auf den von einem Hierodulen abstammenden Emporkömmling Herodes herab (Eus. I, 7, 11—14). Königliche Prinzen sind nicht oder sind nichts ohne einen König ihres Geschlechts; und König ist immer nur Einer in seinem Reich. Das war der Davidssohn Jesus. Er ist es auch noch nach seiner Entrückung von der Erde; denn, wie die Enkel des Judas bezeugen, sein Königtum ist nicht ein irdisches, sondern

XI, 36; Eutychii annal. ed. Pococke I, 133) ist neuerdings hinzugekommen Testam. Jesu Christi I, 34. 40 ed. Rahmani p. 82. 96 letzte Zeile. Dazu kommt die häufige Vergleichung des Presbyteriums mit dem Apostelkollegium bei dem Antiochener Ignatius (cf meinen Ign. S. 324), ferner die verdoppelte Zwölfzahl der Presbyter Ap 4, 4; Clem. strom. VI, 107; Apost. Kirchenordn. 18 s. Funk, Doctr. apost. p. 62, und auch die Zwölfzahl der Begleiter des Petrus, aus der er gelegentlich einen zum Bischof ordinirt recogn. III, 68.

ein himmlisches und zukünftiges (oben S. 239 Frg. IV c). Aber dieses Königtum hat sein irdisches Abbild in der Gemeinde von Jerusalem und ihrem monarchisch regirenden Bischof. Bis zu welchen Überschwänglichkeiten diese Anschauung in der ebjonitischen Literatur gesteigert worden ist, wurde schon S. 280 berührt. Dem jüdischen Hohenpriester, an welchem das seines Königtums beraubte Judenvolk seine monarchische Spitze hat, diesem *sacerdotum princeps*, tritt Jk als *princeps episcoporum* gegenüber (recogn. I, 68), zugleich aber auch dem Gamaliel, dem *princeps populi* (recogn. I, 65), dem werdenden *Nasi* oder Patriarchen, der nach dem Untergang auch des Hohenpriestertums der letzte Schatten des Fürstentums in Israel war. Das waren bedenkliche Überspannungen, aber doch Übertreibungen solcher Ideen, die in der jüdischen Christenheit des 2. Jahrhunderts lebendig waren. Epiphanius in seinem Artikel über die Nazaräer, wo er sich so stark von Heg. beeinflußt zeigte (oben S. 262 cf auch S. 212), entwickelt sie ausführlich. Das mit dem Hohepriestertum verbundene Königtum Davids, welches Jesus innehatte, hat er in seiner Kirche sich fortsetzen lassen, indem er seinen Bruder Jk in Jerusalem als Bischof einsetzte, welcher einerseits als Sohn Josephs ein Davidide war, andrerseits aber auch wie ein Hoherpriester Zutritt ins Allerheiligste hatte. Seinen eigenen Thron hat Christus dem Jk anvertraut.[1]) Der Bischofsstuhl des Jk, den man noch im 4. Jahrhundert zeigte, galt daher als der Thron Davids. Man mag über diesen Ideenkreis urteilen, wie man will; daß die Tradition der Kirche von Jerusalem seit den Tagen eines Simeon sich in demselben bewegt hat, ist unfraglich; und nichts ist irreführender, als wenn man trotz aller gegenteiligen Nachweise immer wieder in den alten Fehler verfällt, die Entwicklung des monarchischen Episkopats im ganzen Umkreis der Kirche als eine gleichartige und gleichzeitige vorzustellen (s. oben S. 99 f.). In Jerusalem ist der Episkopat von Anfang an ein monarchischer, und diese Art des Episkopats ist sowohl nach Antiochien, wie Ignatius zeigt, als durch die Apostel und Apostelschüler nach Kleinasien übertragen worden. Er ist freilich nicht absolute Monarchie, sondern ein Principat, der neben und unter sich den seine Macht ein-

[1]) Haer. 29, 2—4. Dazu haer. 78, 7, wo es von Jk heißt: *καὶ πρῶτος οὗτος εἴληφε τὴν καθέδραν τῆς ἐπισκοπῆς, ᾧ πεπίστευκε κύριος τὸν θρόνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς πρώτῳ.* Cf den Wechsel zwischen *βασιλικὴ καθέδρα* und *ὁ θρόνος* haer. 29, 3 Dindorf II, 82, 10—13. Über den „Thron des Jk" zur Zeit des Eus. s. h. e. VII, 19; 32, 29; über das Fortleben der Auffassung desselben als Davids Thron s. meine Schrift über die Dormitio S. Virginis und das Haus des Johannes Marcus, 1899, S. 28 f.

schränkenden *senatus populusque Christianus*, das Presbyterium und die Gemeinde hat. Aber nicht die Ehrensitze der Presbyter oder die Lehrstühle der Lehrer, sondern „der Thron“ des Jk stellt den Zusammenhang der sich ablösenden Geschlechter der jüdischen Christenheit sinnbildlich dar; und nicht mit den uns selbst dem Namen nach sämtlich unbekannten Presbytern oder Lehrern, sondern mit dem Bischof Jk und den Erben seiner nur in einem einzigen Exemplar vorhandenen Kathedra hat es die Geschichte zu tun.

Die übermäßige Zahl der Glieder der Liste läßt sich also nicht durch Berücksichtigung der ungezählten Presbyter von Jerusalem erklären. Es müssen lauter wirkliche Bischöfe sein. Ist Zeit und Raum für jene 15 in Jerusalem bis a. 132—135 zu enge, so müssen andere Bischöfe der jüdischen Christenheit Palästinas in die Liste von Jerusalem aufgenommen sein. Es ist gewiß ein Mangel der einsilbigen Liste, daß sie uns dies nicht sagt; aber die Sache selbst hat nichts gegen sich. Sogut ein Polykrates die 7 Männer seines Geschlechts, die vor ihm Bischöfe in seiner Provinz geworden waren, zählt (Eus. V, 24, 6), können auch die Judenchristen Palästinas ihre Bischöfe gezählt haben. Daß wir die Enkel des Judas, Zoker und Jakob, nicht in der Liste finden, ist unbedenklich; denn Hegesipp, der sonst reichlich und regelmäßig den Titel ἐπίσκοπος gebraucht, bedient sich zur Bezeichnung der kirchlichen Stellung der Enkel des Judas des Ausdrucks προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας (Frg. IV d oben S. 239), was jedenfalls nicht den Episkopat, wahrscheinlich überhaupt nicht eine amtliche Stellung bezeichnet, da man nicht recht einsieht, wie zwei Männer in jeder Kirche eine solche innegehabt haben sollen. Die Meinung wird nur die sein, daß sie in jeder Gemeinde, in deren Mitte sie sich einmal aufhielten, als Märtyrer und Verwandte des Herrn sofort Ansehen und Einfluß genossen. Für Jerusalem selbst ist außer Jk und Simeon auch wohl noch Justus (nr. 3) als Bischof gesichert, wenn anders die ausdrückliche Angabe Eus. III, 35 auf Heg. fußt (oben S. 282 A 4). Von den folgenden Namen gilt das nicht. Die Überlieferung, daß Zakchäus, der Oberzöllner von Jericho, Bischof von Cäsarea geworden sei,[1]) kann alt und echt, und dieser kann mit nr. 4 der

[1]) Clem. hom. III, 63—72 cf II, 1; XVII, 1. 6 und recogn. III, 65—68 cf I, 20; II, 1. In const. ep. VII, 46 Lagarde 228, 12 sind die Worte πρότερον μὲν Ζακχαῖος ὅ ποτε τελώνης aus hom. II, 1 beinah buchstäblich abgeschrieben. Der dort als 2. Bischof zwischen Zakchaeus und den historischen Theophilus (s. unten S. 301 A 2) eingeschobene Cornelius ist natürlich der Hauptmann aus AG 10.

Liste identisch sein. Unter den Begleitern des Petrus im Clemensroman, nach recogn. III, 68 cf II, 1 zwölf an der Zahl, wird Zakchäus beharrlich und ausdrücklich als der erste bezeichnet (auch hom. II, 1). Es liegt nahe zu vermuten, daß nach dem ersten auch noch andere dieses Kreises zu Bischöfen gemacht worden sind. Unter den Namen, die nicht sämtlich erfunden sein werden, fällt durch den glaubhaft klingenden Vatersnamen auf ein Benjamin Bar-Saba.[1] Er kann mit nr. 6 der Liste identisch sein; und da er nach recogn. III, 68 als Ersatz für den zum Bischof von Cäsarea ordinirten Zakchäus in die Gefolgschaft des Petrus eintritt, so könnte man vermuten, daß er auch im Episkopat diesem gefolgt sei. Cäsarea war nach der AG eine der ältesten Gemeinden Palästinas und war später zeitweilig eine Nebenbuhlerin von Jerusalem. Es fällt auf, daß Eus., der gelehrte Bischof dieser Gemeinde und Forscher auf dem Gebiet der bischöflichen Successionen, von seiner eigenen Gemeinde keine höher hinaufreichende Bischofsliste besitzt.[2] Das wäre leichter zu verstehen, wenn einige der ersten Bischöfe von Cäsarea in der Liste von Jerusalem begraben wären. Doch dies sind bloße Vermutungen.[3]

§ 6. Der gefälschte Josephus.

Der Wert der Nachrichten, die wir dem Heg. verdanken, müßte sehr niedrig geschätzt werden, wenn glaubwürdig wäre, was wir bei dem Juden Josephus über die Hinrichtung des Jk lesen.[4] Nach diesem hätte der jüngere Hohepriester Ananus in der Zwischenzeit zwischen dem Tode des Prokurators Festus und der Ankunft seines Nachfolgers Albinus Gerichtssitzungen abhalten lassen, in

---

[1]) Recogn. III, 68 *filius Saba;* hom. II, 1 hat dafür *ὁ τοῦ Σαφρᾶ,* was nach recogn. einem Ananias zukommt.

[2]) Er nennt keinen vor Theophilus um 190 h. e. V, 22; 23, 2. 25. Von da an scheint die Liste ziemlich vollständig: Theoktistus, Theoteknus, Agapius h. e. VI, 19. 17. 27; VII, 5, 1. 14; 32. 24.

[3]) Sehr viel kühnere Vermutungen wagt Schlatter. Über Bischof Johannes (nr. 7) s. oben S. 150f. A 2; über Judas-Justus (nr. 3) oben S. 292 A 2, über Judas (nr. 15), den angeblichen Chronographen und Judas-Kyriakos oben S. 273 A 1; 292 A 3. Auf den Bischof Matthias (nr. 8) führt derselbe (Kirche Jerus. S. 34ff.) die bekannten „Paradosen des Matthias“ zurück. Ich vermag keinen anderen Grund dafür zu entdecken, als daß zwei von Clemens aus diesen Paradosen angeführte Worte von Schlatter schön gefunden werden.

[4]) Jos. ant. XX, 9, 1 = Eus. h. e. II, 23, 21–22.

denen unter anderen wegen Gesetzesverletzungen Verklagten auch Jk, der Bruder Jesu, des sogenannten Christus, zum Tode durch Steinigung verurteilt worden sei. Dies steht schon in chronologischer Beziehung mit Heg. in Widerspruch, welcher den Tod des Jk auf das Passa 66 ansetzt (oben S. 235). Albinus ist wahrscheinlich nicht lange vor dem Laubhüttenfest, also etwa im September 62 nach Palästina gekommen.[1]) Es handelt sich also um einen Unterschied von beinah 4 Jahren. Was Josephus erzählt, wird auch nicht an einem Passa, sondern in einem der Sommermonate 62 sich zugetragen haben.[2]) Aber auch stofflich vertragen sich Heg. und Jos. nicht mit einander. Für förmliche Gerichtsverhandlungen unter Leitung des Hohenpriesters, bei welchen außer Jk noch Andere unter die Anklage der Auflehnung gegen das Gesetz gestellt wurden, ist in Heg.'s Erzählung kein Raum. Es würde nun an sich nichts Bedenkliches haben, daß der Jude im J. 94 und der Christ um 180 über eine Tatsache vom J. 62 oder 66 Widersprechendes berichten. Von andrer Seite aber erwachsen Bedenken dagegen, daß Jos. dies geschrieben hat. Es kann doch nicht ernstlich mehr bestritten werden, daß der nur von Christenhänden fortgepflanzte Text des Jos. vor der Zeit des Origenes christliche Interpolationen erfahren hat. Über das berühmte Zeugnis von Christo, welches Eus. wiederholt citirt, ist kaum nötig noch ein Wort zu sagen.[3]) Selbst wenn die Versuche, einen echten Kern desselben zu retten, glücklicher ausgefallen wären, würde die interpolirte Gestalt, in welcher Eus. die Stelle las und citirt, das be-

---

[1]) Ich wiederhole nicht das Einl II, 638 Gesagte.

[2]) Ananus war nur 3 Monate im Amt ant. XX, 9, 1, und seine Absetzung muß kurz vor Ankunft des Albinus in Palästina erfolgt sein; denn Albinus war bereits auf der Reise von Alexandrien nach Palästina begriffen, als er Nachricht von den Willkürakten des Ananus erhielt, und ein drohender Brief, den Albinus hierauf nach Jerusalem schickte, wirkte mit, den König Agrippa zur Absetzung des Ananus zu bestimmen.

[3]) Antiqu. XVIII, 3, 3 citirt von Eus. h. e. I, 11. 7; demonstr. ev. III, 5, 105; Theoph. syr. V, 44, überall in gleicher Abgrenzung. Daß die Interpolation erst in der Zwischenzeit zwischen Origenes und Eus. erfolgt sei, könnte man nur dann aus den dieses „Zeugnis" nicht berücksichtigenden Äußerungen schließen, wenn zu beweisen wäre, daß Origenes die Archäologie vollständig gelesen habe. — Ich weiß nicht, ob es schon bemerkt worden ist, daß sich mit den berühmten Worten εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή nahe genug berührt, was man in einer Recension der Pilatusakten (Tischendorf, Ev. apocr.[2] p. 314) als Anrede an Jesus liest: εἰ χρὴ μὲν καὶ ἄνθρωπον ὀνομάζειν σε und dies mit der gleichen Begründung wie bei „Josephus".

weisen, was vorhin behauptet wurde. Während diese dreisteste Fälschung so allgemeinen Anklang gefunden hat, daß kaum noch eine Spur von einem mit ihr verschont gebliebenen Text zu entdecken ist, ist eine andere Fälschung, die Origenes und Eus. vorfanden, aus allen vorhandenen Texten des Jos. wieder verschwunden, und diese betrifft den Jk. Dreimal berührt Origenes die Sache in verschiedener, aber stets indirekter Redeform.[1]) Die bedeutsamsten Worte gibt Eus. als wörtliches Citat in direkter Rede.[2]) Die gewöhnliche Meinung, der auch noch Schlatter huldigt, daß Eus. aus dem einen oder anderen jener Berichte des Origenes sein scheinbar wörtliches Citat geformt habe, ist unannehmbar, solange nicht nachgewiesen ist, daß Eus. sich irgendwo sonst eines so erbärmlichen Schwindels schuldig gemacht hat. Selbst einem Hieronymus möchte ich so etwas nicht zutrauen, bis es bewiesen wäre. Und wenn es sich anders verhielte, so bliebe doch die Frage, woher Orig. sein dreimaliges Citat hätte. Das Urteil Schlatters, daß Orig. den Jos. gar nicht selbst gelesen, sondern alles, was er auf Jos. zurückführt, aus der angeblichen Chronik des Judas geschöpft habe ohne die Fähigkeit oder den Willen, die Angaben des Jos. von den christlichen Ausdeutungen des Judas zu unterscheiden,[3]) macht den

---

[1]) Orig. c. Cels. I, 47 *ὁ δ' αὐτὸς καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ, ζητῶν τὴν αἰτίαν τῆς τῶν Ἱεροσολύμων πτώσεως καὶ τῆς τοῦ ναοῦ καθαιρέσεως. . . . ὥσπερ ἄκων οὐ μακρὰν τῆς ἀληθείας γενόμενός φησι, ταῦτα συμβεβηκέναι τοῖς Ἰουδαίοις κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου ὃς ἦν ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ἐπειδήπερ δικαιότατον αὐτὸν ὄντα ἀπέκτειναν.* — Ebendort II, 13 kürzer, aber so, daß die gesperrt gedruckten Worte als die eigenen des Jos. kenntlich werden. Sie kehren auch an der dritten, ausführlichsten Stelle wieder: tom. X, 17 in Matth. (Delarue III, 463). Neu ist an dieser Stelle 1) der vollere Name Flavius Josephus, 2) die Angabe, daß dieser die jüdische Archäologie in 20 Büchern geschrieben habe, woraus folgt, daß Orig. in diesem Werk die Aussage über die Tötung des Jk gelesen zu haben meinte, 3) der Zusatz: *λέγει δὲ ὅτι καὶ ὁ λαὸς ταῦτα ἐνόμιζε διὰ τὸν Ἰάκωβον πεπονθέναι.*

[2]) Nach einem Satz, welcher teils an die Einleitung des Orig. zu dem ersten Citat (s. vorige A), teils an den Zusatz in dessen drittem Citat erinnert, schreibt Eus. h. e. II, 23, 20 *ἀμέλει γέ τοι καὶ ὁ Ἰώσηπος οὐκ ἀπώκνησε καὶ τοῦτ' ἐγγράφως ἐπιμαρτύρασθαι, δι' ὧν φησι λέξεων· „ταῦτα δὲ συμβέβηκεν Ἰουδαίοις κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου, ὃς ἦν ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ἐπειδήπερ δικαιότατον αὐτὸν ὄντα οἱ Ἰουδαῖοι ἀπέκτειναν“.* Hieraus sieht man, daß Orig. c. Cels. I, 47 von *ταῦτα συμβεβηκέναι* an bis zum Schluß die eigenen Worte des Jos. gebraucht hat.

[3]) Der Chronogr. S. 66—75. Origenes citirt zweimal c. Cels. I, 16; IV, 11 die Bücher gegen Apion mit ihrem richtigen Titel *περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος*, gibt die Zahl der Bücher, aus denen es besteht,

größten und gewissenhaftesten Gelehrten der alten Kirche zu einem eitlen Windbeutel und andrerseits den jüdischen Bischof von Jerusalem um 140 zu einem Büchergelehrten, der ganz gegen die Sitte selbst der griechisch gebildeten Kirchenschriftsteller vor Clemens seine Autoren nach Titel und Buchteil genau citirt, und seine Leser über den Umfang der in seiner Bibliothek aufgespeicherten Bücher belehrt hätte. Auch Orig. hat zuweilen seinem Gedächtnis zu sehr getraut. Er irrte z. B., indem er jenes falsche Zeugnis des Jos. über den Zusammenhang zwischen dem Tode des Jk und der Zerstörung Jerusalems in der Archäologie gelesen zu haben meinte (s. vorhin S. 303 A 1). Eus., der dasselbe direkt aus Jos. schöpft, hat es offenbar nicht dorther genommen; denn unmittelbar hinter diesem Citat (II, 23, 21) führt er das andere Zeugnis über Jk, welches noch heute in unseren Texten ant. XX, 9, 1 steht, mit der genauen Titelangabe ein: „im 20. Buch der Archäologie". Das vorangehende Citat hat er nicht auf eine bestimmte Schrift zurückgeführt. Dies schien aber entbehrlich, da es sich nach dessen Wortlaut und nach der Einleitung, die ihm Eus. gibt, um die Ursache der Belagerung und Zerstörung Jerusalems handelte. Eus.

---

richtig an und lädt den Leser ein, dieses Werk selber zu lesen. Er gibt auch die Zahl der Bücher an, aus welchen die Archäologie besteht (s. vorhin S. 303 A 1), und citirt anderwärts das 10. Buch dieses Werks (Sel. in Jerem. Delarue III, 300), und was er da anführt, findet sich teils ant. X, 5, 2, teils X, 6. 3. Ebenso genau ist seine Anführung aus dem 18. Buch c. Cels. I, 47 (ed. Kötzschau p. 97, 1) = ant. XVIII, 5, 2. Er citirt auch aus dem jüdischen Krieg (Sel. in Thren. Delarue III, 348 *ἐν τοῖς περὶ ἁλώσεως*) in indirekter Redeform, was bell. VI, 5, 3 zu lesen ist. Auch was er gleich darauf (p. 349) dem Jos. nacherzählt, daß auch die Flucht in die Berge den belagerten Juden nichts geholfen habe, findet sich bell. V, 11, 1, wenn dort auch nicht das Wort *ὄρη*, sondern *φάραγγες* steht. Allerdings finden sich daneben Ungenauigkeiten. Was in cantic. lib. II, 1 (vol. III, 46) auf Jos. zurückgeführt wird, ist nur teilweise ant. II, 10. 2 zu finden. Es wird tom. XVII. 25 (vol. III, 804) über die Verletzung der jüdischen Sitte durch Pilatus anders berichtet, als ant. XVIII, 3, 1; bell. II, 9, 2, und es wird von dem Tetrarchen Herodes ziemlich dasselbe berichtet, wie ant. XVIII, 1, 1 von dem Hohenpriester Joazar. Aber Orig. citirt auch nicht den Jos., sondern sagt: *εὕρομεν δὲ ἐκ τῶν κατὰ τὸν χρόνον Τιβερίου Καίσαρος ἱστοριῶν γραφάς* (?), *ὡς ὅτι κτλ.* Jeder sieht, wie völlig diese etwas dunkel ausgedrückte Berufung von den Citaten aus Jos. abweicht. Es scheint sich um ein Werk zu handeln, welches sich speciell mit der Lage der Juden unter Tiberius und, wie die gleich folgende Bemerkung zeigt, unter Caligula beschäftigte (*τὸ δὲ ὅμοιον ἀναγέγραπται γεγονέναι κατὰ τοὺς χρόνους Γαΐου Καίσαρος*). Der schonungslose Kritiker des Orig. hätte sich erinnern können, daß nach Eus. demonstr. VIII, 2, 123 auch Philo in

muß dies im jüdischen Krieg gelesen haben.[1]) Im fünften Buch dieses Werks hat der Vf der Passachronik in der Tat dasselbe oder wesentlich das Gleiche gelesen.[2]) Da er diese Angabe weder aus der irrigen Angabe des Orig., noch aus der unbestimmten Andeutung des Eus. gewinnen konnte, muß sie als echt gelten. Was Orig., Eus. und der jüngere Chronist, jeder unabhängig vom andern, bei Jos. über Jk gelesen haben, ist eine christliche Interpolation in bell. V, wie das Zeugnis über Christus in ant. XVIII, 3, 3. Von da aus betrachtet wird aber auch die Stelle ant. XX, 9, 1 kaum anders beurteilt werden können. Hier wie dort heißt Jk „der Bruder Jesu, welcher der Christ genannt wird". Es sind dies mit dem zweifellos unechten Zeugnis über Christus die drei einzigen Stellen in sämtlichen Werken des Jos., wo man den Namen Jesus und den sonst peinlich von ihm gemiedenen Titel „Christus" liest oder gelesen hat. Sind zwei derselben anerkanntermaßen christliche Interpolationen, so ist es auch die dritte.

---

einem uns nicht erhaltenen Teil des Werks, wovon c. Flacc. und leg. ad Caj. nur einzelne Teile sind, die Sache berührt hat und zwar so, daß er abweichend von Jos. die Aufstellung der Feldzeichen mit den Kaiserbildern durch Pilatus in den Tempel verlegt, cf Schürer III³, 528. Aus diesem Werk, dessen Gesamttitel wir nicht kennen, wird Orig. hier geschöpft haben. Übrigens will bei Citaten jener Zeit immer bedacht sein, daß dem damaligen Gelehrten nicht wie uns Bücher mit Paginirung und Indices, sondern unbequem zu handhabende Rollen zur Verfügung standen, und daß daher häufiger, als uns erlaubt wäre, aus dem Gedächtnis oder nach ungenügenden Excerpten citirt wurde.

[1]) Anderwärts citirt er diesen genau I, 5, 6; II, 6, 4; III, 9, 3; aber auch gelegentlich ohne genauere Angabe neben genauen Citaten aus der Archäologie h. e. II, 20, 4 neben 20, 2.

[2]) Chron. pasch. ed. Bonn. I, 463 Ἰώσηπος ἱστορεῖ ἐν τῷ πέμπτῳ λόγῳ τῆς ἁλώσεως κτλ. Die Unabhängigkeit von Eus. oder gar Orig. ergibt sich auch aus dem Wortlaut: ἐν ᾧ χρόνῳ (um die Zeit der Eroberung Jerusalems) φησὶ καὶ Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου καὶ ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων γενόμενον, ὑπ' αὐτῶν κρημνισθῆναι καὶ ὑπ' αὐτῶν ἀναιρεθῆναι λιθοβοληθέντα. Dies kann unmittelbar vor der Belagerung irgendwo in V, 1, 1—5 eingeschoben gewesen sein, oder in V, 10, 5.

II. Die hauptsächlichen Ansichten über die Brüder Jesu.

---

§ 7. Epiphanius.

Es kann nicht die Aufgabe sein, Alles, was über diesen Gegenstand von Ungelehrten und Gelehrten gedacht, gedichtet und „bewiesen“ worden ist, zu verzeichnen. Aber der Versuch, nach den Angaben des NT's und der ältesten Tradition von Jerusalem den gar nicht sonderlich verwickelten Sachverhalt noch einmal wieder darzulegen, ist doch nicht richtig anzustellen und zu würdigen ohne Vergegenwärtigung der schon im Anfang des 2. Jahrhunderts beginnenden Versuche, ihn zu verdunkeln.[1]) Nehmen wir unseren Standort im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, so sehen wir drei durch die Namen Epiphanius, Helvidius und Hieronymus vertretene Ansichten in ungleichem Streit mit einander liegen. Was später über den Gegenstand gesagt worden ist, sind doch nur Modifikationen dieser drei Grundansichten.

Epiphanius war durch das Auftauchen einer anderen Ansicht, die in § 8 besprochen werden soll, und durch eine von einem frommen Kreise darüber an ihn gerichtete Anfrage schon vor Abfassung des Panarion zur Abfassung eines theologischen Gutachtens in Gestalt eines Sendschreibens veranlaßt worden, das er um einige Zusätze vermehrt seinem Artikel gegen die Antidikomarianiten einverleibt hat.[2]) Hier wie an allen anderen Stellen,

---

[1]) Einiges von der endlosen Literatur über diesen Gegenstand wird im folgenden gelegentlich angeführt. In bezug auf § 7—9 muß ich besonders dankbar J. B. Lightfoot's Abhandlung „The Brethren of the Lord“ in St. Paul's Epistle to the Galatians, Ed. IV (1874) p. 247—282 erwähnen, obwohl ich seinem Ergebnis nicht zustimmen kann.

[2]) Haer. 77, 36; 78, 1 und 24 Schluß. Das Sendschreiben 78, 2—24 gegen Ende. Cf oben S. 261 A 1. Das Schreiben ist, wie es scheint, nicht an eine Gemeinde, sondern an die Orthodoxen eines größeren Gebiets „vom Priester bis zum Laien“, sowie an die Katechumenen gerichtet. Ein Bischof wird nicht genannt. War der Bischof heterodox? Nicht unwichtig wäre zu wissen, wo die Adressaten und die Antidikomarianiten zu suchen sind. Es heißt *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* 77, 36; 78, 2; 79, 1 (Dindorf III, 527, 26; 528, 26), auch *εἰς τὴν Ἀράβων χώραν* 78, 1 (*Ἀγάβων* bei Dindorf 500, 4 ist wohl nur Druckfehler). Ziemlich in derselben Gegend sollen aber auch ihre Antipoden, die Kollyridianer, hausen (haer. 79, 1 p. 527, 27); doch ist der Ausdruck auffallend: *καὶ αὐτὴ* (l. *αὕτη*) *δὲ ἡ αἵρεσις πάλιν ἐν τῇ*

wo er die Frage berührt, spricht Ep. ohne irgend welches Zeichen von Unsicherheit und nennenswerte Verschiedenheiten folgende Ansicht aus[1]: Die im NT genannten 4 Brüder und, wie Ep. zu wissen meint, 2 Schwestern Jesu sind einer ersten Ehe des Davididen Joseph mit einer namenlosen Frau aus Davids Geschlecht entsprossen. Lange nach deren Tod, als ein ungefähr achtzigjähriger Wittwer, verlobt sich Joseph mit der Davididin Maria, der Tochter des Joakim und der Anna, oder vielmehr es wird ihm diese zur Obhut anvertraut. Nachdem ihm das Wunder ihrer Conception bekannt und durch die Geburt Jesu besiegelt und verständlich geworden ist, ist sie ihm, obwohl nach formalem Recht seine Gattin, so heilig, daß es ihm, auch abgesehen von seinem hohen Greisenalter, moralisch unmöglich war, an eheliche Gemeinschaft mit Maria zu denken. Sie ist *ἀειπάρθενος*. Von den Söhnen Josephs ist der älteste Jk nach dem Willen Jesu selbst der erste Bischof von Jerusalem geworden. Dessen und Jesu Bruder Judas erwähnt Ep. nur als Vf des katholischen Briefs.[2] Simeon aber, der zweite Bischof Jerusalems, ist ein Sohn des Klopas, des Bruders Josephs, also ein Vetter des Jk und des Judas und somit in demselben uneigentlichen Sinn, wie diese Brüder Jesu heißen, ein Vetter auch des Herrn. Hiernach versteht sich von selbst, daß keiner dieser Brüder Jesu, die ja lange nach der Apostelwahl noch ungläubig waren (Jo 7, 5), zur Zahl der Zwölf gehört. Wenn Ep. sowohl den Jk als den Judas je einmal einen Apostel nennt, so ist das ein Ehrentitel, der ihnen besonders auch mit Rücksicht auf die Abfassung ihrer kanonischen Briefe zukommt.[3] Jk wie auch Simeon, die ersten

---

Ἀραβίᾳ ἀπὸ τῆς Θρᾴκης καὶ τῶν ἄνω μερῶν τῆς Σκυθίας ἀνεδείχθη und 78, 22 von denselben *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ἀπὸ τῶν μερῶν τῆς Θρᾴκης*. Epiph. ist kein sonderlicher Geograph, aber er weist uns doch hiedurch deutlich weit weg von Arabien nach dem Norden. Es wird wohl überall *Ἄγαρα* und *χώρα Ἀγάρων* zu lesen sein (Appian, bell. Mithrid. 88; Dioskor. 3, 1 cf Diod. Sic. XX, 24, 3). Sie wohnten am Asowschen Meer im ehemaligen bosporanischen Reich. Schon 325 war in Nicäa ein Bischof von dort neben einem aus Gothien s. Patr. Nic. nomina (Jenae 1898) p. LXIV nr. 219. 220.

[1]) Außer haer. 78 noch 28, 7; 29, 3—4; 30, 2; 51, 10; 66, 19; 79, 5; ancor. 60. Das Meiste ist schon oben S. 261 ff. erörtert.

[2]) Haer. 26, 11: *ἐν τῷ ἀποστόλῳ Ἰούδα ἐν τῇ ὑπ' αὐτοῦ γραφείσῃ καθολικῇ ἐπιστολῇ. Ἰούδας δέ ἐστιν οὗτος ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ κυρίου γενόμενος*. haer. 26, 13 *ὁ μακάριος Ἰούδας ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*.

[3]) S. vorige A und haer. 29, 4 cf oben S. 7 f. A 2. Den Brief des Jk, welchen Ep. natürlich in seinem NT hat (haer. 76, 1 anatr. 5), citirt

Bischöfe Jerusalems, gehörten mit zu der *γενεὰ τῶν ἀποστόλων*, werden aber gerade da, wo sie ihnen möglichst nahe gerückt werden, scharf von ihnen unterschieden.[1])

Außer derjenigen Ansicht, deren Bestreitung ihn veranlaßt hat, die Sache gründlicher zu erörtern, berücksichtigt Ep. keine andere und erwägt auch keine andere, mit dem Kirchenglauben verträgliche Möglichkeit. Jene Ansicht aber erscheint ihm als eine allerneuste Torheit und Lästerung, weshalb sie auch die drittletzte Stelle unter den 80 Köpfen der Hydra einnimmt. Was er ihr entgegenhält, gilt ihm als die allgemeine Ansicht der rechtgläubigen Kirche. Das ist ein starker Beweis für deren weite Verbreitung um 375. In bezug auf die Vorzeit zeigt uns Ep. selbst den Weg zur Ermittlung des hohen Alters seiner Ansicht. Wie S. 263 gezeigt wurde, verbindet er grundsätzlich mit den biblischen Nachrichten die apokryphe Tradition und hat, neben einer einzigen, für die vorliegende Frage ziemlich belanglosen Angabe Hegesipps über Simeon, den Sohn des Klopas, des Bruders Josephs, hauptsächlich das sogenannte Protevangelium des Jk als glaubwürdige Historie ausgebeutet. Dieses Buch, das in bezug auf Alter und Einfluß an der Spitze aller Kindheitsevv steht, ist das älteste uns erhaltene Dokument der Ansicht des Ep. (GK II, 774—780). Hier haben wir bereits den alten Wittwer Joseph mit seinen erwachsenen Söhnen zur Zeit der Geburt Jesu. Justinus hat unter dem Einfluß dieses Buchs gestanden; es ist auch wahrscheinlich, daß ein nur syrisch erhaltenes Fragment unter Justins Namen, welches die bleibende Jungfrauschaft der Maria behauptet und in der merkwürdigen Ansicht, daß Joseph 5 Söhne aus erster Ehe gehabt habe, mit dem Protev zusammenzutreffen scheint, trotz der anachronistischen Einrahmung, die der excerpirende Schriftsteller ihm gibt, echt ist.[2])

---

er selten, einmal haer. 31, 34 neben *ὁ ἁγιώτατος Παῦλος ὁ ἀπόστολος* als *ὁ ἅγιος Ἰάκωβος*.

[1]) Hinter dem Apostelkatalog mit Jk Zebedäi und Jk Alphäi und mit Matthias als Ersatz für den Verräter folgen Paulus und Barnabas, dann erst Jk der Herrnbruder und Bischof. Ähnlich werden 66, 19 Jk und Simeon an die Apostel angeschlossen.

[2]) GK II, 777. Ich hatte übersehen, daß der syrische Text von Wright, Contributions to the apocr. lit. 1865 p. 23 syr., p. 16 engl. herausgegeben war. Der Satz ist eine von mehreren Beigaben zu einem Brief des Pilatus an Herodes. Er lautet: „Justinus, einer der Schriftsteller aus der Zeit des Augustus und des Tiberius und des Gajus, hat in seinem dritten Buch geschrieben: Maria die Galiläerin, die den Messias gebar, der in Jerusalem gekreuzigt wurde, war keinem Mann (zu teil) geworden, und nicht

Vom Protev hat sich die Ansicht des Epiph. zu den jüngeren Kindheitsevv verbreitet. Sie war auch im Petrusev ausgesprochen.[1]) Um 200 vertritt dieselbe Clemens Al. ohne jede Unsicherheit in seiner kurzen Auslegung des Judasbriefs. Jk und Judas, der Vf des Briefs, sind Brüder Jesu, aber nur sofern sie Söhne Josephs, nicht aber auch Söhne der Maria sind.[2]) In einem Zusammenhang, in welchem ihm Maria nur als eine Allegorie für die hl. Schriften dient, beklagt er es, daß der Menge, den Christen gewöhnlichen Schlages, die Maria wegen der Geburt des Knäbleins noch immer als eine Kindbetterin gelte, während sie doch in Wahrheit keine Kindbetterin sei.[3]) Zur Bestätigung dieser seiner doketischen Ansicht vom Gebären der Maria beruft er sich auf die Überlieferung, daß Maria nach der Geburt bei der Untersuchung durch die Hebamme

hatte Joseph sie entlassen, sondern Joseph blieb in Reinheit ohne Weib, er und seine 5 Söhne von einem früheren Weibe, und Maria blieb ohne Mann". An sich könnte „5 Söhne", zumal bei einem Syrer, Söhne und Töchter umfassen, wie sogar Ep. haer. 51, 10 einmal die 4 Söhne und 2 Töchter, die er sonst überall unterscheidet, in *ἓξ υἱοῖς* zusammenfaßt. Da aber das NT 4 Söhne und mehrere Töchter unterscheidet, so würde man mindestens wie Ep. auf die Zahl 6 kommen, während andere 3 Töchter und somit 7 Kinder annahmen. Die „5 Söhne" erklären sich nur durch Hinzufügung des Samuel (Tischendorf, Evv. apocr. p. 32 Note und oben S. 264 A 2) zu den 4 Söhnen des NT's.

[1]) Nach dem Zeugnis des Origenes tom. X, 17 in Matth. cf meine Schrift über das Petrusev S. 3f. und GK II, 750. — Mit Protev c. 9, 2; 17, 1—2; 18, 1 cf die teilweise doch auch recht alten übrigen Kindheitsevv: Pseudomatth. 8, 4; Hist. Josephi fabri c. 2; Ev. Thomae gr. 16 (Jakobus der ältere Stiefbruder Jesu); lat. 14; Ev. inf. arab. 35 Tischendorf p. 69. 123. 154. 178. 200; die koptische Erzählung vom Tode Josephs, übersetzt von F. Robinson in Texts and Studies IV, 2, 131. 132. 134.

[2]) Adumbrat. lat. in Forsch III, 83, 10—14 mit dem krit. Apparat und p. 95 A 15.

[3]) Nur im Zusammenhang des ganzen Kapitels (c. 16) sind die Sätze verständlich (strom. VII, 93. 94): *ἀλλ᾽, ὡς ἔοικεν, τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριὰμ λεχὼ εἶναι διὰ τὴν τοῦ παιδίου γέννησιν, οὐκ οὖσα λεχώ· καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσαν φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι. Τοιαῦται δὲ ἡμῖν αἱ κυριακαὶ γραφαί, τὴν ἀλήθειαν ἀποτίκτουσαι καὶ μένουσαι παρθένοι μετὰ τῆς ἐπικρύψεως τῶν τῆς ἀληθείας μυστηρίων. „τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν", φησὶν ἡ γραφή, ὡσὰν ἐξ αὐτῆς, οὐκ ἐκ συνδυασμοῦ συλλαβοῦσα· διόπερ τοῖς γνωστικοῖς κεκυήκασιν αἱ γραφαί, αἱ δὲ αἱρέσεις οὐκ ἐκμαθοῦσαι ὡς μὴ κεκυηκυίας παραπέμπονται.* Für diesen letzten Satz cf § 97 extr. Das *ὡς ἔοικεν* zu Anfang ist nicht mit *τοῖς πολλοῖς* zu verbinden, sondern steht, wie so oft bei Clemens (z. B. § 98. 100), absolut als Hinweis auf Solches, was auf der Hand liegt. In das apokryphe Citat darf natürlich nicht *ἡ γραφή* als ein Bestandteil desselben hineingezogen werden (so Klotz), sondern ist Subjekt zu *φησίν*, wie so oft (z. B. § 100

med.). Clemens citirt den Spruch als Schriftwort. Ebenso die gnostischen Petrusakten unter anderen teils kanonischen, teils apokryphen Citaten (ed. Lipsius p. 72, 4). Es folgt dort mit einem *et iterum* ein Citat aus Jes 7, 14, sodann *et alter propheta dicit honorificatum patrem*: *„neque vocem illius audivimus, neque obstetrix subit“*. Letzteres ist ziemlich wörtlich in der äthiopischen Ascensio Isaiae c. 11, 14 ed. Dillmann p. 57 zu lesen. Auch das *honorificatum patrem* in der Einleitung hat dort c. 11, 10 seine Unterlage. Daß dieses Citat einem anderen Propheten zugeschrieben wird, als dasjenige aus Jes 7, 14, hat nicht zuviel zu bedeuten; denn kurz vorher (Lipsius p. 71, 32) sind zwei Citate aus Jes 53, 8 und 53, 2 zwei verschiedenen Propheten zugeschrieben. Es könnte trotzdem das *peperit et non peperit* einem Apokryphum unter Jesajas Namen entnommen sein, obwohl es weder in der äthiopischen Ascensio Isaiae, noch den lat. und griech. Bearbeitungen derselben Schrift (Dillmann p. 76—85; Gebhardt, Ztschr. f. wss. Th. 1878 S. 341—353) zu finden ist. In der Tat verhält es sich doch anders. Die Valentinianer, aus deren Kreisen auch die Petrusakten hervorgegangen sind (oben S. 14 f.), beriefen sich für ihre Lehre von *Christus per virginem, non ex virgine natus* (Tert. c. Valent. 27; car. Chr. 20) unter anderem auch auf jenes *peperit et non peperit* (Test. carn. Chr. 23). Auch die Anwendung dieses Spruchs auf die Häretiker bei Clemens weist darauf hin, daß derselbe von Häretikern misbraucht wurde. Daß Clemens selbst ihn als Schriftwort citirt und, mit der richtigen Deutung versehen, als wahr gelten läßt, hindert ihn nicht, die falsche Anwendung desselben seitens der Häretiker zu rügen. Tertullian bestreitet den Satz in seiner Anwendung auf das Gebären der Maria aufs heftigste, bemerkt dann aber: *Legimus quidem apud Ezechielem de „vacca illa, quae peperit et non peperit“. Sed videte, ne vos jam tunc* (al. *nunc*) *providens spiritus sanctus notarit hac voce, disceptaturos super uterum Mariae.* Der letzte Satz setzt voraus, daß Tertullian den Spruch nur abgekürzt, in derselben Form wie die Valentinianer citirt hat, daß er aber in dem apokryphen Ezechiel selbst vor dem *non peperit* etwas wie *dicent* gelesen hat. Nur dann konnte er in dem Spruch eine Weissagung auf die Anzweiflung des wahrhaftigen Gebärens der Maria seitens der Valentinianer erblicken. In der Tat schreibt Epiph. haer. 30, 30 hinter einem Citat aus Jes. 7, 14: *καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει· „καὶ τέξεται ἡ δάμαλις καὶ ἐροῦσιν· οὐ τέτοκεν“*. In der Erörterung dieses Spruchs, worin auch er eine Weissagung auf das Gebären Marias erblickt, wiederholt Epiph. ihn ohne das Subjekt *ἡ δάμαλις*. Daß Jesaja dies gesagt habe, sagt Epiph. nicht; er hatte vorher Jes. 7, 14 mit einem namenlosen *φησίν* eingeführt. An einem andern Ort, als in Jes 7, in einem anderen Buch hat die Schrift oder der Geist der Prophetie das zweite Wort gesprochen. Wir haben daher keinen Grund, das Zeugnis der Petrusakten, daß dieses in einer nicht von Jesaja, sondern von einem anderen Propheten herrührenden Schrift stehe, und dem bestimmten Zeugnis Tertullians, daß dies ein apokryphes Buch unter Ezechiels Namen gewesen sei, zu mistrauen. Dies um so weniger, als sowohl Epiph. wie Clemens auch anderwärts Kenntnis eines apokryphen Ezechiel an den Tag legen. Eine ausführliche Mitteilung aus demselben, auf welche ich N. kirchl. Zeitschr. 1899 S. 35 aufmerksam machte, wird Epiph. haer.

als Jungfrau erfunden worden sei. Dies ist die Fabel des Protev's.[1]) Bei der Übertragung der Allegorie auf die hl. Schriften ergibt sich, daß auch diese zwar die Wahrheit gebären, doch aber Jungfrauen bleiben, sofern sie die Geheimnisse der Wahrheit verbergen. Um nun aber die unrichtige Stellung zu zeichnen, welche die Häretiker zu den hl. Schriften einnehmen, benutzt er ein anderes Apokryphon, das oft citirte Wort „sie hat geboren und doch nicht geboren" (s. S. 309 A 3). Bei allegorischer Anwendung auf die hl. Schriften be-

---

64, 70 eingeleitet: *ἵνα δὲ καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ Ἰεζεκιὴλ τοῦ προφήτου ἐν τῷ ἰδίῳ ἀποκρύφῳ ῥηθέντα περὶ ἀναστάσεως μὴ παρασιωπήσω, καὶ αὐτὰ ἐνταῦθα παραθήσομαι.* Clemens aber schreibt paed. I, 91: *φησὶ γὰρ διὰ Ἰεζεκιήλ· ἐὰν ἐπιστραφῆτε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ εἴπητε „πάτερ", ἀκούσομαι ὑμῶν ὥσπερ λαοῦ ἁγίου.* Nichts Ähnliches steht im kanonischen Ezechiel. Dagegen finden wir denselben Spruch, nur ausführlicher bei Clemens Rom. I Cor. 8, 3 hinter einem Citat aus Ez 33, 11 und wie einen Zusatz zu diesem kanonischen Spruch. Hieraus kann Clemens Al. sein auf Ezechiel zurückgeführtes Citat nicht geschöpft haben; denn Clemens Rom. hat den Propheten gar nicht genannt. Es kann sich auch nicht um einen apokryphen Zusatz zum kanonischen Ezechiel handeln; denn abgesehen davon, daß ein solcher bisher in keiner Hs der LXX oder der Afterübersetzungen nachgewiesen ist, ist ja die selbständige Existenz eines apokryphen Ezechiel durch Epiph. haer. 64, 70 (s. vorhin), durch die Stichometrie des Nicephorus und die Synopse des Athanasius (GK II, 300. 317), vielleicht auch schon durch Josephus (ant. X, 5, 1) verbürgt. Die Anlehnung an den kanonischen Ezechiel, welche aus den Citaten bei Epiph. und den beiden Clemens erhellt, ist ja nur natürlich. Ist es ein und derselbe apokryphe Ezechiel, den Clemens Rom., die Petrusakten und die Valentinianer (nach Tertullian) ohne Nennung des Propheten, Clemens Al. bald mit, bald ohne Namen, Tertullian und Epiph. namentlich citirt haben und den auch vielleicht Josephus gekannt hat, so ist dies ein allerspätestens im 1. Jahrhundert entstandenes, jedenfalls jüdisches Apokryphon. Ob es später von Christen umgearbeitet worden ist, wissen wir nicht. Keines der Citate zeigt sichere Spuren christlichen Ursprungs. Von hier aus müßte auch die Frage noch einmal gründlicher, als ich GK I, 550f. und Ropes, die Sprüche Jesu S. 137ff. es getan haben, die Frage erwogen werden, ob nicht aus diesem apokryphen Ezechiel das berühmte Wort stammt, welches Clemens quis div. 40 mit einem *φησίν*, Justin aber dial. 47 als ein Wort Jesu anführt: „worin (oder worüber) ich euch antreffe, darin (oder darüber) werde ich euch richten". Vom Ausgang des 4. Jahrhunderts an ist es dem Ezechiel zugeschrieben worden, und der Zusammenhang mit Stellen des kanonischen Ezechiel, der überall zum Vorschein kommt, spricht dafür. Von einem „plumpen Gedächtnisfehler" Justins braucht man nicht zu reden; denn Christus redet auch durch die Propheten, zumal da, wo ein Prophet Gott selbst als den Weltrichter redend einführt.

[1]) Protev c. 19, 3—20, 4. Selbst die Form *Μαριάμ*, welche in eigener Rede des Clemens sehr auffällig wäre, wird aus dem Protev herübergenommen sein.

greift sich von da aus, daß die hl. Schriften für die wahren Gnostiker die Wahrheit ans Licht gebracht, gleichsam geboren haben, die Häretiker dagegen, die sie nicht gründlich erlernt haben, die Schriften fahren lassen, als ob sie nicht geboren d. h. die Wahrheit nicht ans Licht gebracht hätten und darböten. Ganz beiläufig also, aber ohne jedes Anzeichen von Unsicherheit stützt sich Clemens auf die Voraussetzung der unverletzten und unverletzlichen Jungfrauschaft der Maria. Nächst dem Protev ist es eine Stelle aus dem apokryphen, aber von Clemens unbedenklich als *γραφή* citirten Buch Ezechiel (*τέτοκεν* [*ἡ δάμαλις*] *καὶ* [*ἐροῦσιν*] *οὐ τέτοκεν*), welche ihm dafür als Stütze dient. Obwohl dies Buch von Haus aus jüdischen Ursprungs war und vielleicht niemals christlich bearbeitet worden ist, bezog er, wie schon die Valentinianer und noch Epiph. dies Wort auf das Gebären der Maria (s. 309 f. A 3). Ein anderes, auf jüdischer Grundlage von christlicher Hand verfaßtes Apokryphon, die in äthiopischer Übersetzung erhaltene Ascensio Isaiae, hat in unverkennbarer Anlehnung an das Protev und dieses überbietend die unverletzte Jungfrauschaft der Maria verherrlicht.[1]) Da auch diese Schrift neben dem apokryphen Ezechiel schon um 170 von Leucius in den Petrusakten zur Begründung der doketischen Ansicht von der Mutterschaft der Maria verwendet worden ist und überhaupt einer bedeutenden Popularität sich erfreute, so ist sie unter den ältesten Stützen der Ansicht des Epiph. zu nennen. Diese war aus den kanonischen Schriften, die im Gottesdienst der Gemeinde dargeboten wurden, nicht zu begründen und war schon darum zur Zeit des Clemens noch keineswegs die bei der Masse der Gläubigen vorherrschende. Aber gerade der Umstand, daß sie zunächst in apokryphen Schriften ausgedrückt war, ließ sie den Wissenden jener Zeit als esoterische Weisheit, als tiefere Einsicht erscheinen, und zwar ebensosehr den orthodoxen Gnostikern

---

[1]) Während nach Protev 17, 3; 19, 1—2 Maria von Geburtswehen ergriffen wird, eine Hebeamme für sie gesucht und zu ihr geführt wird, und das Kind gleich nach der Geburt die Mutterbrust nimmt, heißt es Ascensio 11, 14 *non parturiit, nec ascendit obstetrix, nec clamorem dolorum audivimus.* Selbst die äußere Erscheinung der Schwangerschaft, die Protev 12, 3; 13, 1. 3; 15, 1. 2 stark hervortritt, ist nach Asc. 11, 9 sofort wieder verschwunden. Im übrigen liegt die Abhängigkeit vom Protev auf der Hand. Die davidische Abkunft auch der Maria Ascensio 11, 2 = Protev 10, 1; die Zuteilung an Joseph durchs Loos zum Zweck der Behütung Asc. 11, 3. 5. 10 = Protev 8—9 ff. Auch die Vision der Maria, welche sich in ihren Mienen widerspiegelt Asc. 11, 8—11 ist gewiß nicht unabhängig von Protev 17, 2 cf Pseudomatth. 13, 1.

Alexandriens, als den häretischen Gnostikern aus der Schule Valentins. Origenes hat sie empfohlen und gelegentlich geradezu ausgesprochen.[1])

[1]) Tom. X, 17 in Matth. bemerkt er zu Mt 13, 55: die dort erwähnten Brüder Jesu hielten Manche, ausgehend von der Überlieferung des Petrusev oder des Buchs des Jakobus (d. h. des Protev) für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe. Die Vertreter dieser Ansicht wollten dadurch der Maria die bleibende Jungfrauschaft wahren. Origenes hält es für vernünftig, daß wie Jesus unter den Männern so Maria unter den Weibern Erstling der lebenslänglichen geschlechtlichen Reinheit sei; es verletzt sein Gefühl, einem anderen Weibe diese Ehre zu lassen (*οὐ γὰρ εὔφημον κτλ.*). Man sieht, die anerkannte Hochschätzung des ehelosen Standes in der Christenheit ist der Gesichtspunkt, unter welchem Origenes die geschichtliche Frage betrachtet, obwohl er ehrlich einräumt, daß sein Gefühl und sein daraus sich ergebendes historisches Urteil keineswegs das gemeinkirchliche, sondern eben nur bei Einigen, wie Clemens Al., zu finden sei, und daß die einzigen älteren Urkunden, auf welche diese Meinung sich stützen könne, apokryphe Schriften seien, denen Orig. übrigens keineswegs gewillt war, Glaubwürdigkeit beizumessen. Hom. 7 in Luc. (Delarue III. 940) behauptet er ohne weiteres, daß die Brüder Jesu Söhne Josephs, nicht aber der Maria gewesen seien, nachdem er vorher einen Menschen zu den Ketzern gerechnet hat, der behauptet hatte, Jesus habe seine Mutter deshalb verleugnet, weil sie mit Joseph eheliche Gemeinschaft gepflogen habe. Dieser Ketzer hielt also den ehelichen Verkehr Josephs mit Maria gleichzeitig für eine selbstverständliche Tatsache und für etwas Tadelnswertes. Übrigens ist zu bedenken, daß Hieronymus diese Homilien übersetzt und wahrscheinlich an dieser für ihn empfindlichen Stelle dem Original ein wenig nachgeholfen hat. Es entspricht nicht der Weise des Origenes, sondern derjenigen des Hier. (c. Helv. 19 cf Epiph. haer., 78 15), wenn hier gegen die Meinung, daß Maria nach der Geburt Jesu noch andere Kinder geboren habe, nur das eine Argument vorgebracht wird, daß dieselbe aus der Schrift nicht zu beweisen sei, als ob das nicht erst recht von seiner eigenen Meinung zu sagen wäre. Nach einem Fragment zu Jo 2, 12 (Comm. on S. Johns gospel ed. Brooke II, 244) wurde die Frage von den Brüdern Jesu damals vielfach erörtert, aber die beharrliche Jungfrauschaft der Maria erscheint bereits als die allgemeine und selbstverständliche Voraussetzung. Daß der Gl 1, 19 erwähnte und nach dem angeblichen Zeugnis des Josephus kurz vor der Zerstörung Jerusalems getötete Bischof Jk und dessen Bruder Judas, der Vf des diesen Namen tragenden Briefs, die in den Evv genannten Brüder Jesu seien, war für Origenes ganz selbstverständlich (tom. X, 17 in Matth.). Den an dieser Stelle nicht erwähnten Brief des Jk citirt er gelegentlich (ad Rom., Delarue IV, 535): *audi Jacobum, fratrem domini*, gewöhnlich unter dem bloßen Namen Jk (z. B. Delar. II, 644. 815; IV, 306). Eine griechisch erhaltene Stelle, wo Origenes den Vf des Briefs Apostel genannt hätte kenne ich nicht. Es wird daher wahrscheinlich den lat. Übersetzern anzurechnen sein, wenn Jk in den nur lat. erhaltenen Schriften manchmal diesen Titel erhält (II, 158. 191. 671; III, 139; IV, 536). Übrigens wäre, wenn Origenes selbst so geschrieben hätte, dieser abusive Gebrauch des

Man begreift, daß sie von da an in der griechischen Kirche immer mehr Boden gewann, so daß Epiph. sie als die einzig orthodoxe einer wunderlichen Meinung kleiner Kreise entgegenstellen konnte. Sie ist in der griechischen Kirche für immer die herrschende geblieben.[1]) Nur vorübergehend und vereinzelt finden sich Spuren davon, daß die Ansicht des Hieronymus dort Anklang gefunden hat. Deren weiterer Verbreitung stand die uralte und nicht zu erschütternde Überlieferung im Wege, daß Jk, der erste Bischof von Jerusalem, keiner der 12 Apostel, sondern ein nicht zu den Aposteln gehöriger Bruder des Herrn gewesen sei. Dies verstand sich für alle die von selbst, die wie Clemens und Origenes der legendarischen Dichtung von den Söhnen Josephs aus einer früheren Ehe glaubten;[2]) denn der Bischof Jk wurde von ihnen für den Mt 13, 55; Mr 6, 3 erwähnten Bruder Jesu gehalten, und war nach Jo 7, 5 lange nach der Apostelwahl noch nicht einmal an Jesus gläubig. Aber auch Solche, die nachweislich nicht die Ansicht des Epiph. teilten, wie die Ebjoniten und der Vf des Clemensromanes (oben S. 279 f.), und Solche, bei denen wir die Ansicht des Epiph. wenigstens nicht sicher nachweisen können, wie Hegesipp,[3])

Aposteltitels ebenso zu erklären, wie bei Epiphanius (oben S. 307 A 2. 3) und Anderen.

[1]) Als Vertreter mögen genannt sein Ephraim, welcher einerseits die bleibende Jungfrauschaft Marias behauptet cf Exposit. ev. concord. ed. Moesinger p. 23. 24, andrerseits aber Jk und Judas als Söhne Josephs ansieht cf Harris, Four lect. on the western text p. 37; Basilius, hom. de generat. Christi (ed. Garnier III, 599f.); Gregor von Nyssa or. II de resurrect. (Migne 46 col. 648); Chrysost. zu Mt 1, 25; 1 Kr 9, 5; 15, 7 (Montfaucon VII, 77f.; X, 181. 355). Hieher sind alle späteren Griechen zu rechnen, die einerseits an der Unterscheidung des Herrnbruders Jk von den beiden Aposteln Jk festhalten und andrerseits, was sich seit dem 4. Jahrhundert von selbst verstand, zu der *ἀειπαρθενία* der Maria sich bekannten s. unten S. 315 A 1. 2.

[2]) In bezug auf Origenes s. vorhin S. 313 A. 1. Daß auch Clemens den Herrnbruder und Bischof Jk nicht für einen der Zwölf gehalten hat, verbürgt außer dem oben im Text Gesagten und der ausdrücklichen Erklärung, daß der Briefverfasser Judas und der berühmte Jk, dessen Bruder sich dieser Judas nennt, Söhne Josephs gewesen seien (Forsch III, 83, 10—14), auch die Tatsache, daß sich Clemens für die Bischofswahl des Jk auf einen älteren Gewährsmann, sicherlich auf Hegesipp beruft (oben S. 272 A 1), bei dem die Unterscheidung des Bischofs Jk von den Aposteln zweifellos vorliegt s. die folgende A 3 und S. 320 A 3; cf übrigens Forsch III, 73. 75. 95f.

[3]) S. oben S 229. Frg. IIb: Nicht mit den übrigen Aposteln, sondern „mit den Aposteln zugleich übernimmt der Bruder des Herrn Jk die Leitung der Kirche". Auch die Voranstellung des Titels vor den

Eusebius,[1]) Cyrill von Jerusalem[2]) und noch viele Andere bis in die spätesten Zeiten,[3]) unterscheiden den Bischof und Herrnbruder Jk scharf von dem Kreis der 12 Apostel. Auch in der lat. Kirche finden wir bis um 380 diese Unterscheidung festgehalten, um 380 aber auch die Ansicht des Epiph. vorherrschend. Man kann sie die legendarische nennen.

Namen Jk ist nur verständlich aus dem Gegensatz zu dem Aposteltitel, der ihm nicht zukommt. Daß in allen Fragmenten, worin Hegesipp von Jk und von den Enkeln des Judas handelt, jede Andeutung davon fehlt, daß Jk und Judas Apostel gewesen seien, müßte an sich schon als Beweis genügen.

[1]) Über den Sinn des Titels *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* hat sich Eus. nicht deutlich ausgesprochen h. e. I, 12, 4; II, 1, 2; 23, 1; III, 7, 9. 22; 32, 5; IV. 5, 3; VII, 19. Doch ist nach II, 1, 2 (*Ἰάκωβον, τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν, ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς*) überwiegend wahrscheinlich, daß er sich an Clemens und Origenes angeschlossen hat. Daß er nicht daran gedacht und nie davon gehört hat, daß dieser Jk einer der Zwölf sei, ergibt sich schon aus h. e. I, 12, 4. An die 12 Apostel schließen sich die 70 Jünger an, zu welchen auch Matthias gehört hat. Dann kommt Jk nach 1 Kr 15, 7; die hinter diesem genannten „Apostel alle“, sind die große Schar von Missionaren *κατὰ μίμησιν τῶν δώδεκα*, wie Paulus selbst einer war. In seiner Auslegung von Jes 17, 5f. (Montfaucon, Nova patr. coll. II, 422) bezeichnet er den Herrnbruder und Bischof Jk als den 13., den Paulus als den 14. Apostel. Der Abschreiber Hieronymus (Vallarsi IV, 280) schiebt dafür Paulus und Barnabas unter. Zu Ps 69 (Montfaucon l. l. I, 373) will Eus. den Bischof Jk von dem Urteil Jo 7, 5 ausgenommen haben. Dieser einzige von den Brüdern Jesu war schon damals *εἷς τῶν σφόδρα γνησίων αὐτοῦ μαθητῶν*, ein Urteil, das bei Späteren wie Severus Ant. nachklingt cf Eythym. Zigab. comm. in epist. apost. ed. Kalogeras II, 479.

[2]) Catech. 14, 15 werden als Hebräer neben einander gestellt: Paulus, die zwölf Apostel und die 15 ersten Bischöfe Jerusalems, als deren ersten natürlich auch Cyrill den Bruder des Herrn Jk kennt cf catech. 14, 21.

[3]) Ohne Anspruch auf Vollständigkeit füge ich den bereits genannten (S. 314 A 1—3; S. 315 A 1. 2) noch hinzu: die Lehre des Addai ed. Phillips engl. Teile p. 16 cf p. 11; die syr. Lehre der Apostel (Cureton anc. doc. p. 33, die bischöfliche Ordination in allen anderen Kirchen, auch in denen, welche sie von dem Evangelisten Marcus oder vom „Apostel“ Lucas, oder vom „Apostel“ Addai herleiten, heißt „Hand des Priestertums der Apostel“. Nur von Jerusalem, dessen bischöfliche Succession mit Jk, „dem Aufseher und Leiter in der Apostelkirche auf Zion“ beginnt, heißt es einfacher „Hand des Priestertums“, weil der erste Bischof von Jerusalem kein Apostel war); Didascalia syr. ed. Lagarde 102 (die 12 nach Jerusalem gekommenen Apostel sagen: „nicht allein uns, den Aposteln, sondern auch dem Volk mit Jk, dem Bischof von Jerusalem, der nach dem Fleisch ein Bruder des Herrn ist, und mit den Presbytern und den Diakonen und der ganzen Gemeinde“ cf p. 104, 13); const. apost. II, 55 (die 12 Apostel, Paulus, Jk

§ 8. Helvidius.

So vorherrschend war im ganzen Umkreis der Kirche um 370—400 die legendarische Ansicht geworden, daß Mut dazu gehörte, ihr zu widersprechen. Zu Anfang des zweiten Aufenthalts des Hieronymus in Rom (382—385) trat „ein gewisser Helvidius", wie Hier. ihn nennt, mit einer Schrift hervor, in welcher er die legendarische Ansicht hauptsächlich mit exegetischen Gründen bestritt und behauptete, daß die Brüder und Schwestern Jesu der nach der Geburt Jesu zum wirklichen Vollzug gekommenen Ehe Josephs mit Maria entsprossen seien.[1]) Aus der Gegenschrift, die

der Bruder des Herrn, die 72 Jünger, die 7 Diakonen); VI, 12 und 14 ed. Lagarde p. 82, 22—26; 168, 22—26; 171, 23—172, 4; 173, 8—15. Prochorus in m. Acta Joannis p. 3, 2; 6, 12 ff.; Andreas Cret. (Anal. Hierosol. I, 1—14. Er gibt dem Bischof Jk und Vf des Jakobusbriefs alle möglichen Ehrentitel: Jünger und Bruder des Herrn, Bischof, Priester, Lehrer, Apostel und „der Gerechte" p. 1, 10; 2, 5; 3, 6f.; 3, 19; 4, 23. 30; 5, 24; 14, 31; aber er unterscheidet ihn deutlich von den 12 Aposteln als den Bischof und Herrnbruder, der selbst für die Apostel eine große Auktorität war p. 8, 27—31; 9, 18—24; 13, 10—14. Ohne sich auf die Legenden näher einzulassen, spricht er es als selbstverständlich aus, daß Jk, also auch sein Bruder Judas, der Vf des Briefs p. 9, 25, ein Sohn Josephs gewesen p. 13, 14 ff.); Hippolytus Thebanus (ed. Diekamp p. 6 ff. ganz nach der Legende. Dem Apostel Jk Zebedäi eignet im Gegensatz zu dem von den Aposteln ordinirten Bischof Jk die Eigenschaft des „Jüngers des Herrn". Jk Alphäi wird hier, wie schon von Clemens und den meisten einfach ignorirt); Niceta Paphlago (Combefis, Auctar. noviss. I, 372 in seinem Enkomion auf den Apostel Jk Alphäi unterscheidet den Josephssohn und Herrnbruder Jk genau von beiden Aposteln dieses Namens). — Über Chrysostomus, Theodoret etc. s. unten § 9 a. E. Daß Äußerungen, wie diejenige des Didymus zu Jk 1, 1 (Migne 39 col. 1749 *Jacobus, circumcisionis apostolus*) keine Zustimmung zur Theorie des Hier. bedeuten, bedarf angesichts der oben angeführten Redeweise des Andreas von Kreta oder auch des Eusebius (315 A 1) keines weiteren Beweises. Erst sehr spät haben auch Griechen wie z. B. Epiph. mon. p. 28. 32. 35 in vollem Ernst die Herrenbrüder Jk und Judas zu den 12 Aposteln gerechnet, dabei aber immer noch wie der alte Ephiphanius sie für leibliche Söhne Josephs gehalten. Bei diesen Byzantinern war zuletzt eben Alles möglich.

[1]) Hier. c. Helvidium de perpetua virginitate Mariae (Vallarsi II², 205—230). Beide Gegner leben zur Zeit in Rom § 16 cf ad Gal. 1, 19 Vall. VII, 395. Immer wieder beruft sich Hier. auf dieses Schriftchen: c. Jovin. 1, 13; epist. 22, 22; 48, 17; in Matth. (VII, 12. 13. 14. 100), v. ill. 135. Der von Helv. wiederholt angeredete Gegner (§ 3 p. 207 *ecce habes desponsatam, non commendatam, ut dicis*; § 7 p. 213 *haec, ais, apud me nugae sunt*) ist, wie schon die erste Stelle zeigt, nicht etwa

Hier. nach einigem Zögern, aber doch noch im J. 383 schrieb, erkennt man, daß Helvidius nicht zum wenigsten durch die übertriebene Hochschätzung der Virginität, welche die Verbreitung der Legende begünstigt hatte, zu seinem Widerspruch veranlaßt wurde. An Hieronymus und den Kreisen, in welchen dieser sich in Rom bewegte, hatte die mönchische Denkweise starke Stützen. Darum hatte Helvidius den Hier. persönlich angegriffen (§ 1. 22), ohne ihn persönlich kennen gelernt zu haben (§ 16). Die in der Gegenschrift des Hier. entwickelte Ansicht über die Brüder Jesu kannte Helv. gar nicht; sie war überhaupt in der Kirche unerhört, bis Hier. seine Entdeckung der Welt verkündigte. Auch Epiphanius, welcher 382 mit Hier. nach Rom kam und einer bedeutenden Synode unter Damasus beiwohnte (GK II, 262), wußte noch nichts von der Ansicht des Hier., als er etwa 8—10 Jahre früher sein Gutachten gegen die Antidikomarianiten abfaßte, und ebensowenig, als er sein Panarion ausarbeitete (oben S. 261 ff.). Die wohl erst von Epiph. so genannten Antidikomarianiten führten ebenso wie Helv. für die gleiche Ansicht den exegetischen Beweis, und es wird ihnen von Epiph. ein Vorwurf daraus gemacht, daß sie die von ihm so stark herangezogenen Legenden verschmähen (oben S. 263). Übrigens scheinen sie nicht wie Helv. durch die mönchische Herabwürdigung der Ehe, sondern durch einen ans Heidnische erinnernden Marienkultus in ihrer Umgebung[1]) zur entschiedenen Äußerung ihrer Überzeugung, daß Maria nach der Geburt Jesu als Ehegattin Josephs noch andere Söhne und Töchter geboren habe, gedrängt worden zu sein. Daher erschienen sie dem Epiph. als Widersacher der Maria, welche ihr den Jungfrauenkranz rauben wollen. An den äußersten Grenzen der kultivirten und oberflächlich christianisirten Welt zeigten sich diese Extreme. Auch Helv. war schwerlich ein Römer, nach Hier. ein ganz ungebildeter Mensch (§ 1. 16), nach Genadius (v. ill. 33) ein Schüler des Auxentius, doch wohl des arianischen Bischofs von Mailand (374), der nicht ordentlich Lateinisch verstand, und vielleicht gleich diesem ein Kappadocier. Es ist merkwürdig, daß auch jener Bonosus, welcher

---

Hier., sondern ein Vertreter der legendarischen Ansicht, wahrscheinlich der *frater Craterius* (oder *Carterius* oder *Canterius*), über den ich nichts zu sagen wage.

[1]) Die Kollyridianer, welche Epiph. haer. 79 auf die Antidikomarianiten haer. 78 als deren äußersten Gegensatz folgen läßt (79, 1 *αἱ ἀκρότητες ἰσότητες = les extrêmes se touchent*), wohnten in denselben nordischen Gegenden wie diese (haer. 78, 22; 79, 1 cf oben S. 306 A 2).

bald darauf wegen der gleichen Ansicht, wie Helv., angefochten wurde, weitab von den Mittelpunkten des kirchlichen Lebens, in Sardica, seinen Bischofssitz hatte.[1]) Schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts hatte Hilarius von Poitiers die später durch Helv. vertretene Ansicht als äußerst unfromm, etwas später Ambrosiaster in Rom für Wahnsinn erklärt. Ambrosius nannte sie ein Sacrilegium.[2]) Helv. selbst kam bald genug auf die Ketzerliste.[3]) Jovinianus, dessen Denkweise ihn zu der gleichen Ansicht hätte führen müssen, wagte doch nicht mehr, dieselbe auszusprechen. Er begnügte sich, wie Tertullian, mit der Behauptung, daß Maria zwar nicht durch die Empfängnis, aber doch durch die Geburt aufgehört habe, Jungfrau zu sein, und selbst dies wurde ihm als Ketzerei angerechnet. So völlig hatte man um 370—400 vergessen, daß die damals allgemein verdammte Ketzerei noch im 3. Jahrhundert volles Bürgerrecht in der Kirche gehabt hatte. Helv. hatte sich auf Tertullian und Victorin von Pettau als seine Vorgänger berufen.[4]) In bezug auf Tertullian kann Hier. nicht widersprechen; es genügt ihm, daß

---

[1]) Auf der Synode zu Capua c. 391 wurde seine Sache den macedonischen Bischöfen zur Entscheidung übertragen cf Epist. de causa Bonosi hinter Ambros. ep. 56 ed. Bened. II, 1003; Hefele, Konziliengesch. II², 53.

[2]) Hilarius zu Mt I, 18—25 (ed. Bened. p. 611f.); Ambrosiaster zu Gl 1, 19 (Ambrosii opp. Bened. II append. p. 213f.); Ambrosius, de inst. virginis c. 5 § 35 (opp. II, 257) mit deutlicher Beziehung auf einen Bischof d. h. Bonosus. Diese drei Theologen bekennen sich zur Ansicht des Epiph., am wenigsten zuversichtlich Ambrosius (l. l. c. 6 § 43 p. 260) welcher andrerseits in der Verdammung des Richtigen und im Bekenntnis, zu doketischen und legendarischen Anschauungen am weitesten geht. Ganz wie Valentinus sagt er c. 8 § 53 p. 262 *transivit per eam Christus, non aperuit*, und, ganz wie die Ascensio Isaiae, zu Ps 47 § 11 (Ben. I, 941) *Maria non parturivit, sed peperit.*

[3]) August. haer. 84; Gennad. de dogm. eccl. 36; v. ill. 33.

[4]) Hier. c. Helvid. § 17. Tertullian hat im Gegensatz zu der nicht zum wenigsten auf Apokryphen gestützten doketischen Ansicht wiederholt ausgeführt, daß die Maria durch die Geburt Jesu aufgehört habe Jungfrau zu sein de carne 23; c. Marc. IV, 21. Er faßt die Brüder Jesu stets so mit der Mutter zusammen, daß das Verhältnis beider zu Jesus als ein gleichartiges Verhältnis nächster Blutsverwandtschaft erscheint c. Marc. IV, 19; de carne 7. Daß er an einen wirklichen Vollzug der Ehe zwischen Joseph und Maria nach der Geburt Jesu glaubt, beweist am deutlichsten monog. 8: die beiden Arten christlicher Keuschheit, die Jungfräulichkeit und die Einehe stellen sich dar in Maria, die Christum als Jungfrau geboren hat und dann nach der Geburt nur einmal eine Ehe eingegangen ist. Die Mutter Jesu ist also *et virgo et univira.*

Tertullian ein Ketzer gewesen. Von Victorin aber behauptet er, daß dieser nur ebenso wie die Evangelisten von Brüdern Jesu, nicht von Söhnen der Maria gesprochen habe, was die Deutung auf entferntere Verwandtschaft zulasse. Vergleicht man, mit welcher unwahren Dreistigkeit Hier. als seine Bundesgenossen Ignatius, Polykarp, Justin und Irenäus anführt, so hat man allen Grund, in bezug auf Victorin dem Ketzer Helv. mehr zu glauben, als dem heiligen Hier. Auch im Orient diente es nicht zur Empfehlung der ohnehin dem damaligen kirchlichen Geschmack widerwärtigen Ansicht, daß man sich erzählte, Apollinaris von Laodicea oder manche seiner Schüler seien dieser Ansicht (Epiph. haer. 77, 36; 78, 1). Ketzer waren auch die Ebjoniten, welche zweifellos dieselbe Ansicht teilten, und nicht einmal die jungfräuliche Empfängnis festhielten (s. oben S. 279). Aber nicht immer waren die Ansichten des Epiph. und des Helv. so auf Orthodoxe und Ketzer verteilt gewesen. Origenes hat die erstere warm empfohlen und dadurch viel zu ihrer Verbreitung beigetragen, ohne sich die Schwäche ihrer Begründung zu verbergen, und ohne die gegenteilige Ansicht zu verketzern (oben S. 313). Nach Clemens war um 200 die Ansicht des Helv. die bei der Masse der einfachen Christen herrschende; nur die tiefer denkenden „Gnostiker" gelangten an der Hand apokrypher Schriften und Sagen zur Ansicht des Epiph. Aber unter diesen Gnostikern befanden sich, was Clemens verschweigt, wir aber wissen, bis zur Zeit des Clemens mindestens ebensoviele Häretiker, als Männer der Kirche (die Valentinianer nach Tertullian, Leucius in den Petrusakten, der Vf des Petrusev). Daß Hegesipp die Ansicht des Epiph. geteilt habe, ist mehr als unwahrscheinlich. Erstens würde Clemens, welcher sich in seinen Mitteilungen über Jk enge an Heg. anschließt und ihn geradezu citirt zu haben scheint (oben S. 272 A 1), sich gewiß lieber auf diesen namhaften Gewährsmann, als auf apokryphe Sagen und Schriften berufen haben, wenn er bei Heg. irgend etwas gefunden hätte, was seine Ansicht begünstigte. Zweitens erklärt sich das sonderbare Verfahren des Epiph., der aus Heg. so viel geschöpft hat, nämlich die Verschweigung seines Namens neben gleichzeitiger Erwähnung des Clemens und des Eusebius schwerlich anders, als daraus, daß Heg. über den für Epiph. wichtigsten Punkt eine abweichende Meinung bekundet hatte (oben S. 262). Drittens hat Heg. bei keiner der Gelegenheiten, welche in den vorhandenen Fragmenten vorliegen, sich über die Verwandtschaft des Jk, des Judas und seiner Enkel und des Simeon genauer zu äußern, die geringste An-

deutung davon gemacht, daß die Titel „Bruder, Vetter, Onkelssohn, Enkel“ ungenau oder irgendwie uneigentlich gemeint seien.[1]) Ist es nun andrerseits exegetisch und geschichtlich gleich unmöglich, dem Heg. die Ansicht des Hier. aufzubürden (s. oben S. 314 A 3 und hier unten A 3), so bleibt nur übrig, daß er diejenige des Helv. gehegt hat. Sie wird die im 2. Jahrhundert in Jerusalem gültige gewesen sein, und daß auch das Hebräerev sie eher begünstigt, als ihr widerspricht, wurde bereits S. 276—279 gezeigt.

§ 9. Hieronymus.

Der Standpunkt, von welchem ein Epiph. die Antidikomarianiten bestritten hatte, genügte dem Hier. nicht im Streit mit Helv. Es galt die Jungfräulichkeit nicht nur der Maria, sondern auch des Joseph zu retten (c. Helv. 19). Die Meinung, daß Joseph vor seiner Verbindung mit Maria in einer ersten Ehe Söhne und Töchter erzeugt habe, verwirft er bald in milderem, bald in schärferem Ton.[2]) Abgesehen von der schon erwähnten schwindelhaften Berufung auf die ältesten Väter, die sich über die Brüder Jesu überhaupt nicht geäußert hatten, nennt Hier. keinen Vorgänger, dem er gefolgt wäre, sondern betont überall, daß er seine eigene Meinung vortrage, und dies nicht nur nach dem Spruch seines Lehrers Donatus: *Pereant, qui ante nos nostra jam dixerunt,* sondern weil wirklich vor dem J. 383 kein Mensch die Ansicht vorgetragen hatte, die Hier. in Umlauf gesetzt hat.[3]) Es schmeichelte dem

---

[1]) Frg. IIb oben S. 279 „der Bruder des Herrn Jk“; Frg. IIIa S. 235f. „Simeon der Onkelssohn des Jk und zugleich Vetter des Herrn“; Frg. IVb S. 238f.: „Die zur Familie des Herrn gehörigen Enkel des Judas, welcher dem Fleisch nach ein Bruder des Herrn genannt wurde.“

[2]) C. Helvid. 19 *quod plerique non tam pia quam audaci temeritate confingunt;* in Matth. 12, 49f. Vall. VII, 86 *quidam fratres domini de alia uxore Joseph(i) filios suspicantur, sequentes deliramenta apocryphorum.* Ruhiger stellt er v. ill. 2 dieser Meinung (*ut nonnulli existimant*) die seinige gegenüber (*ut autem mihi videtur*).

[3]) Die Meinung, daß schon Hegesipp wie Hier. den Bischof Jk für einen Vetter statt für einen Bruder Jesu gehalten habe, beruht erstens auf einer unerträglichen Exegese von Frg. IIIa oben S. 235ff. Sie ist zweitens unverträglich damit, daß Heg. neben *ἀδελφός* oder *ἀδελφὸς κατὰ σάρκα* (Frg. IIb; IVb) die Verwandtschaftsbezeichnungen *ἀνεψιός* oder *ὁ ἐκ θείου* (Frg. IIIa; IVd) und *υἱωνοί* (Frg. IVb) zur Verfügung hat. Drittens ist undenkbar, daß Heg., dessen Werk Clemens, Eusebius und Epiphanius fleißig gelesen haben, eine Ansicht vorgetragen haben sollte, von der sonst vor dem J. 383 keine Spur in der Literatur zu finden

Mann, der damals als die rechte Hand des Damasus, als Berater der vornehmen Römerinnen in theologischen und asketischen Fragen, als mutmaßlicher Erbe des Cathedra Petri sich so unangefochten wie vielleicht niemals später in seinem Gelehrtenruhm sonnte, ohne die bedenkliche Zuhilfenahme apokrypher Traditionen, nur durch exegetischen Scharfsinn und unübertroffene Gelehrsamkeit eine Lösung des Problems gefunden zu haben, welche den Anforderungen des damals herrschenden Geschmacks entsprach. Eben darum beruft er sich später immer wieder auf seine Schrift gegen Helv. Er hat wohl auch noch erlebt, daß seine Entdeckung in weiteren Kreisen Anklang fand. Um so weniger ist daran zu denken, daß er seine Ansicht später wiederaufgegeben hätte. Wenn er einmal in Haupt- oder Nebenpunkten Abweichendes ausspricht, so erklärt sich dies wenigstens zum Teil daraus, daß er es an der gründlichen Umarbeitung seiner griechischen Vorlagen hat fehlen lassen.[1])

---

ist. Viertens aber hätte sich Heg. auf alle Fälle von der Ansicht des Hier. völlig fern gehalten; während Heg. den Bischof Jk von dem Apostelkreis ausschließt, macht Hier. ihn zu einem der 12 Apostel, und während jener die Vetterschaft, die zwischen Simeon und Jesus besteht, durch Klopas, den Bruder Josephs, vermittelt sein läßt, ist nach Hier. die Vetterschaft zwischen Jk und Jesus durch die Mutter des Jk, die „Maria des Klopas" (Jo 19, 25) vermittelt. Es sind auch vor Hier. Versuche gemacht worden, Brüder Jesu mit Aposteln zu identificiren. Nach einer armenischen Catene (Harris, Four lect. on the Western Text p. 37) sagt Ephraim zu AG 1, 13: „Es wird von Manchen behauptet, daß er (Simon Zelotes) ist ein Sohn Josephs, des Vaters des Herrn, und ein Bruder des Herrn. Ferner war Judas Jakobi ein Bruder desselben Simon und Sohn Josephs, welcher (also) auch ein Bruder des Herrn war. Dieser schrieb den katholischen Brief, welcher nach seinem Namen Brief des Judas genannt wird, in dessen Eingang er aus Demut sich, statt einen Bruder des Herrn, einen Bruder des Jk nennt." Letzteres ganz nach Clemens Alex. cf Forsch III, 83. Übrigens aber huldigt Ephraim der Ansicht des Epiphanius (oben S. 314 A 1). Er schöpft aus Kindheitsevv cf Expos. ev. concord. p. 23. 29. 36. Über spätere, aber von Hier. unabhängige falsche Identifikationen s. oben S. 293.

[1]) Dies gilt namentlich von den Bemerkungen zu Gl 1, 19 (Vall. VII, 395). Er erinnert in auffallend bescheidenem Ton an seine etwa 4 Jahre früher verfaßte Schrift gegen Helvidius, sagt dann aber allerlei, was sich mit deren Inhalt nicht verträgt. Während dort darauf Gewicht gelegt wird, daß im NT nie von Söhnen der Maria die Rede sei (§ 15), liest man hier: *Sed praecipue hic frater* (sc. domini) *dicitur, cui filios matris suae ad patrem vadens dominus commendaverat*, was überdies sehr apokryph klingt. Es wird ferner weitläufig gezeigt, daß der Ap词osteltitel im NT nicht auf die Zwölf beschränkt gewesen sei, was doch nur dann hier

Seine eigene Ansicht ist diese: Es gibt in der apostolischen Kirche nur zwei namhafte Männer Namens Jk, den Apostel Jk Zebedäi Sohn und den Apostel Jk Alphäi Sohn. Letzterer ist der Bruder des Herrn Gl 1, 19, der aus den Andeutungen der AG und der kirchlichen Tradition bekannte erste Bischof Jerusalems, Jk der Gerechte, der Vf des Briefs. Er ist der Bruder des Judas, der im Eingang seines Briefs sich den Bruder des Jk nennt und von Lucas (Ev 6, 16; AG 1, 13) nach diesem seinem berühmteren Bruder „Judas Jakobi" genannt wird, also gleichfalls ein Apostel ist. Diese Apostel Jk und Judas sind aber identisch mit den gleichnamigen Brüdern Jesu (Mt 13, 55; Mr 6, 3 cf Mt 12, 46; Mr 3, 31; Lc 8, 19). Die Nazarethaner, welche die 4 Brüder und die nicht gezählten Schwestern Jesu offenbar für Söhne Josephs und der Maria hielten, haben sich hierin ebenso geirrt wie in bezug auf die Vaterschaft Josephs im Verhältnis zu Jesus.[1]) Jk und seine Brüder sind nicht Söhne Josephs, sondern wie die Apostelkataloge lehren, Söhne des Alphäus. Andrerseits müssen sie mit der h. Familie nahe verwandt gewesen sein, wenn der Irrtum der Juden und der Sprachgebrauch schon des Paulus (1 Kr 9, 5; Gl 1, 19) begreiflich sein soll. Die Lösung des Rätsels liegt in Jo 19, 25. Indem Hier. annahm, daß dort nicht 4, sondern 3 Frauen aufgezählt seien, ergab sich ihm, daß Maria, die Mutter Jesu, eine gleichnamige Schwester gehabt habe. Indem er ferner Jk den Kleinen und Joses (Mr 15, 40. 47; 16, 1; Mt 27, 56) mit den

---

am Platz war, wenn der Jk Gl 1, 19 keiner der Zwölf war. Es wird endlich gegen einen Namenlosen polemisirt, welcher diesen Jk für den Jk Zebedäi gehalten habe, und doch nicht gesagt, was gerade das Fündlein des Hier. war, daß er Jk Alphäi sei, sondern vielmehr, daß er Jk der Gerechte, der Bischof von Jerusalem, sei. Hier redet nicht Hier., sondern Orig., von dessen Kommentar zum Gl derjenige des Hier. nur eine freie Bearbeitung ist (GK II, 427 s. oben S. 313 A 1). — So wird Hier. auch in dem Traktat über Ps 108 (Anecd. Maredsol. III, 2, 190) einer älteren Vorlage folgend geschrieben haben: *undecimus apostolus est qui dicitur Judas Jacobi* (AG 1, 13) . . . *hoc est Judas filius subplantatoris;* denn nach der eigenen Ansicht des Hier. ist dieser nicht Sohn, sondern Bruder eines Jk, nämlich des Jk Alphäi. — Epist. 120, 4 ad Hedibiam unterscheidet er zunächst die Maria Mr 15, 40. 47 von der Maria Klopae Jo 19, 25 und gibt seine eigene Meinung nur in der Form: *licet alii matrem Jacobi et Jose materteram ejus fuisse contendant.*

[1]) So zu Mt 13, 55 Vall. VII, 99 f. Die Behauptung des Hier., daß er diese Stelle in der Schrift gegen Helv. ausführlicher behandelt habe, ist unwahr. Er hat dort nach Mitteilung der bezüglichen Worte des Gegners nur ausgerufen: *o furor caecus* (§ 13).

gleichnamigen Brüdern Jesu (Mr 6, 3) und deren Mutter Maria mit der Maria des Klopas Jo 19, 25 identificirte, ergab sich weiter, daß eben diese andere Maria, wie sie Mt 27, 61; 28, 1 heißt, das Weib des Alphäus gewesen sei. Die Apostel Jk und Judas, die Söhne des Alphäus und der Maria Klopä, sind demnach Vettern Jesu mütterlicherseits und werden daher nach ungenauem jüdischen Sprachgebrauch seine Brüder genannt. Es ist hier noch nicht der Ort, diesen Knäuel von Hypothesen aufzulösen. Nur auf zwei schwache Punkte, die Hier. selbst nicht völlig verbirgt, sei hingewiesen. Er stellt einmal (§ 13) beinah die für seine Ansicht vernichtende Alternative auf: entweder ist der fragliche Jk ein Apostel, also lange vor dem Tode Jesu an diesen gläubig gewesen und gehört also nicht zu den Brüdern Jesu, die nach Jo 7, 5 lange nach der Apostelwahl noch nicht an Jesus glaubten, oder er gehört zu diesen Brüdern Jesu, ist dann aber kein Apostel gewesen. Er wagt nicht den Beweis zu führen, daß sich Jo 7, 5 auf die Zeit vor der Apostelwahl beziehe,[1]) was auch angesichts von Jo 6, 67—7, 2 kaum zu wagen war, sondern begnügt sich mit der Möglichkeit, daß einer dieser Brüder frühzeitig (*statim*) gläubig geworden sei, während die übrigen im Unglauben verharrten (§ 14), als ob es sich nur um den Apostel Jk und nicht ebensogut um dessen Bruder, den Apostel Judas handelte. Die zweite Schwierigkeit, die Hier. empfand, ohne sie heben zu können, liegt darin, daß die „andere Maria" Jo 19, 25 nicht nach ihrem angeblichen Gatten Alphäus, sondern nach Klopas genannt wird. Die Namen Alphäus und Klopas, wie so viele moderne Gelehrte, für identisch zu erklären, verbot ihm seine Sprachkenntnis. Er läßt es unentschieden, ob Klopas der Vater der nach ihm genannten Maria, oder sonst mit ihr verwandt oder sein Name aus irgend einem anderen Grunde mit dem jener Maria verbunden sei (§ 13). Daß Klopas der Bruder Josephs war, muß Hier. schon damals aus Hegesipp oder vielmehr aus Eusebius gewußt haben. Seiner Hypothese zu lieb schweigt er davon, fühlt sich aber in diesem Punkt so unsicher, daß er großmütig einräumt, die Maria Jo 19, 25 könne auch von derjenigen Mr 15, 40. 47 verschieden sein (§ 14 cf S. 321 f. A 1 a. E.). Jeder sieht, daß damit das ganze Gebäude zusammenbrechen würde; denn nur vermöge der Combination dieser Stellen war die Erkenntnis gewonnen, daß jene andere Maria eine Tante und deren

[1]) Bezeichnend ist jedoch, daß er § 13 in Jo 7, 5 ein *tunc* eingeschmuggelt und § 14 schreibt: *qui antea non credentes postea crediderunt.*

Söhne Vettern Jesu gewesen seien. Wie oberflächlich die Beweisführung des Hier. dem unbefangenen Blick sich darstellt, so glänzend war ihr Erfolg. Da der allseitige Abscheu gegen die Ansicht des Helv. nur die Wahl zwischen der des Epiph. und der des Hier. ließ, so fiel für die letztere neben dem Gelehrtenruf des Hier. vor allem der Umstand ins Gewicht, daß man für sie keine Anleihe bei apokryphen Schriften und Sagen zu machen brauchte. Zwar Ambrosius verhielt sich zurückhaltend. Während er sich manche Argumente des Hier. gegen Helvidius aneignete, erwähnt er die Ansicht des Hier. gar nicht, sondern berücksichtigt dieselbe nur insofern, daß er die legendarische Ansicht als eine bloße Möglichkeit erwähnt.[1]) Augustin hat im J. 394 den Lesern noch die Wahl gelassen zwischen Epiph. und Hier.;[2]) später aber regelmäßig nur letztere Ansicht vertreten.[3]) Allem aber, worin Augustin und Hier. einig waren, gehörte der Sieg in der lateinischen Kirche.[4]) Auch in die griechische drangen wenigstens Bruchstücke dieser Meinung ein, ohne jedoch die legendarische Ansicht von der ersten Ehe Josephs und die geschichtliche Überlieferung von der Verschiedenheit des Bischofs Jk und des Apostels Jk Alphäi verdrängen zu können. Vielleicht hat schon Hier. während seines Aufenthalts in Konstantinopel um 380—382 im Verkehr mit den Gregoren und anderen aus Anlaß des Konzils von 381 dorthin gekommenen Theologen sein Licht über diese Frage leuchten lassen.[5]) Auch die macedonischen Bischöfe unter Vorsitz desjenigen von Thessalonich, denen die Bischöfe Italiens 391 die Sache des

---

[1]) De inst. virg. 6 § 43 (Bened. II, 260) *potuerunt autem fratres esse ex Joseph, non ex Maria.* Vorher und nachher schöpft er aus Hier. z. B. über das *donec* Mt 1, 25 in c. 5 § 38 und lib. II, 6 in Lucam (Bened. I, 1284), auch über Jo 19, 26 inst. virg. 7 § 47. 48.

[2]) So zu Gl 1, 19 Opp. ed. Bass. IV, 1249.

[3]) Quaest. XVII in Matth; tract. 10, 2; 28, 3 in Jo 2, 12; 7, 3 ff. vol. IV, 376. 488. 673.

[4]) Rufin expos. symb. 37 sagt vom Jkbrief: *Jacobi fratris domini et apostoli unam.* In den späteren Recensionen der Beschlüsse von Hippo (393) und Karthago (397. 419) ist zu den Namen *Jacobi* und *Judae* je ein *apostoli* zugesetzt (GK II. 252 A 8). Deutlich wird der Bischof Jk der Gerechte und Vf des Briefs als einer der Apostel charakterisirt von Gelasius (dicta adv. Pelag. in Epist. imperat. et pontif. ed. Günther I, 404); Hilarius von Arles zu Jk 1, 1 im Spicil. Casin. III, 1, 208 ff. ganz nach Hier. mit allerlei apokryphen Zutaten. Cassiodor (Migne 70, col. 1375 ff.) und Beda (ed. Giles XII, 157 f. 327) zu Jk 1, 1 und Jud 1 setzen die Theorie des Hier. als selbstverständlich voraus.

[5]) Zöckler, Hieronymus S. 81—88, besonders S. 82, A 1 aus epist. 52.

Bonosus zur Entscheidung überwiesen hatten (oben S. 318 A 1), müssen wohl bei dieser Gelegenheit von der Aufsehen erregenden Entdeckung des Hier. gehört haben. Nach Konstantinopel war Hier. von Antiochien gekommen, wo er 379 zum Presbyter geweiht worden war, und mit Paulinus von Antiochien kam er 382 nach Rom. Es müssen fremde Einflüsse gewesen sein, welche den Chrysostomus als Presbyter von Antiochien einmal vermocht haben, abweichend von seiner gewöhnlichen Behandlung der Frage (oben S. 314 A 1), den Jk in Gl 1, 19 für einen Sohn des Klopas zu erklären.[1] Während Theodor zu Gl 1, 19 (ed. Swete I, 14) schweigend über ein Problem hinweggeht, welches für ihn, der den Jkbrief verwarf, von geringerer Bedeutung war, verwirft Theodoret zu Gl 1, 19 (ed. Noesselt p. 366) ausdrücklich die Ansicht des Epiph. und erklärt den dortigen Jk für einen Vetter Jesu, nämlich für einen Sohn des Klopas und dessen Gattin, der Schwester der Mutter Jesu. Man sieht, daß Theodoret hier, wie so oft, dem Chrysostomus folgt. Er spricht auch nur aus, was in der Konsequenz von dessen sehr ungenauer und nur einmaliger Bemerkung liegt. Aber je mehr Theodoret sich hiedurch der Theorie des Hier. nähert, um so auffälliger ist, daß auch er weder hier noch zu 1 Kr 15, 7 p. 266 diesen Jk einen Apostel nennt, und daß er ebensowenig wie Chrysostomus den Klopas mit Alphäus identificirt.

[1] Montfaucon X, 678 (cf Cramer Cat. VI, 26), wo der Text schwerlich ganz in Ordnung ist. Paulus ehrt auch den Jk, indem er ihm den Würdetitel (*σεμνολόγημα*) „Bruder des Herrn" gibt. Wäre es dem Apostel nur darauf angekommen, diesen Jk von einem andern zu unterscheiden, so hätte er ihn nach seinem Vater Klopas nennen können (*εἰπεῖν τὸν τοῦ Κλωπᾶ* [sic], *ὅπερ καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς ἔλεγεν*). Er gab ihm auch nicht einen der Würdetitel der Apostel, weil das im Munde des Pl, der selbst ein Apostel war, wie Selbstüberhebung hätte klingen können. Sicher scheint mir nur zu folgen, daß Chrysostomus sich momentan einbildet, irgendwo in den Evv (Jo 19, 25? Lc 6, 15? Lc 24, 18?) von Jk, dem Bruder Jesu und Bischof von Jerusalem (s. zu Gl 2, 12 p. 688) als einem Sohn des Klopas gelesen zu haben. Daß er ihn zugleich für den Apostel Jk Alphäi gehalten habe, ergibt sich nicht. Auch der Titel „Bruder des Herrn" ist ja nach der sonstigen Ansicht des Chrys. (oben S. 314 A 1) nicht ganz buchstäblich zu nehmen, und er erinnert zu Gl 1, 19 eben hieran (*καίτοιγε οὐδὲ κατὰ σάρκα ἦν ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, ἀλλ᾽ ἐνομίζετο*). Um so mehr war diese Benennung ein *σεμνολόγημα*. So hätte Pl den Jk auch einen Apostel nennen können, ohne daß dieser wirklich ein Apostel war. Dies entspricht ganz der Erörterung zu 1 Kr 9, 5. Die ehemals ungläubigen Brüder des Herrn werden zwischen die übrigen Apostel und den ersten Apostel Petrus gestellt, obwohl sie nicht zur Apostelwürde gelangt sind (Montf. X, 181).

§ 10. Hofmann.

Indem ich die weiteren Ausführungen, Verbesserungen und unwesentlichen Änderungen, welche die bisher angeführten Ansichten im Laufe der Zeiten erfahren haben, übergehe, halte ich die kurze Darstellung einer vierten Ansicht, deren letzter bedeutender Vertreter unser erlanger Hofmann war,[1]) für um so notwendiger, als sie nicht dem Verdacht ausgesetzt ist, anderen als historischen und exegetischen Erwägungen ihre Entstehung zu verdanken. Sie vereinigt gewissermaßen mit einander die schroffsten Gegensätze, die in der alten Kirche einander gegenübergetreten sind, die Ansichten des Helv. und des Hier. Die in den Evv sowie AG 1, 14 erwähnten Brüder und Schwestern Jesu sind jüngere Geschwister Jesu, leibliche Söhne Josephs und der Maria. Dagegen sind die Brüder Jesu, welche Paulus 1 Kr 9, 5 als Missionsprediger neben den Aposteln nennt oder mit diesen zusammenfaßt, von jenen verschieden. Der Eine von den 1 Kr 9, 5 gemeinten Männern, Jk, den Pl Gl 1, 19 als Herrnbruder von dem damals noch lebenden Jk Zebedäi unterscheidet, nach der AG und der Tradition seit Hegesipp Oberhaupt der Muttergemeinde oder erster Bischof von Jerusalem und Vf des Briefs, ist der Apostel Jk Alphäi. Der Andere, Judas, der sich an der Spitze seines Briefs als Bruder des berühmten Jk charakterisirt, derselbe, dessen Enkel vor Domitian sich zu stellen hatten, ist der Apostel Judas, welcher Lc 6, 16; AG 1, 13 Judas Jakobi, Jo 14, 22 „Judas nicht der Ischariotes“, Mt 10, 3; Mr 3, 18 aber Lebbaeus oder Thaddaeus heißt. Daß der Apostel Jk Alphäi schon von Pl wie auch einstimmig von der Tradition der alten Kirche „der Bruder des Herrn“ genannt wurde, und ebenso auch sein Bruder, der Apostel Judas, wenigstens von Hegesipp an (Frg. IVb oben S. 238f.), soll sich daraus erklären, daß sie Söhne des Klopas und seiner Gattin Maria (Jo 19, 25) und dadurch Vettern Jesu waren; denn dieser Klopas ist nach Hegesipp ein Bruder Josephs, des rechtlichen Vaters Jesu gewesen. Seine Gattin Maria ist zwar nicht, wie Jo zu sagen scheint und Hier. annahm, eine leibliche Schwester der gleichnamigen Mutter Jesu, so daß durch die Mütter statt durch die Väter die Verwandtschaft der Apostel Jk und Judas mit Jesus und seinen leiblichen Brüdern vermittelt wäre; sie konnte aber doch als Gattin des Klopas ungenauerweise

---

[1]) Hofmann, Das NT zusammenhängend untersucht VII, 2, 145—152; VII, 2, 1—6 cf I², 75f; II², 1, 179. 337; Schriftbeweis II², 2, 405. 407f.

eine Schwester der Mutter Jesu genannt werden, während sie in der Tat nur deren Schwägerin war. Diese Maria soll ferner identisch sein mit der „anderen Maria“ Mt 28, 1, welche bald Mutter des Jk (Mr 16, 1; Lc 24, 10), bald Mutter des Joses (Mr 15, 47), bald Mutter des Jk mit dem Beinamen der Kleine und des Joses genannt wird (Mr 15, 40; Mt 27, 56). Hofmann fand ferner Hegesipps Angabe, daß Simeon, der zweite Bischof Jerusalems, ein Sohn des Klopas gewesen sei, glaubwürdig. Während aber Hegesipp den Simeon für einen Vetter sowohl Jesu als des Jk erklärt, den Jk und den Judas dagegen niemals Vettern, sondern nur Brüder Jesu nennt (oben S. 229. 235. 238), ist nach Hofmann Simeon, der zweite Bischof Jerusalems, ein Bruder des Jk, des ersten Bischofs, und beide nicht Brüder, sondern Vettern Jesu. So erhalten wir folgenden Personalstand dieser Familie: Klopas, der Bruder Josephs, vermählt mit einer gewissen Maria unbekannter Herkunft, hat von ihr 4 Söhne: Jk, Judas, Joses, Simeon. Daneben steht Joseph, der Bruder des Klopas, gleichfalls vermählt mit einer Maria, welche ihm nach der Geburt Jesu gleichfalls 4 Söhne geboren hat, welche nach Mt 13, 56; Mr 6, 3 gleichfalls die Namen Jk, Judas, Joseph, Simon trugen. Daß aber Jk, der Sohn des Klopas, in allen 4 Apostelkatalogen *Ἰάκωβος (ὁ τοῦ) Ἀλφαίου* heißt, wird nicht durch die alte, aber sehr zweifelhafte Vermutung erklärt, daß *Κλωπᾶς* und *Ἀλφαῖος* nur verschiedene Transscriptionen des gleichen jüdischen Namens seien,[1]) sondern durch die Annahme, daß Alphäus neben diesem jüdischen Namen auch noch den griechischen Namen *Κλωπᾶς = Κλεοπᾶς = Κλεόπατρος* geführt habe. Dieser verwickelte Aufbau von Möglichkeiten und Kombinationen wird fast ausschließlich auf die Auslegung von Gl 1, 19; 1 Kr 9, 5; 15, 7 gegründet. Auf Exegese stützten sich aber auch Epiphanius, Helvidius und Hieronymus. Es wird an der Zeit sein, die Schrift zu hören. Neben dieser will aber auch die Überlieferung der Kirche von Jerusalem beachtet sein, die vor allem an Hegesipp einen zwar ziemlich ungeschickten, aber ehrlichen Zeugen hat, die aber auch an der allgemeinen Überlieferung der Kirche, wie sie bis um 380 als eine in wichtigen Punkten einstimmige fortgelebt hat und im Orient niemals untergegangen ist, eine starke Stütze findet.

---

[1]) Wer dies zuerst ausgesprochen hat, habe ich nicht näher untersucht. Vallarsi zu Hier. in Gl 1, 19 p. 396 trägt es wie eine neue Vermutung vor.

III. Der Sachverhalt nach Schrift und Tradition.

---

§ 11. Die Familie Jesu nach den Geschichtsbüchern des Neuen Testaments.

Maria war die Verlobte des Davididen Joseph, als sie ihren ersten Sohn empfing, aber sie war seine Ehegattin, als sie Jesum gebar (Mt 1, 20. 24). Als sein Weib brachte Joseph sie von Nazareth nach Bethlehem (Lc 2, 4 f.). Jesus wurde nicht nur irrtümlich für Josephs Sohn gehalten (Lc 3, 23; Mt 13, 55; Jo 1, 45; 6, 42), er war dies nach Recht und Gesetz eben darum, weil Maria ihn als rechtmäßige Gattin Josephs geboren hatte. Die eigene Mutter spricht zu dem Sohn von Joseph als seinem Vater (Lc 2, 48), und Lucas redet ebenso.[1]) Die rechtliche Vaterschaft Josephs hat aber für die Evv größte Bedeutung; denn nur sofern Jesus der Sohn des Davididen Joseph ist, ist er selbst ein Davidssohn. Während die Evv sich gegen die Herkunft der Maria gleichgültig zeigen, und die einzige ganz beiläufige Andeutung nur etwa vermuten läßt, daß Maria von Geburt einem priesterlichen Geschlecht angehörte,[2]) wird die davidische Abkunft Josephs wiederholt im

---

[1]) Daß Lc 2, 33 *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* (ℵ BDL, Sah., Syr. sin. etc.) und nicht *Ἰωσήφ* ursprünglich ist, unterliegt wohl keiner Frage. Noch sicherer ist *οἱ γονεῖς* bezeugt 2, 27 (hier ohne jede Variante); 2, 41. 43.

[2]) Lc 1, 36 cf 1, 5. Daß durch Mt 1, 1—16. 20; Lc 1, 27; 2, 4; 3, 23—31 nur Josephs davidische Abkunft bezeugt ist, halte ich eines nochmaligen Beweises nicht mehr für bedürftig; ebensowenig, daß alle Anerkennung, welche Jesus bei seinen Volksgenossen als Davidssohn und Messias gefunden hat, auf der von niemand angefochtenen Voraussetzung der davidischen Abkunft Josephs beruhte, als dessen Sohn er den Feinden wie den Freunden und auch seinen ersten Bekennern galt (Jo 1, 45). Die Fabel von der davidischen Abkunft der Maria begegnet uns zuerst im Protev c. 10; sodann bei Justin dial. 43. 45. 100. 120 cf oben S. 308. Dessen Freund Tatian trug sie zu Lc 2, 4 gewaltsam in das Diatessaron ein Forsch I, 118 cf Aphraates p. 472; Ephraim, Comm. in epist. Pauli p. 260. Etwa um dieselbe Zeit hat sie der Vf der Paulusakten in dem apokryphen 3. Korintherbrief dem Paulus in den Mund gelegt (ed. Vetter S. 54 und auch dazu Aphraates p. 472; GK II, 561. 601). Auch Iren. III, 21, 5; Tert. c. Marc. III, 17; IV, 1 schlossen sich an. Vom 3. Jahrhundert an war dies die beinah allein herrschende Meinung. Aber ebensowenig wie im NT findet man in der judenchristlichen Literatur (Hebräerev, Ebjonitenev, Clemensroman, Hegesippus) eine Spur dieser Meinung.

Verlauf der Erzählung betont und in zwei verschiedenen Stammbäumen veranschaulicht. Die durch Joseph vermittelte Davids-

Es ist ferner sehr fraglich, ob die von dem breiten Strom der späteren Überlieferung überflutete Meinung, daß Maria von priesterlicher Herkunft gewesen sei, nur eine Schlußfolgerung aus Lc 1, 36 war. Während Ephraim auf Grund des Diatessarons diese, wie es scheint, in seiner Umgebung nicht unbedeutend vertretene Meinung sehr ernsthaft bestreitet (Expos. ev. concord. p. 15. 16), läßt Augustin sie als berechtigt gelten und gründet selbst auf Lc 1. 36 die Behauptung, daß Christus ebensowohl priesterlicher als königlicher Herkunft sei, während er mit Rücksicht auf Rm 1, 3 für Maria nur „eine gewisse Blutsverwandtschaft" auch mit Davids Geschlecht annimmt (cons. evv. I, 3, 5; II, 2, 4; de div. quaest. 60, 2). Die Meinung ist aber alt. Der nächste Eindruck von Clem. I Cor. 32 bleibt immer wieder der, daß Christus der Hohepriester und König sowohl dem Stamme Levi als dem Stamme Juda angehöre, daß aber gerade die erstere Abstammung eine im vollen Sinne leibliche, also die durch seine Mutter Maria vermittelte sei cf Spitta, Der Brief des Jul. Afr. an Aristides S. 45. Die Testamente der 12 Patriarchen werden nicht müde, die doppelte Abstammung Christi von Juda und Levi auszusprechen (Sym. 7; Levi 2; Dan 5; Gad 8; Joseph 19). Origenes zu Rm 1, 3 (Delarue IV, 466) scheint diese Ansicht nicht geradezu verwerfen zu wollen. Ob auch Africanus sie geteilt hat, ist trotz der Ausführungen von Spitta l. l. S. 37 ff. noch zweifelhaft. Dagegen hatte Africanus bereits einem der Versuche entgegenzutreten, mit Hilfe der Genealogie bei Lc 3, 23 ff. die Doppelabstammung Christi von Levi und Juda zu erweisen. Wer diese letztere behauptete, zugleich aber an die davidische Abkunft der Maria glaubte — und wir finden beides bereits bei Irenäus (III, 21, 5 einerseits und Frg. 17 Stieren p. 836 andrerseits) —, der mußte zu sehr künstlichen Mitteln greifen, um es zu beweisen. Dies galt schon von den alten Syrern (Aphraates hom. 23 ed. Wright p. 465; Ephraim. Expos. ev. conc. p. 16 f.), sodann von Epiph. haer. 78, 13 cf 29, 3 f. und manchen andern. Epiph. will, freilich in höchst verworrener Darstellung, durch die Doppelabstammung sowohl der Maria als Josephs von Juda und Levi nicht nur Christi Doppelwürde als König und Priester, sondern auch die priesterliche Funktion des Josephsohnes und Bischofs Jk erklären. Es bedarf keiner eindringenden Analyse dieser und ähnlicher Aufstellungen, um zu erkennen, daß hier eine sehr alte, ursprünglich an die levitische Abkunft der Maria angeknüpfte, aber durch die Annahme der davidischen Abkunft derselben ins Sinnlose verzerrte Idee vorliegt. Wie man sich bei einem Hillel in Ermangelung einer sicher nachweisbaren davidischen Abstammung seines Vaters vielfach damit begnügte, ihn mütterlicherseits von David abstammen zu lassen, so war es den Christen von Jerusalem auch nicht unwichtig, daß Jesus, ebenso aber auch seine Brüder, gleich ihm Söhne der Maria, mütterlicherseits priesterlicher Herkunft waren. Die schon durch Hegesipp bezeugte Überlieferung von den priesterlichen Privilegien des Jk beruht hierauf; und auch die Überlieferung vom Apostel Jo als Hohempriester (oben S. 211—213) hängt im letzten Grunde hiermit zusammen. Im Vergleich zu den künstlichen Theorien der Theologen

sohnschaft Jesu ist freilich keine vollständige Benennung der Herkunft des Messias und Gottessohnes; aber sie ist auch kein trügerischer Schein, sondern ist ein dem Gebiet des Fleisches angehöriges, geschichtliches und rechtliches Verhältnis, welches dem Herrn die Form und den Rechtstitel für seine Selbstbezeugung und sein Berufswirken darbot.[1]) Seit der Geburt Jesu bestand die Familie nach allen Erzählungen, die hierüber Aufschluß geben müßten, wenn es sich anders verhielte, aus Joseph, Maria und Jesus (Mt 2, 11. 13. 14. 20. 21; Lc 2, 16—19. 22. 27. 33. 39). Dafür darf man jedoch Lc 2, 41—51 nicht anführen; denn es wird dort nicht erzählt, in wessen Gesellschaft Joseph und Maria nach Jerusalem reisten, oder daß sie diesmal Jesum und zwar diesen allein mitgenommen hätten, sondern es wird unter der Voraussetzung, daß Jesus, wie vielleicht schon in früheren Jahren, mit dabei war, das absonderliche Verhalten des Zwölfjährigen beschrieben. Von Joseph als einem noch Lebenden spricht das NT nach diesem Moment nicht mehr. Da hingegen von da bis zum Tage der Himmelfahrt ziemlich häufig von der Mutter und den Brüdern Jesu die Rede ist, so schließen wir mit Sicherheit, daß Joseph in der Zwischenzeit zwischen dem 12. und dem 30. Lebensjahr Jesu gestorben ist, was auch dadurch bestätigt wird, daß er Mr 6, 3 gar

---

erscheinen die Fabeleien, wie man sie bei Hippol. Theb. ed. Diekamp p. 7ff. oder in dem arabischen Synaxarion der Kopten (übersetzt von Wüstenfeld S. 111) liest, als weniger gewaltsame Umgestaltungen alter Tradition. Die drei letzten genealogischen Glieder vor Eli dem Vater Josephs nach Lc 2, 23: Matthat, Levi und Melchi Lc 3, 24, von denen Africanus die beiden ersten stets ignorirt hat, werden in jenem Synaxarion zu Priestern aus dem Hause Aarons und zu Vorfahren der Maria gemacht. Da nach dem Protev Maria und somit auch ihr Vater Joakim von David abstammen, mußte man sich damit begnügen, mütterlicherseits Maria eine Priestertochter sein zu lassen. Jener Aaronide Matthat ist der Vater der Hanna, der Mutter der Maria. Es ist aber zu beachten, daß die davidische Abkunft der Maria im Protev sehr verspätet und diejenige des Joakim und der Hanna gar nicht eigens ausgesprochen wird. Es scheint das ἐκ τῆς φυλῆς Δαβίδ (c. 10) ein jüngerer Einschlag in das Gewebe der Sage zu sein. Nestle (Jahrb. f. prot. Theol. 1892 S. 642) macht darauf aufmerksam, daß die Schwester Moses Mirjam d. h. Maria hieß, und daß Joakim nach der Legende der ursprüngliche Name Moses gewesen ist (Clem. strom. I § 153). Ein anderer Name, den Mose nach seiner Himmelfahrt geführt, soll Melchi sein. Auch dieser Name der Legende (s. auch Epiph. mon. ed. Dressel p. 18 und oben S. 269 A 1) weist also auf den Stamm Levi hin.

[1]) Cf Forsch I, 264 f., auch m. Schrift über das apostl. Symbolum S. 65.

nicht, und Mt 13, 55 in merklichem Unterschied von Maria und ihren Kindern nicht als ein noch Lebender genannt wird. Das Erste der Zeitfolge nach, was wir hören, ist, daß nach der Hochzeit zu Kana Mutter und Brüder Jesu mit ihm (von Nazareth) nach Kapernaum übergesiedelt sind. Nur dies kann der Sinn von Jo 2, 12 sein; denn eine bloße Reise, welche Jesus mit den dort genannten Personen gemacht hätte, wäre in jenem Zusammenhang völlig belanglos und überdies unverständlich. Der Leser, der von Haus aus und aus Jo 1, 45f. weiß, daß Jesus und seine Angehörigen bis dahin Nazareth zum Wohnsitz gehabt haben, soll wissen, daß fortan Kapernaum sein und seiner Familie regelmäßiger Wohnsitz war, wovon dann auch die Erzählungen Jo 4, 46; 6, 1. 17. 22—24. 59 ihr Licht empfangen. Es ist dieselbe Übersiedelung, welche Mt 4, 13 in Verbindung mit einem späteren Geschichtsmoment berichtet wird. Daß es sich aber um eine Übersiedelung der Familie handelt, ist Jo 2, 12 auch dadurch ausgedrückt, daß Mutter und Brüder gleich hinter Jesus und vor den Jüngern genannt werden. Die Angabe ist auch insofern genau, als nur Brüder, nicht Schwestern genannt werden. Wenn nach Mt 13, 55; Mr 6, 3 die Nazarethaner nur von den Schwestern und zwar von diesen allen sagen, daß sie um jene Zeit, lange nach der Übersiedelung Jesu nach Kapernaum, in Nazareth wohnten, so ist eben damit von Mutter und Brüdern gesagt, daß sie ebenso wie Jesus fortgezogen waren. Das Zurückbleiben der Schwestern in Nazareth setzt voraus, daß sie gesellschaftlich selbständig geworden waren, was nur durch ihre Verheiratung an Bewohner von Nazareth geschehen sein kann. Die Brüder dagegen waren als Angehörige des Hauses, dessen Mutter und Hausfrau Maria und dessen Erstgeborener Jesus war, nach Kapernaum gezogen. Mutter und Brüder ohne die Schwestern sind es, die eines Tages in Kapernaum vergeblich versuchen, den von Hörern seiner Predigt umringten Jesus zu sprechen.[1]) Sie kommen nicht, um gleich den Anderen seinem Wort zu lauschen, sondern um mit ihm zu reden, und zwar, wie das hiedurch veranlaßte Wort Jesu zeigt, in Angelegenheiten, die mit dem Berufswerk des Herrn

---

[1]) Mt 12, 46—50; Mr 3, 31—35; Lc 8, 19—21. Die LA *καὶ αἱ ἀδελφαί σου* Mr 3, 32 hat 1) gegen sich die ältesten griech. (ℵBC) und lat. Zeugen (e, es fehlt k), auch Copt. Pesch. (Syr. sin. ist hier lückenhaft s. A. Lewis, Some pages p. 39). 2) Der Evangelist würde es eher v. 31 als v. 32 geschrieben haben. 3) Es entstand leicht aus dem *καὶ ἀδελφή* v. 35; Mt 12, 50, welches doch keineswegs die Anwesenheit leiblicher Schwestern voraussetzt.

nichts zu schaffen haben. Als seine nächsten Blutsverwandten beanspruchen sie, daß er ihren gemeinsamen irdischen Angelegenheiten Teilnahme zuwende. Diese Hausgenossenschaft und Familie bezeichnet Mr 3, 21 mit einem Ausdruck, der wohl nicht so ungewöhnlich war, wie man meint, mit *οἱ παρ' αὐτοῦ*.[1]) Da die Angehörigen Jesu hören, daß er mit den Aposteln von der zuströmenden Menge dermaßen in Anspruch genommen sei, daß es ihm und seinen Jüngern unmöglich war, die gewöhnliche Mahlzeit zu halten, meinen und sagen sie, er sei in seinem Eifer um den Verstand gekommen, und suchen ihn auf, um ihn mit Gewalt an dieser aufreibenden Tätigkeit zu hindern.[2]) Daß seine Brüder sich nicht in das Tun Jesu zu finden wußten, kommt hier zu bezeichnendem Ausdruck. Auch auf die in Nazareth gebliebenen Schwestern und sonstigen Anverwandten daselbst muß dieses Urteil nach dem im Vergleich zu den Parallelstellen erweiterten Spruch Mr 6, 4 ausgedehnt werden. Nicht ohne bittere Ironie äußert sich die Stimmung der Brüder um die Zeit des letzten Hüttenfestes, ein halbes Jahr vor dem Tode Jesu, diesem selbst gegenüber (Jo 7, 3—10). Da der Zudrang des Volks in Galiläa nachläßt und auch der Kreis der den Herrn mehr oder weniger stetig begleitenden Jünger, zu welchen die Brüder sich nicht rechneten, sich zu lichten beginnt (Jo 6, 60—67), fordern die Brüder ihn auf, endlich eine Entscheidung herbeizuführen. Wenn er seine durch Wort und Taten bekundeten Ansprüche aufrechterhalten will, so soll er auch im Centrum des jüdischen Volkslebens, in Jerusalem, wo demnächst alles Volk zu dem volkstümlichsten aller Feste zusammenströmt, in Judäa, wo er früher eine zuverlässige Jüngerschaft geworben zu haben schien (Jo 3, 22—29; 4, 1—2. 45), vor aller Welt als Messias auftreten. Es bedurfte kaum der Bemerkung des Evangelisten (7, 5), daß nicht einmal seine Brüder an ihn glaubten. Ihre Worte sagen dies deutlich genug und nicht minder die Antwort

---

[1]) Berl. ägypt. Urk. 666 l. 23; 667 l. 13, besonders aber l. 15: *μηδένα κωλύειν αὐτὸν μηδὲ τοὺς παρ' αὐτοῦ κυριεύοντας τῆς αὐτῆς οἰκίας κτλ.* Cf *τὰ παρά τινος* Mr 5, 26; Lc 10, 7; Jos. bell. II, 8, 4.

[2]) Cf in der Hauptsache Klostermann, das Marcusev S. 75. Das *ἐξῆλθον* setzt voraus, daß die Angehörigen, die sich in ihrem Wohnhaus befanden, während das Haus, in dem Jesus so umdrängt war (3, 20 *εἰς οἶκον*), ein anderes war. Daß Kapernaum der Schauplatz war, ergibt sich schon aus der Anwesenheit der Brüder Jesu. Maria wird schwerlich mitinbegriffen zu denken sein. Das Wort paßt nicht in den Mund einer Mutter und die Absicht, physische Gewalt gegen den Rasenden anzuwenden, ist nur den Männern, nicht dem Weibe zuzutrauen.

Jesu. Aber ebenso klar ergibt sich aus Jo 7, 3—10 und Mr 3, 21, daß sie nichts weniger als gleichgültig gegen ihren Bruder waren. Auch eine feindselige Stimmung geben sie nicht zu erkennen. Aber zu den Glaubenden gehörten sie damals noch nicht; und zwar sie alle nicht. Denn es versteht sich von selbst, daß das dreimalige *οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* 7, 3. 5. 10 nicht anders gemeint ist, wie 2, 12. Da das, was von ihnen gesagt wird, an sich nicht darnach angetan ist, den einen oder anderen der Brüder von der Aussage auszuschließen, und da den Lesern keine anderwärtsher gewonnene Kenntnis von den damaligen Stimmungen in der Familie Jesu zugetraut werden konnte, so durfte die Absicht einer Beschränkung auf einen Teil der Gruppe nicht unausgesprochen bleiben (cf 6, 64. 70; 13, 10. 18; 17, 12). Während hier und wahrscheinlich auch Mr 3, 21 (s. S. 332 A 2) die Brüder ohne die Mutter in ihrem Verhalten zu Jesus geschildert sind, und während in allen Berichten von der Passion die Mutter ohne die Brüder als in Jerusalem anwesend und an dem Schicksal ihres Sohnes innig beteiligt erwähnt wird, finden wir die Brüder am Tage der Himmelfahrt mit der Mutter, aber auch mit den 11 Aposteln in einem Zimmer zu Jerusalem im Gebet vereinigt, also auch im Glauben eins (AG 1, 14). Wenn es überhaupt zweifelhaft wäre, würde die Anordnung der Aufzählung [1]) beweisen, daß auch hier wie in den Evv die mit Maria eine Familie bildenden Männer als Brüder des Herrn benannt sind. Daß sie nach den mannigfaltigen Selbstbezeugungen des Auferstandenen mit den Aposteln im Glauben einig geworden sind, ist bei richtiger Würdigung ihrer durch die Evv bezeugten früheren Stellung zu dem Herrn durchaus nicht unbegreiflich, am wenigsten dann, wenn der Jk, welcher einer besonderen Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt worden ist,[2]) einer dieser Brüder Jesu war. Dies führt uns auf die Namen. So plötzlich und gewaltsam, wie die Bekehrung des Paulus, haben wir diejenige der Brüder Jesu uns nicht zu denken.

---

[1]) AG 1, 14 kann *σὺν γυναιξὶν* auch ohne das nur von D beigefügte *καὶ τέκνοις* nicht gleichbedeutend sein mit *σ. γυν. τισὶν* (Lc 8, 2; 24, 22) oder mit *σ. ταῖς γυν.*, was dann von den aus den Evv bekannten Begleiterinnen Jesu verstanden werden könnte (Lc 23, 49. 55), sondern heißt „samt (ihren) Frauen“ (AG 21, 5). Daß Petrus verheiratet war, wissen wir aus Mt 8, 14; von anderen Aposteln müssen wir es nach 1 Kr 9, 5 annehmen. Die Apostel mit ihren Frauen und der Familie Jesu waren versammelt.

[2]) 1 Kr 15, 7; dazu das Hebräerev oben S. 277. Über die innere Entwicklung cf Einl I[3], 75. 79 A 8.

Die Namen der Schwestern sind uns nicht aufbewahrt.[1]) Nur das müssen wir aus Mt 13, 56 (*πᾶσαι*) schließen, daß ihrer mehr als zwei waren, so daß die Kinderschaar aus mindestens 7 bestand. Die Namen der 4 Söhne sind Mt 13, 55; Mr 6, 3 ziemlich sicher überliefert: Jakob, Joseph (oder Jose), Simon und Juda, und auch in bezug auf die Reihenfolge weicht Mr nur darin von Mt ab, daß er den Juda vor Simon stellt.[2]) Die gleichmäßige Voranstellung des Jk begünstigt die kirchliche Überlieferung, wonach Jk der älteste war. Aber der erstgeborene Sohn der Maria war nicht Jk, sondern Jesus. So sagt es Lc seinem Theophilus (2, 7). Wenn dieser nun an späteren Stellen des zunächst für ihn bestimmten Werks von Brüdern Jesu las, welche mit der Mutter desselben eine Familie bildeten (Lc 8, 19; AG 1, 14), so fand er dadurch nur die Erwartung bestätigt, zu der ihn das Wort *τὸν πρωτότοκον* berechtigt hatte, und er konnte dies nicht anders verstehen, als daß Maria nach der Geburt Jesu ihrem Ehegatten Joseph noch andere Kinder geboren habe. Vergeblich hat man die Beweiskraft dieses Ausdrucks abzuschwächen gesucht durch Hinweis auf gesetzliche Bestimmungen über die Erstgeburten und Erstgeborenen, welche in jedem Fall einer erstmaligen Geburt, also auch in den

---

[1]) Die ziemlich spät auftauchenden und in bezug auf Zahl und Namen variirenden Angaben über die Schwestern verdienen keine Beachtung (oben S. 264 A 2; S. 269 A 1).

[2]) Mr 6, 3 finden sich nur bei dem zweiten Namen Schwankungen zwischen *Ιωσηφ* (א und manche Lat.), *Ιωσητος* (BDLΔ) und *Ἰωση* (ACΠ etc.). Den letzteren Unterschied konnten die Syrer nicht ausdrücken (S[1] יוסא, Ss und Sc fehlen). Mt 13, 55 ist neben *Ιωσηφ* (BCSs ScS[3] [Randlesart] Copt. Arm., meist auch Lat.) schwächer bezeugt *Ιωσης* (KLΔ, S[1] S[3]), dagegen sehr stark *Ιωαννης* (א DEFG etc., Orig. tom. XIX, 2 in Jo; Epiph. ancor. 60, dagegen dieselben auch *Ιωσηφ* z. B. Orig. tom. VI, 14 in Jo in genauem Citat und Epiph. haer. 28, 7; 78, 8). Es kann *Ιωαννης* doch nur ein alter Schreibfehler sein, vielleicht vom ersten Übersetzer herrührend, der auch Mt 16, 17 unrichtig „Sohn des Jona“ statt „Sohn des Johannes“ geschrieben hat. Die Schwankung zwischen *Ιωσηφ* und *Ιωσης*, die auch Mt 27, 56; Mr 15, 40. 45. 47; AG 1, 23; 4, 36 sich findet, ist ohne erhebliche Bedeutung, da יוסי eine sehr gewöhnliche Abkürzung von יוסף ist z. B. Pirke Aboth 1, 4. 5 cf Brief Levy's an Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. 1877 S. 12; Delitzsch bei Laurent, Ntl. Stud. S. 168. Doch mag in bezug auf einzelne Personen die eine oder die andere Form ausschließlich üblich gewesen sein, wie bei uns Johannes, Johann oder Hans. Der Erzvater Joseph und der Vater Jesu werden nie anders als so genannt. — In der Hist. Josephi (Tischd. Evv. apocr. p. 123) heißen die 4 Söhne Josephs: Judas, Justus (so statt Joseph), Jacobus, Simon. Über den angeblichen 5. Sohn Samuel s. oben S. 264 A 2; S. 308f. A 2.

Fällen, wo der ersten Geburt keine zweite folgt, zur Anwendung kommen sollen.[1]) Der Historiker Lc, welcher auf den abgeschlossenen Verlauf der in seinem Werke dargestellten Geschichte zurückblickt, spricht nicht die Sprache des Gesetzgebers, der für zukünftige Fälle, deren weiteren Verlauf kein Mensch voraussehen kann, gemeingültige Vorschriften erläßt. Lc, obwohl ein Arzt, betrachtet die Geburt Jesu doch auch nicht unter dem Gesichtspunkt des Arztes, für den es allerdings von Bedeutung ist, ob er es mit der erstmaligen oder der zweiten und dritten Niederkunft eines Weibes zu tun hat. Eigens auszusprechen, daß Maria vorher noch nicht geboren hatte, wäre nach Lc 1, 27. 34; 2, 5 ebenso überflüssig, als unschicklich gewesen. Lc redet als einfacher Erzähler, dem die weitere Geschichte der hl. Familie ihren Grundzügen nach bekannt war, und er konnte ebensowenig, wie unsereiner im gleichen Fall, von einem erstgeborenen oder ältesten Sohn der Maria sagen, wenn er nicht wußte, daß sie nachher noch andere Kinder geboren hatte. Wollte er diese Vorstellung fernhalten, so konnte er wie 7, 12 *μονογενής* gebrauchen und er mußte 8, 19 eine erläuternde Bemerkung einschieben. Das Mindeste, was niemals hätte verkannt werden sollen, ist dies, daß dem Lc und ebenso dem Mt das Interesse an der bleibenden Jungfrauschaft der Maria, welches die in § 7. 9 beschriebenen Hypothesen erzeugt hat, völlig abging. Es ist ja richtig, was schon Hieronymus in bezug auf Mt 1, 25 durch teilweise recht unpassende Beispiele belegt hat, daß die einen Termin setzenden Präpositionen und Konjunktionen zuweilen auch da gebraucht werden, wo keineswegs gesagt werden soll, daß nach Eintritt des Termins das für die Zeit bis dahin Behauptete oder Verneinte seinem Gegenteil Platz mache.[2]) In allen wirklich ver-

---

[1]) Während der ehrliche Epiphanius, der Mt 1, 25 wie Lc 2, 7 *τὸν πρωτότοκον* hinter *τὸν υἱὸν αὐτῆς* las, auf diese Wortstellung die Behauptung gründete, Jesus sei hier nicht als der Erstgeborene der Maria, sondern nach Kl 1, 15 als der Erstgeborene der Schöpfung bezeichnet (haer. 78, 17. 21), berief sich Hier. c. Helv. § 10 und zu Mt 1, 25 (Vall. VII, 13) auf die Sprache des mosaischen Gesetzes. So auch noch Hofmann NT VIII, 51. Daß aber Lc 2, 7 nicht im Hinblick auf v. 23 geschrieben ist, zeigt sich auch daran, daß dort das Wort *πρωτότοκος* nicht wiederkehrt. Es ist auch zu beachten, daß überall, wo *πρωτότοκος* in übertragenem Sinn von Christus gebraucht wird, gerade nicht auf dem *ante quem nullus*, sondern auf dem *post quem alii* der Nachdruck liegt Rm 8, 29; Kl 1, 15. 18; Ap 1, 5.

[2]) Statt solcher Beispiele wie z. B. 1 Kr 15, 25 (damals durch Marcellus und seine Gegner berühmt geworden) hätte Hier. c. Helv. § 6 Mt

gleichbaren und unzweideutigen Fällen aber ergibt sich die erforderliche Korrektur des nächstliegenden Verständnisses aus der Natur der Sache. Hier dagegen handelt es sich um das Verhältnis Josephs, der schon 1, 16. 19 als Ehemann der Maria bezeichnet war, zu Maria, die v. 20. 24 sein Eheweib genannt war, und zwar recht eigens um ihr eheliches Verhältnis. In solchem Zusammenhang schließt die Behauptung, daß Joseph sich bis zur Geburt Jesu der ehelichen Gemeinschaft mit Maria enthalten habe, allerdings die andere ein, daß er später solche Gemeinschaft mit Maria gepflogen habe. Helv. hatte ganz Recht zu fragen (bei Hier. § 7), ob denn dem Mt die Worte fehlten, um das auszudrücken, was der durch die apokryphen Legenden und durch die krankhafte Überschätzung der Virginität und die ebenso ungesunde Verherrlichung der Maria verdorbene Geschmack des 4. Jahrhunderts als eine Forderung der Frömmigkeit hinstellte, daß die Ehe Josephs und Marias für immer eine Scheinehe gewesen sei. Die Entartung des christlichen Denkens über diese Dinge beginnt, wie S. 308 ff. gezeigt, schon seit Anfang des 2. Jahrhunderts bei Häretikern und bei Katholiken in der schriftwidrigen Behandlung der einschlagenden Überlieferungen sich wirksam zu zeigen. Wenn es tröstlich ist zu sehen, daß daneben im 2. und 3. Jahrhundert doch auch die dem NT entsprechende Vorstellung in der Kirche noch als vollberechtigt galt (oben S. 309. 313. 318 f.), so ist es um so betrübender, daß bis in unsere Zeit von ernsthaften Männern die Legende vor der Geschichte, eine in ihrer Abweichung vom Geist und Buchstaben der Evv so deutlich erkennbare Tradition vor dem NT bevorzugt wird. Selbst ein so besonnener Geschichtsforscher wie J. B. Lightfoot hat der Theorie des Epiph. vor derjenigen des Helv. den Vorzug gegeben nicht nur, weil sie eine stärkere Tradition für sich aufzuweisen habe, was ich bestreite, sondern auch darum, weil den ihr zu Grunde liegenden Empfindungen der Kirchenväter nicht alle Berechtigung abzusprechen sei.[1]) Aber gerade wenn man die Legende ihres

16, 28; 1 Kr 4, 5 anführen können (bei und nach der Parusie werden die Frommen erst recht nicht sterben, und Menschen nicht richten). Sehr viel häufiger sind positive Aussagen dieser Art mit präpositionalem ἕως, ἄχρι, μέχρι Mt 28, 20; Rm 5, 13; 8, 22; 1 Kr 4, 11.

[1]) St. Pauls epistle to the Galatians. 4 edit. 1874 p. 264. 265. Selbst die spielende Vergleichung zwischen dem Mutterleib der Maria und dem Grab des Herrn, in welchem weder vorher noch nachher (?) ein Anderer gelegen habe (August. tract. 28 in Jo zu c. 7, 3 ff.; Hieron. Anecd. Mareds. III, 2, 390), hat Lightfoot p. 264 ohne Kritik hingenommen. Auch das schon von Hilarius (zu Mt 1, 1 ed. Bened. p. 611); Epiph. haer. 28, 7;

allzu phantastischen Aufputzes beraubt, wenn man das hohe Greisenalter Josephs, die vor der Verbindung mit Maria bereits zu Männern erwachsenen Söhne, den von Anfang an nur als Vormundschaft gedachten Ehebund aufgibt und wenn man annehmen wollte, daß Joseph ein jüngerer Wittwer war, der sich mit Maria verlobte, um für sich wieder ein Weib und für seine große Kinderschaar wieder eine Mutter zu haben, wäre diese Dichtung mit dem Inhalt von Mt 1—2; Lc 1—2 erst recht unverträglich. Die Evangelisten hätten uns ein grundfalsches Bild gegeben. Oder wo wären bei der Reise nach Bethlehem und bei der Flucht nach Ägypten die 4 Knaben geblieben, die 30 Jahr später wieder mit der Stiefmutter ein Hauswesen bildeten, und die Töchter, die damals doch wohl noch nicht ein eigenes Haus gegründet hatten? Hier liegt ein *argumentum e silentio* vor, das nicht stärker gedacht werden kann. Aber auch die Ansicht des Hier., welche jedes Anhalts in der kirchlichen Überlieferung entbehrt, ist bereits durch Vorstehendes widerlegt. Vor allem aus Mr 3, 21; Jo 7, 3—10; AG 1, 14 folgt, daß keiner der in den ntl Geschichtsbüchern genannten Brüder Jesu dem Kreis der 12 Apostel angehört hat. Trotzdem muß noch auf die künstlichen Kombinationen eingegangen werden, wodurch Hier. seine Hypothese zu stützen suchte, weil sie teilweise auch von Solchen, die wie Hofmann über die Familie Jesu in den Evv die richtige Ansicht vertreten, angeeignet worden sind, und weil durch ihre Widerlegung die wirklichen Verhältnisse klargelegt werden.

78, 10; Ambrosius, inst. virg. c. 7 (Bened. II, 261); Chrysostomus zu Mt 1, 25 (Montf. VII, 77) und vielen Späteren aus Jo 19, 26 gegen die Ansicht des Helv. geschöpfte Argument hat Lightfoot S. 265 noch allen Ernstes für die Ansicht des Epiph. geltend gemacht. Aber, mochten die Brüder Jesu, welche nach den Evv wie nach AG 1, 14 mit Maria eine Familie bildeten, ihre leiblichen Söhne oder ihre Stiefsöhne sein, der sterbende Jesus hat auf alle Fälle das enge natürliche Band, welches sie mit Maria so lange verbunden hatte, ignorirt und seine Mutter lieber der Obhut des Johannes anvertraut. Die Söhne der Maria standen nicht mit der Mutter unter dem Kreuz; Johannes stand dort. In dieser äußeren Thatsache spricht sich das innere Verhältnis aus. Nicht bei den Brüdern, die bis zuletzt nicht mit Jesus gingen, sondern bei dem Jünger, den er als Freund geliebt hatte, konnte Jesus auf die richtige Fürsorge für seine Mutter, zumal in den Tagen des ersten Schmerzes rechnen.

§ 12. Falsche und wahrscheinliche Identifikationen.

Man war schon im Altertum verschiedener Meinung darüber, ob Jo 19, 25 drei oder vier in der Todesstunde dicht unter das Kreuz getretene Frauen genannt seien.[1] Die Forderung Hofmanns (VII, 2, 149), daß Jo, wenn er zwei Paare unterschieden haben wollte, das zweite Paar durch ein *τε* hätte mit dem ersten verbinden müssen, erscheint angesichts von Mt 10, 2—4; AG 1, 13 um so unbegründeter, als diese Partikel in allen johanneischen Schriften zusammen nur dreimal vorkommt, dem Vf also sehr wenig geläufig ist. Auch der Umstand, daß die Schwester der Mutter Jesu, falls sie nicht mit der Maria des Klopas identisch sein soll, namenlos daständе, ist unbedenklich; denn auch die Mutter Jesu wird weder hier noch sonst bei Jo (2, 1. 3. 5. 12) mit Namen genannt, und bekanntlich hat dieser Evangelist auch andere, sehr berühmte und in seiner Erzählung bedeutsam auftretende Personen ohne Namen gelassen. Stilistisch betrachtet erscheint es vielmehr angemessen, daß zwei namenlose Frauen, die nur als Mutter und Tante Jesu bezeichnet sind, ebenso ein Paar bilden, wie die beiden mit ihrem Namen und Beinamen bezeichneten Marien, die hinter ihnen genannt sind. Die Auffassung von *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* als einer Apposition zu *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* zerstört die hörbare Symmetrie, indem sie eine sonst im 4. Ev nie genannte und auch an dieser Stelle durchaus nebensächliche Person mit der Angabe eines doppelten Verwandtschaftsverhältnisses teils vor, teils hinter dem Namen, ausstattet. Diese Auffassung hat aber vor allem die Unwahrscheinlichkeit gegen sich, daß zwei Schwestern den gleichen Namen Maria geführt haben sollten. Man müßte schon den seltsamen Fall voraussetzen, daß ein Wittwer, der aus erster Ehe eine Tochter Maria hatte, eine Wittwe geheiratet habe, die gleichfalls eine Tochter Maria in diese neue Ehe mitbrachte. Ebenso unwahrscheinlich ist aber auch Hofmanns Annahme, daß *ἀδελφή* hier „Schwägerin“ bedeute. Das Weib des Klopas — wenn nämlich *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* diesen Sinn hat — wäre allerdings eine Schwägerin der Mutter Jesu; denn Klopas war nach Hegesipp Josephs Bruder.[2]

---

[1]) Vier Frauen fand Jo 19, 25 die Pesch. („und die Maria des Klopas“), 3 Frauen Sah. (*soror matris eius, Maria filia Klopae*), auch die Philox.-Herakl. (mit der Randglosse: „Klopas und Joseph waren Brüder, und Maria und Maria, die Mutter des Herrn, waren Schwestern. Diese zwei Brüder also hatten zwei Schwestern zu Frauen genommen“).

[2]) Oben S. 235, 238 n. 7. Eusebius (h. e. III, 11, 2; 32, 4) wird den

Aber mit der wunderlichen Umständlichkeit, deren sich der Ev befleißigt hätte, um die verwandtschaftlichen Beziehungen dieser Maria auszudrücken, stände es in sonderbarem Widerspruch, daß er das Verhältnis zu Klopas durch einen zweideutigen und das Verhältnis zur Mutter Jesu durch einen in der Prosa der Erzählung für das Verhältnis von Schwägerinnen nicht üblichen Ausdruck bezeichnet hätte.[1]) Jo hat vielmehr zwei Paare von Frauen genannt: ohne Namen Mutter und Tante Jesu, mit Namen eine Maria, von der wir durch ihn nicht erfahren, ob sie Tochter oder Gattin des Klopas war, und eine zweite Maria, die von den älteren Evv her als die Maria von Magdala bekannt war. Von Klopas wissen wir außerdem mit Sicherheit nur, daß er ein Bruder Josephs, des Vaters Jesu, und daß er der Vater Simeons, des zweiten Bischofs von Jerusalem, war.

Der Jo 19, 25—27 geschilderte Moment ist von keinem der Synoptiker dargestellt. Indem sie aber im Anschluß an die abgeschlossene Passion erzählen, daß eine große Anzahl Jesu befreundeter Galiläerinnen von ferne der Kreuzigung zugeschaut haben, und indem sie einzelne aus diesem Kreise namhaft machen, drängt sich dem Harmonisten doch die Annahme auf, daß die Jo 19, 25 genannten Frauen sich kurz vor dem Verscheiden Jesu aus jenem größeren Kreise der Frauen hervorgewagt und mit dem Apostel Jo in die unmittelbare Nähe des Kreuzes herangewagt haben. Mt 27, 56 und Mr 15, 40 nennen je drei Frauen[2]) und Mr 16, 1

Heg. doch wohl richtig verstanden haben, wenn er die Identität mit dem Klopas Jo 19, 25 als selbstverständlich ansah.

[1]) Hofmann VII, 2, 150 beruft sich für den weiteren Sinn von *ἀδελφή* wenig glücklich auf Tob. 7, 4 (cf 7, 12; 8, 4); denn aus dem Zusammenhang der Erzählung sind die wirklichen Verwandtschaftsverhältnisse klar.

[2]) Der Text von Mt 27, 56 und Mr 15, 40 darf als gesichert gelten, obwohl es an sehr alten und wunderlichen Varianten nicht fehlt. Ich nenne nur Syr. Sin. Mt 27, 56: „(ohne *ἐν αἷς ἦν*) Maria Magdalena und Maria die Tochter des Jakobus und die Mutter des Joseph und die Mutter der Söhne des Zebedäus“, Mr 15, 40: . . . „Maria, die Tochter Jakobus des Kleinen, die Mutter des Joseph und Salome“. Der Übersetzer scheint an beiden Stellen 4 Frauen anzunehmen. Lc 24, 10 haben Syr. Sin. und Curet. „Tochter des Jk“; ebenso Syr. Hieros. Mr 15, 47: 16, 1. Ferner ℵ Mt 27, 56: *ἐν αἷς ἦν Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ ἡ Μαρία ἡ Ἰωσὴφ καὶ ἡ Μαρία ἡ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου*. Die Magdelena ist verschwunden und das Weib des Zebedäus heißt Maria. Übrigens hat auch Syr. Hieros. hier „Maria die Mutter des Jk und die Mutter des Joseph“ etc. und Vat. Mr 15, 40 ein *ἡ* vor *Ἰωσῆτος*.

wird von denselben gesagt, daß sie am Ostermorgen mit den vorher bereiteten Salben und Gewürzen sich zum Grabe begeben haben, während Mt 28, 1 an der entsprechenden Stelle nur dieselben zwei Frauen nennt, von denen Mt 27, 61 und Mr 15, 47 erzählt wird, daß sie sich die Begräbnisstätte am Freitagabend angesehen haben. Lc, der an den Parallelstellen 23, 49. 55. 56; 24, 1 gar keinen Namen hat, nennt nachträglich (24, 10 cf v. 22) drei Frauen, die am Ostermorgen das Grab besucht haben, mit Namen, bemerkt aber ausdrücklich, daß dies keine vollständige Aufzählung sein solle.[1]) An den für Jo 19, 25 zunächst in Betracht kommenden Stellen Mt 27, 56; Mr 15, 40 werden übereinstimmend genannt 1) Maria Magdalena, 2) Maria, die Mutter eines Jk und eines Joseph. Als dritte nennt Mt die Mutter der Söhne Zebedäi, Mr dagegen Salome, ein Name, der Mr 16, 1 in derselben Verbindung wiederkehrt. Da die Reihenfolge bei beiden Evv hier und, soweit Mt 28, 1 mit Mr 16, 1 verglichen werden kann, auch dort die gleiche ist, und da der Eigenname Salome mit der Bezeichnung der dritten Frau bei Mt 27, 56 sich völlig verträgt, so kann kaum zweifelhaft sein, daß das Weib des Zebedäus, die Mutter der Apostel Jo und Jk, welche Mt 20, 20 nur ebenso wie 27, 56 bezeichnet, in der Parallelstelle Mr 10, 35 aber gar nicht erwähnt wird, eben Salome geheißen hat.[2]) Die zweite der Frauen wird Mt 27, 61; 28, 1, wo sie zweimal wiederum neben der Magdalena steht, im Rückblick auf 27, 56 *ἡ ἄλλη Μαρία* genannt, von Mr aber abgekürzt einmal nach ihrem Sohn Joseph oder Jose (15, 47), das andre Mal (16, 1) und so auch Lc 24, 10 nach ihrem Sohn Jk genannt. Vergleichen wir mit diesen Angaben Jo 19, 25, so haben wir hier wie dort die Magdalena, bei den Synoptikern als die erste, bei Jo als die letzte. Ebenso klar ist, daß die von Jo zuerst genannte Mutter Jesu in der Passionsgeschichte der Synoptiker fehlt. Denn die bei einigen Vätern vorkommende Meinung, daß die „andere Maria" bei Mt und „die Mutter des Jk und Joseph" bei Mt und Mr die Mutter Jesu sei,[3]) bedarf heute wohl keiner Widerlegung

---

[1]) Lc, der seine Leser schon 23, 49. 55 an 8, 2f. erinnert hatte, nennt neben den beiden Marien statt der Salome oder des Weibs des Zebedäus die Johanna, welche nach 8, 3 für ihn oder Theophilus von besonderem Interesse gewesen zu sein scheint.

[2]) Diese Kombination galt schon im 2. Jahrhundert als selbstverständlich GK II, 632. 634.

[3]) So z. B. Helvidius (Hier. c. Helv. 12); Gregor von Nyssa (Migne 46 col. 648); Chrysostomus zu Mt 27, 56 (Montfaucon VII, 827) u. a.

mehr. Es bleiben demnach, wenn Jo 4 Frauen genannt hat, für mögliche Kombinationen noch zwei derselben übrig, die namenlose Schwester der Mutter Jesu und die Maria des Klopas. Erstere kann Salome, das Weib des Zebedäus, gewesen sein und sie wird es gewesen sein. Nur dann läßt sich befriedigend erklären, daß Jo ihren Namen unterdrückt; er macht es ja ebenso mit seinem eigenen Namen, mit dem seines Bruders Jk und dem seines Vaters Zebedäus, und dehnt dies Verfahren sogar auf seine Adoptivmutter aus (oben S. 185. 338). Als Vettern des Herrn und zwar, wie sich zeigen wird, als die einzigen Blutsverwandten Jesu im Apostelkreis fühlten die Söhne des Zebedäus sich als die Nächsten am Thron, und ihre Mutter Salome empfand dies noch lebhafter als ihre Söhne (Mt 20, 20; Mr 10, 35). Man muß aber der Mutter und einem ihrer Söhne den Ruhm lassen, daß sie auch am Kreuz unter den Nächsten gestanden haben. Der andere der Söhne der Salome hat im J. 44 die Märtyrerkrone empfangen (AG 12, 2), und was uns Clemens von seinem Gang zum Tode erzählt,[1]) zeigt, daß in ihm wie in seinem Bruder Jo die, wie es scheint, von der Mutter ererbte Glut der Leidenschaft, um deretwillen Jesus die Brüder Donnerssöhne genannt hat (Mr 3, 17), zu einem milden erwärmenden Feuer geworden war. Auch in dem wüsten Wirrwarr der apokryphen Legende hat sich die Spur von einer Blutsverwandtschaft zwischen Salome und der hl. Familie erhalten.[2])

---

[1]) Clem. hypot. 7 nach Eus. h. e. II, 9, 2f. Forsch III, 76 Frg. 20.

[2]) Protev 19. 20 tritt Salome als eine bekannte Person zur Zeit der Niederkunft der Maria auf, in der Hist. Josephi 8 (Tschd. p. 125 cf die koptischen Apokryphen ed. Forbes Robinson p. 133) als Begleiterin auf der Flucht nach Ägypten. Während sie Protev 19. 20 von der namenlosen Hebamme unterschieden wird, wird sie später mit dieser identificirt (Hippol. Theb. ed. Diekamp S. 8) oder auch in zwei Personen Zelomi und Salome zerlegt, die beide Hebammen gewesen (Ev Pseudomatth. 13, Tschd. p. 77f.). Von der Hebamme Salome wird auch noch eine andere Salome unterschieden, als erste Gattin Josephs; beide aber sollen sowohl mit Elisabeth und Jo dem Täufer, als mit Maria der Mutter Jesu nahe verwandt sein (Hippol. Theb. p. 7—9). Bei Epiph. ancor. 60; haer. 78, 8, der für das erste Weib Josephs keinen Namen hat, heißt eine seiner Töchter Salome. Alles findet man verschmolzen bei jenem Sophronius (Chron. pasch. ed. bonn. II. 144): Salome hieß Josephs erste Gattin, aber auch eine Tochter dieser Ehe. Letztere war die Gattin des Zebedäus, so daß der Evangelist Jo ein Stiefvetter Jesu ist. Unter den Neueren cf besonders Wieseler Th. Stud. u. Krit. 1848 S. 648—694. — Geschichtlich ist vielleicht nicht ohne Bedeutung der Umstand, daß die Vorstellung von priesterlicher oder hohepriesterlicher Würde des Bischofs Jk auch auf den Apostel Jo übertragen worden ist (oben S. 210ff.). Ist sie in bezug auf Jk nicht ohne Rücksicht

Seit Hieronymus ist sehr häufig die Maria des Klopas unter der Voraussetzung, daß sie von Jo als Schwester der Mutter Jesu eingeführt sei, mit der „anderen Maria“ der Synoptiker identificirt worden. An der Überlieferung hat diese Identifikation keine Stütze; denn wenn Simeon der Sohn des Klopas nach Hegesipp ein Vetter Jesu war, so war er dies nicht, weil seine Mutter eine Schwester der Mutter Jesu, sondern weil sein Vater Klopas ein Bruder Josephs war. Gesetzt auch, es wäre sicher, daß *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* [1]) das Weib und nicht etwa die Tochter des Klopas heißt, so böten die Texte keinen anderen Anlaß zur Identifikation dieser Maria mit derjenigen Mt 27, 56; Mr 15, 40, als eben den Namen Maria; denn von jener wissen wir nichts weiter, als daß sie 2 Söhne Jk und Joseph hatte, und von dieser nur, daß sie Mutter oder auch Schwester eines Simeon war. Der damals sehr gebräuchliche Name Maria [2]) allein reicht aber um so weniger aus, eine

---

auf die priesterliche Abkunft seiner Mutter Maria entstanden, so wird auch die Ausdehnung auf Jo nicht unabhängig sein von der echten Überlieferung, daß Salome eine Schwester Marias und gleich dieser eine Priestertochter war.

[1]) Sahid. *filia Klopae.* Wie sehr dies die nächstliegende Übersetzung ist, zeigen auch die syrischen Versionen oben S. 339 A 2 und unten S. 344 A 1. Am häufigsten dient jedenfalls der neben einen anderen Namen gestellte Genetiv des Eigennamens mit wie ohne den Artikel (*ὁ, ἡ — τοῦ, τῆς*) zur Bezeichnung des Vaters oder der Mutter, wie *Ἀλέξανδρος ὁ Φιλίππου*, *Πτολεμαῖος ὁ Λάγου* Strabo p. 301; *ὁ Ζεβεδαίου* Mt 4, 21; 10, 3 cf mit 20, 20; *Ἰούδας Σίμωνος* Jo 6, 71; 13, 2. 26, denn nur wenn Simon der Vater dieses Judas war, begreift sich die Übertragung des Beinamens „Mann von Kariot“ von Simon auf Judas. Cf auch Jo 21, 15—17 mit 1, 43 und dem Hebräerev (GK II, 693 f. Frg. 8. 10). Zahllos oft in den ägyptischen Urkunden und bei Josephus z. B. vita 8. — Auch das Weib kann so nach dem Mann, dem sie gehört, benannt werden Mt 1, 6, sogar Vater und Mutter nach Kindern Mr 15, 40 = 15, 47 cf Winer § 171, 3; Kühner II, 285 f. Sind schon diese Fälle selten, so erst recht, daß einer nach seinem Bruder genannt wird. Zu dem von Winer angeführten Beispiel Alciphron, epist. II, 2, 10 werden in der Ausg. von Seiler p. 279 unter der Voraussetzung, daß Alciphron sich nicht geirrt habe, noch einige weitere angeführt. Ein solcher Genetiv kann ja auch den Herrn des Sklaven und sogar den verehrten Freund bezeichnen (*Εὐσέβιος ὁ τοῦ Παμφίλου*). Es fragt sich aber, auf welches Verständnis ein Erzähler bei Lesern, welche die Verhältnisse der von ihm eingeführten Personen nicht näher zu kennen brauchten, rechnen konnte.

[2]) Im engen Kreis der ntl Personnamen haben wir, solange nicht sichere Identifikationen vollzogen sind, zu unterscheiden 1) die Mutter Jesu, 2) die von Bethanien, 3) die des Klopas, 4) die Mutter Jk des Kleinen und Josephs, 5) die Mutter des Marcus, 6) die Maria Rm 16, 6. Niese's

Identifikation zu begründen, als die Situation von Mt 27, 56; Mr 15, 40 nicht mit derjenigen von Jo 19, 25 identisch ist. Unter den vielen Jüngerinnen Mt 27, 55; Mr 15, 41 kann außer den 2 Marien, die Mt und Mr nennen, und den 3 Marien, die Jo 19, 25 genannt sind, auch noch eine vierte Maria gewesen sein. Hieronymus hatte für die Identifikation dieser beiden Marien keinen anderen Grund, als die doch erst zu beweisende Hypothese, daß der Jk Mt 27, 56; Mr 15, 40 mit Jk dem Bruder des Herrn Mt 13, 55; Mr 6, 3 und zugleich mit dem Apostel Jk Alphäi identisch sei, und erst auf Grund dieser verwickelten Identifikationen schöpfte er aus Jo 19, 25 = Mt 27, 56; Mr 15, 40 die Meinung, daß dieser Jk nicht ein Bruder, sondern mütterlicherseits ein Vetter Jesu gewesen sei. Man glaubte diese Hypothese zu verbessern, indem man den Klopas Jo 19, 25 mit Alphäus, dem Vater eines Apostels Jk (Mt 10, 3; Mr 3, 18; Lc 6, 15; AG 1, 13) identificirte, was Hier. aus guten Gründen unterlassen hatte.[1]) Von einer Identität der Namen kann keine Rede sein. Denn *Ἀλφαῖος* ist die richtige, *Κλωπᾶς* eine in bezug auf Konsonanten und Vokale gleich unmögliche Umschreibung des aramäischen Namens חַלְפַי.[2]) Dagegen ist *Κλωπᾶς* = *Κλεοπᾶς* = *Κλεόπατρος* ein griechischer Name.[3])

Index bietet unter *Μαρία* und *Μαριάμη*, abgesehen von der Schwester Moses, innerhalb eines kurzen Zeitraums 7 Marien.

[1]) S. oben S. 323. Den Namen Alphäus hat er mannigfach zu deuten versucht, Onomast. ed. Lagarde 60, 15; 66, 27. Die Namen Kleopas und Klopas hat er gar nicht in sein Verzeichnis der hebräischen Namen der Bibel aufgenommen, weil er sie als Formen eines griechischen Namens erkannte.

[2]) Den im AT nicht vorkommenden Namen חַלְפַי finden wir 1 Makk 11, 70 *Ἰούδας ὁ τοῦ Χαλφί* sowie in *Alfius Juda* (Inscr. regni Neapol. nr. 3657 cf Schürer, Juden in Rom p. 41 nr. 42), vielleicht auch in dem *fenerator Alphius* Horat. epod. 2, 67. Durch die jüngere aramaisirte Form חֲלָפַי haben die syrischen Versionen überall *Ἀλφαῖος* wiedergegeben, so schon Syr. Sin. Mr 3, 18; Mt 10, 3 etc., iń Syr. Hier. auch חלפאי geschrieben. Auch später bei den Syrern üblicher Name cf Wright, Cat. of syr. Mss. p. 418. 712 und Index. Auch חילפי im jerus. Talmud, wofür im bab. אילפי, ist der gleiche Name (cf Jastrow 457), wie im Syr. hieros. פיסחא (Pischa) neben und statt פסחא (Pascha) vorkommt cf Einl I[2], 12. Das anlautende ח wird bei der Transscription ins Griechische gewöhnlich gar nicht durch einen Konsonanten wiedergegeben: *Ευα*, *Ενωχ*, *Αμβακουμ*, seltener durch *Χ* wie *Χαμ*, *Χεβρων*, nie durch *K*.

[3]) *Κλωπᾶς* entspricht keinem hebr. oder aram. Namen, sondern ist zusammenziehende jüdische Aussprache für *Κλεοπᾶς* cf die jüdische Schreibung קלופטרא (Klopatra) neben קליאופטרא für *Κλεοπάτρα* und תודרוס (Thōdoros) für *Θεόδωρος* cf Krauss, Griech. Lehnwörter II, 544. 584. Auch

Wenn man aber die Gleichsetzung der beiden Namen aufgibt und sich auf die selbstverständlich nicht zu bestreitende Möglichkeit zurückzieht, daß der Jude Chalphai daneben den griechischen Namen Kleopas oder Klopas geführt habe, so muß man darauf verzichten, aus Jo 19, 25 einen Beweis für diese Identifikation zu führen. Man müßte auch erklären, warum Jo, der Leser voraussetzt, die mit der synoptischen Tradition vertraut waren, diesen durch Wahl eines anderen Namens gerade diese Kombination unmöglich gemacht und nur etwa die mit Lc 24, 18 nahegelegt habe.

Ebenso haltlos ist die Hypothese, daß der Apostel Judas, welcher im Unterschied von Judas, dem Sohn Simons aus Kariot, Lc 6, 16; AG 1, 13 (cf Jo 14, 22) *Ἰούδας Ἰακώβου* genannt wird, ein Bruder des Apostels Jk Alphäi sei, eine Annahme, deren sowohl Hier. bedurfte, indem er zwei der in den Evv genannten Brüder Jesu mit zwei gleichnamigen Aposteln identificirte, als auch Hofmann, indem er neben den wirklichen Brüdern Jesu Jk und Judas zwei sogenannte Brüder Jesu Jk und Judas annahm, welche Apostel und Vf der nach ihnen genannten Briefe seien. Es fehlt für diese Hilfshypothese nicht nur jeder positive Beweis ihrer Wahrscheinlichkeit, sondern es sprechen gegen sie alle Wahrscheinlichkeitsgründe. Erstens ist unwahrscheinlich, daß *Ἰακώβου* hier den Bruder und nicht wie *(ὁ τοῦ) Ἀλφαίου* in allen 4 Apostelkatalogen und *ὁ τοῦ Ζεβεδαίου* Mt 10, 2; Mr 3, 17 den Vater bezeichnen sollte.[1]) Zweitens sollte man erwarten, daß Lc bei

---

Klonimos bei Krauss II, 543 kann mindestens ebensogut *Κλεώνυμος* als *Καλώνυμος* sein. Johannes bevorzugt, seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend, den mehr jüdischen Klang, der nach Heg. auch in der Gemeinde von Jerusalem festgehalten worden ist (oben S. 235. 239. 241). Lucas dagegen schreibt echt griechisch *Κλεοπᾶς* (24, 18 cf C. I. Gr. nr. 4934 cf Add. III, 435 *Κλεοπᾶτος* gen. wie *Ἰωσῆτος*, bei Pape-Benseler als nomin. misdeutet). Dieses aber verhält sich als Kurzname zu *Κλεόπατρος* ebenso wie *Ἀντιπᾶς* zu *Ἀντίπατρος*. An der Identität von *Κλωπᾶς* und *Κλεοπᾶς* haben die älteren syrischen Übersetzer nicht gezweifelt: (Sc Ss fehlen für Jo 19, 25) Pesch. und der syr. Eusebius transscribiren *Κλωπᾶς* Jo 19, 25 ebenso wie alle Syrer *Κλεοπᾶς* Lc 24, 18 קליופא cf auch Syr. Hieros. ed. Lewis and Gibson p. 5 und 281. Erst die Phil.-Herakl. nach ihrer pedantischen Gewohnheit unterscheidet beides. Auch cod. Vercel. hat Jo 19, 25 und Lc 24, 18 das gleiche *Cleophas*. Es bedarf vielleicht nicht der Bemerkung, daß die bei den alten Lateinern sehr gebräuchliche Schreibung mit *ph* statt *p* ebensowenig zu bedeuten wie so viele andere Aspirationen (*charitas*, *Pathmos* etc.), obwohl es einen Namen *Κλεοφᾶς* (etwa = *Κλεοφάνης*) gegeben hat.

[1]) Cf oben S. 342 A 1. Das syr. Diatessaron (Goussen, Studia theol. I,

dem jedenfalls nicht sonderlich berühmt gewordenen, von Mt und Mr nicht einmal unter diesem Namen erwähnten Apostel Judas, die nicht selbstverständliche Angabe, daß er der Bruder eines anderen Apostels sei, ebenso deutlich gegeben hätte, als in bezug auf Andreas Lc 6, 14. Drittens hat auch Lc dort wie Mt die beiden wirklichen Brüderpaare unter den Aposteln zusammengestellt, und auch AG 1, 13, wo er wie Mr 3, 18 den Andreas von Petrus durch die Söhne des Zebedäus trennt, um die 3 Vertrautesten Jesu beisammen zu haben, stehen doch die 2 Brüderpaare als ein Viergespann voran. Es wäre daher schwer begreiflich, daß er nicht auch diesen Jk und diesen Judas, wenn sie Brüder waren, zusammengestellt hätte entweder in der Form *Ἰακ. Ἀλφαίου καὶ Ἰούδ. ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ* oder in der Form *Ἰάκ. καὶ Ἰούδ. οἱ τοῦ Ἀλφαίου*. Viel hat zur Verdunkelung die Voraussetzung beigetragen, daß der Jk, nach welchem dieser Apostel Judas von Lc genannt wird, eine bedeutende Person sein müsse. Aber sind denn der Johannes, dessen Sohn Petrus heißt (Jo 1, 40; 21, 15—17, cf Mt 16, 17 und Hebräerev Frg. 10), oder der Simon, dessen Sohn Judas der Verräter war (Jo 6, 71; 13, 2. 26), oder der Alphäus der Apostelkataloge oder der Alphäus Mr 2, 14 und alle die Männer, deren Söhne vielfach nur nach ihrem Vater genannt wurden (Barabbas, Barsabas, Bartimai, Bartholomaeus etc.) berühmte Leute gewesen? [1]) Der Name des unberühmtesten Vaters genügt, einen Jk von 2—12 anderen Trägern dieses gewöhnlichen Namens zu unterscheiden. Es spricht also nicht der geringste Grund dafür und es sprechen gewichtige Gründe dagegen, daß der Apostel Judas Jakobi mit dem Apostel Jk Alphäi auch nur verwandt gewesen sei. Ebensowenig besteht ein nachweisbarer Zusammenhang zwischen Jk Alphäi und dem Klopas Jo 19, 25 und zwischen der „andern Maria“ der Synoptiker und der „Maria des Klopas“. Auch auf die Erörterung dieses letzteren Verhältnisses hat das Vorurteil verwirrend eingewirkt. Man meinte, jener Jk, nach welchem seine Mutter Maria gelegentlich genannt wird (Mr 16, 1; Lc 24, 10), solle durch den Beinamen *ὁ μικρός* (Mr 15, 40) von einem bestimmten anderen, demselben Kreis der Jünger Jesu und ihrer Familien angehörigen

66). Pesch. und Sah. übersetzen AG 1, 13 „Judas Sohn des Jk“, ebenso Pesch. und Syr. Sin. Lc 6, 16. Wo wirklich ein Judas sich als Bruder eines Jk vorstellt, läßt er es nicht an dem erforderlichen *ἀδελφός* fehlen Jud 1.

[1]) Man denke auch an die zahllosen Petersen (= d. h. Peterssohn), Johannsen, Michelsen etc.

Jk unterschieden werden. Gregor Nyss. meinte, im Gegensatz zum Apostel Jk Alphäi, Hier., im Gegensatz zum Apostel Jk Zebedäi heiße er so.[1]) Das würde voraussetzen, daß man einen Apostel Jk oder einen sonst hervorragenden Jk der ersten Zeit „Jk den Großen" genannt habe, was doch ganz unglaublich ist. Nur wenn Mr 15, 40 *ὁ μικρότερος* oder *ὁ νεώτερος* stünde und außerdem der Ev als bekannt hätte voraussetzen können, daß ein anderer namhafter Jk erheblich älter als dieser sei, könnten wir hier einen Gegensatz zu einem bestimmten anderen Jk ausgedrückt finden. Was dasteht, berechtigt nur zu der Annahme, daß dieser Jk im Kreise seiner Bekannten wegen seiner Statur (cf Lc 19, 3) „der kleine Jk" genannt zu werden pflegte, was ursprünglich gar nicht zum Zweck der Unterscheidung von vielen oder wenigen Trägern des gleichen Namens aufgekommen zu sein braucht, gelegentlich aber diesem Zweck dienen mochte. Ein Titel wie Apostel oder Bruder des Herrn wäre von Mr sicherlich bevorzugt worden, wenn er diesem Jk zukäme.

Eine merkwürdige Identifikation hat sich bei den Syrern eingenistet, und ist wahrscheinlich eine Erfindung des Vf der Thomasakten.[2]) Der Apostel Thomas wird hier identificirt mit Judas, dem Bruder Jesu. Dies geschieht nicht nur so, daß er abwechselnd Judas oder Thomas, oder auch Judas-Thomas genannt wird, sondern auch ausdrücklich.[3]) Jesus, der dem Sohn des irdischen Königs

---

[1]) Gregor von Nyssa (s. oben S. 340 A 3) verstand das *ὁ μικρός* aus dem Gegensatz zum Apostel Jk Alphäi. Hier. c. Helv. 13 beiläufig *major et minor non inter tres, sed inter duos solent praebere distantiam.* — Hilarius von Arles (? Spicil. Casin. III, 1, 208) zu Jk 1, 1: *Hic Jacobus ipse minor, ipse et magnus, minor in comparatione filiorum Zebedaei. magnus quando episcopus episcoporum fuit in Hierusalem.* „Groß" ist vor Dionysius Al. in der Kirche wohl niemand genannt worden (Eus. h. e. VII prooem.). Die Übersetzung *minor*, welche Hier. bereits vorfand (cod. Bobb. und Monac., Old-latin tents II, 22; III, 136), war irreführend; *pusillus* wäre richtiger gewesen. Das jüngere Alter im Gegensatz zu dem höheren Alter eines anderen wäre durch *νεώτερος* Lc 15, 12; Gen 42, 34, *μικρότερος* Gen 42, 32 oder *ἐλάσσων* Gen 25, 23 auszudrücken gewesen.

[2]) Eine die Überlieferung des Textes einigermaßen vollständig darstellende Ausgabe gibt es noch nicht. Man muß zur Zeit mit einander vergleichen Acta apost. apocr. ed. Tischendorf p. 190—242; Supplement. cod. apocr. ed. Bonnet I, 1—95; Wright, apocr. acts I, 172—333; Acta mart. ed. Bedjan III, 3—175. Die lateinischen Texte bei Bonnet p. 96 bis 160 sind für die vorliegende Frage wertlos, weil alles hier Anzuführende getilgt ist.

[3]) Die verschiedenen Formen der Kombination z. B. Bonnet p. 2, 2; 3, 10; 39, 1; manchmal kurz hinter einander Judas und Thomas und

in Gestalt des Judas-Thomas erschienen ist, sagt zu diesem: „Ich bin nicht Judas, sondern der Bruder des Judas“.[1]) Und zwar ist Judas ein Zwillingsbruder Jesu,[2]) daher eben Thomas d. h. der Zwilling genannt. Das schier Unglaubliche klärt sich auf, wenn man liest, daß Jesus selbst in einem Kauf-Brief schreibt: „Ich Jesus, Sohn Josephs des Zimmermanns von der Stadt Bethlehem in Judäa, bezeuge, daß ich verkauft habe den Judas Thomas, meinen Knecht, an Habban“.[3]) Jesus und Judas sind wirklich Zwillingsbrüder und gleichermaßen Söhne Josephs. Daß man, wie die Textüberlieferung zeigt, an dieser ketzerischen Ansicht Anstoß nahm, ist begreiflich. Die orthodoxen Syrer haben sich diese auch nicht angeeignet, wohl aber vielfach die Identifikation des Bruders Jesu Judas und des Apostels Thomas.[4]) Wir finden sie außerhalb

---

Judas-Thomas p. 67, 24. 26; 68, 1. In den syr. Hss. ist die Verbindung beider Namen vom Titel an zweifellos; es scheint aber nach den Noten von Wright p. 72. 73; Bedjan p. 4 ff. der Name Judas zu überwiegen und vielfach nachträglich in Thomas geändert. Sehr häufig heißt er „der Apostel“ ohne Namen.

[1]) So nach Wright p. 181; auch hier nach Bedjan p. 13 N. 8. 9 eine der syr. Hss. Thomas für Judas. Bei Bonnet p. 11, 5 *ἐγὼ οὐκ εἰμὶ Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς, ἀδελφὸς αὐτοῦ εἰμι.* Gleich darauf sagt Jesus noch einmal *ὁ ἀδελφός μου*, ohne den Namen zu wiederholen.

[2]) So sicher nach Bonnet 29, 20 = Wright 208 die Anrede an Thomas: „Zwilling des Messias, Apostel des Höchsten“, während der cod. Sachau bei Bedjan 42 „Thomas, Freund des Messias“ etc. — An einer früheren Stelle Bonnet p. 23, 22 = Tischend. 217, womit Wright 197 doch im wesentlichen übereinstimmt, hat cod. Sachau (Bedjan 32): „Apostel (statt Zwilling) Christi.“

[3]) So nach Bonnet 23, 22; Wright 197. Dagegen cod. Sachau (Bedjan 5 n. 1) „Ich Jesus der Zimmermann“ cf Mr 6, 3.

[4]) Schon Syr. Cur. hat Jo 14, 22 für *Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης Judas Thomas*, Syr. Sin. nur *Thomas*. Nach Doctrine of Addai ed. Phillips p. 5 (cf Eus. h. e. I, 13, 10) sendet *Judas Thomas* als Hauptapostel Mesopotamiens den Addai nach Edessa. Cf die syrische Lehre der Apostel (Cureton, anc. docum. p. 33). In derselben Schrift wird p. 32 unter anderen apostolischen Schriften auch das genannt, was Judas Thomas von Indien aus geschrieben hat. Darunter kann nur der Brief des Judas gemeint sein, welchen auch die Armenier in Abhängigkeit von den Syrern gelegentlich dem Judas Thomas zugeschrieben haben cf Forsch V, 116. 122 f. Nach einer Mitteilung von Canon Robinson hat eine Hs. zu S. Lazzaro in dem dortigen Verzeichnis nur *Barnabae et Thomae*, die von Petersburg, auf welcher der gedruckte Text beruht, schiebt *Judae* ungeschickt vor *et Thomae* ein. — Ephraim hat dies alles nicht mitgemacht. Er hält Judas, den Sohn Josephs und Bruder des Jk, für den Vf des Judasbriefs und identificirt ihn nicht mit Thomas, sondern mit dem Apostel Judas Jakobi (Harris, Four lectures on the western text p. 37). Das begreift sich dar-

Syriens nur bei Priscillian, der ein Verehrer der Apokryphen und auch der gnostischen Apostelakten war.[1]) Man hatte dadurch drei Apostel Namens Judas: nämlich Judas Jakobi, Judas-Thomas und Judas den Verräter. Daß man dabei nicht an eine Identifikation der beiden ersten Judas dachte, ergibt sich erstens daraus, daß die Syrer in ihren Apostelkatalogen den Thomas, der bei ihnen auch Judas hieß, neben dem Judas Jakobi hatten, und zweitens daraus, daß sie Judas Jakobi durch „Judas, Sohn des Jk" übersetzten,[2]) Judas-Thomas dagegen für einen Sohn Josephs hielten. Irgend welchen Traditionswert hat diese Kombination nicht. Sie ist keine Sage, sondern eine an den Namen Thomas-Zwilling anknüpfende Erdichtung, welche nur in dem Kopf eines Mannes entstehen konnte, der die Einzigartigkeit der Erzeugung Jesu leugnete. Nur der Josephssohn Jesus konnte einen Zwillingsbruder haben.

Durch Beseitigung falscher Kombinationen gewinnen wir Raum für wahrscheinlichere. In seinem Traktat über die bleibende Jungfrauschaft der Maria, in den er so vieles aus älteren Quellen aufgenommen hat (oben S. 263ff.), versichert Epiphanius, daß außer Maria der Mutter Jesu, der Maria Magd., der Maria Klopä der „anderen Maria" und Salome auch „Maria die Mutter des Rufus" unter dem Kreuz gestanden habe.[3]) Der Meister der Konfusion hat der namenlosen Mutter des Rufus Rm 16, 13 den Namen Maria aus Rm 16, 6 zugelegt. Aber woher kam ihm der Einfall, die eine oder die andere Frau aus Rm 16 den Frauen am Kreuz beizugesellen? Er wird doch wohl in einer seiner Quellen gelesen haben, daß eine der in der Umgebung des Kreuzes gestandenen Marien die in Rm 16, 6 genannte sei. In der Tat ist die Maria Rm 16, 6 eine hebräische Christin, welche Pl im Orient kennen

---

aus, daß Ephraim die apokryphen Apostelgeschichten als Erzeugnisse der Schule Bardesans verwarf GK II, 598.

[1]) Priscill. ed. Schepss p. 44, 12 *ait Judas apostolus clamans ille didymus domini*. Derselbe ist ihm aber auch, ohne daß er den Namen Thomas nennt, der Apostel von Jo 20, 26—29. Er hält ihn auch für den Vf des Briefs p. 32, 24; 44, 15—20.

[2]) S. oben S. 344 A 1. Über Tatians Apostelkatalog cf Th. Ltrtrbl. 1895 S. 499. Auch in dem Apostelkatalog der Acta Thomae (Bonnet p. 1; Wright 172) steht Thomas (ohne den anderen Namen Judas) an 7., Judas Jakobi an 11. Stelle und wird letzterer im syrischen Text „Judas Sohn des Jk" genannt.

[3]) Haer. 78, 13. Nach dem, was vorangeht, sollte man eher an die Hochzeit zu Kana denken; aber die Zusammenstellung von Frauennamen und der Ausdruck *παρειστήκει Μαρία κτλ.* zwingt doch an Jo 19, 25 zu denken.

gelernt hat, ehe sie nach Rom übersiedelte (Einl I², 304 A 1). In Rücksicht auf seine römischen Leser, denen der mit seiner Mutter gleichfalls aus dem Orient nach Rom verzogene Rufus (Rm 16, 13) bekannt war, hat Mr allein von den Evangelisten die Angabe gemacht, daß Simon von Kyrene der Vater des Alexander und des Rufus sei, eine Bemerkung, die für das dort Erzählte ganz ohne Belang ist (15, 21 cf Einl I², 276). Mit der Angabe Mr 15, 40 verhält es sich insofern anders, als auch Mt 27, 56 eine der Marien als Mutter eines Jk und eines Joseph bezeichnet war. Aber Mr zeigt doch ein lebhafteres Interesse für diese Familie erstens dadurch, daß er bei der ersten Erwähnung den Beinamen des Jk (15, 40) beifügt, zweitens dadurch, daß er sich an den beiden folgenden Stellen, wo diese Maria zu erwähnen war, nicht wie Mt 27, 61; 28, 1 mit einem mageren Rückweis auf die erste Stelle begnügt, sondern diese Maria kurz hinter einander einmal als Mutter des Joseph (15, 47), einmal als Mutter des Jk bezeichnet (16, 1). In den Paulusakten wird von einem Barsabas Justus in Rom erzählt, der wegen einer abnormen Fußbildung *ὁ πλατύπους* hieß.[1]) Wir kennen einen Barsabas mit dem römischen Beinamen Justus aus AG 1, 23. Papias, der diese beiden Namen umdreht, erzählt von ihm eine Geschichte, die nicht aus dem NT abgeleitet werden kann (Eus. III, 39, 9 oben S. 110 A 2). Ebenso selbständig und unerfindlich ist aber auch die Angabe der Paulusakten über Barsabas Justus in Rom. Sein Hauptname aber war nach AG 1, 23 Joseph oder, was auch überliefert ist, Jose. Fassen wir alles zusammen, so ist wahrscheinlich, daß dieser Joseph, Sohn des Saba, mit dem Beinamen Justus, der den römischen Christen, für die Mr schrieb, bekannte Joseph Mr 15, 40. 47, und daß die Maria Rm 16, 6 die Mr 15, 40. 47; 16, 1 genannte Maria ist. Es hat nichts Bedenkliches, daß deren Söhne beide durch eine auffällige

---

[1]) Actus Petri, Pauli etc. ed. Lipsius p. 108, 13; 116, 12 cf GK II, 875. 889 A 1 und dazu Diogenes Laërt. I, 81 *διὰ τὸ πλατύπουν εἶναι καὶ σύρειν τὼ πόδε*. — Es fragt sich auch noch sehr, ob die Vertauschung des Namens Joseph mit Justus Hist. Josephi 2 (Tschd. p. 123) ein wunderlicher Schreibfehler oder der Niederschlag einer alten Tradition ist, wonach der Joseph AG 1, 23 mit einem in den Evv genannten Joseph identisch ist. Daß dort dieser Justus = Joseph für einen der 4 Söhne Josephs aus erster Ehe ausgegeben wird, ist nur eine Folge der alten und falschen Identifikation der Maria Mr 15, 40 mit der Mutter Jesu oben S. 340 A 3. Und diese wird Hist. Jos. 4 geradezu ausgesprochen, wo auch der Name *Jakobus minor* und *Maria mater Jakobi* auf Mr. 15, 40 hinweist. — Der Benjamin Bar-Saba (oben S. 301 A 1) hat mit dieser Familie wohl nichts zu schaffen.

Körperbeschaffenheit sich auszeichneten, Jk durch seine kleine Figur, Joseph durch eine Misbildung des Fußes. Ist Joseph nach AG 1, 23 und nach Papias eine beachtete Persönlichkeit der ersten christlichen Generation gewesen, so begreift sich um so leichter, daß die Mutter nach ihm (Mr 15, 47) oder auch nach seinem Bruder Jk (Mr 16, 1), oder auch nach beiden Söhnen (Mr 15, 40) genannt wurde, während Joseph, also wohl auch Jk, nach dem Vater, dessen Namen wir eben hiedurch erfahren, *Bar-Saba* genannt wurde.

Muß man die Gleichung Klopas = Alphäus aufgeben, und ist Klopas nur jüdische Aussprache von Kleopas (s. S. 343 A 3), so steht nichts der Identifikation des Klopas Jo 19, 25 mit dem Kleopas Lc 24, 18 im Wege. Sie legt sich um so näher, als Jo Bekanntschaft der Leser mit Klopas vorauszusetzen scheint, und als er auch anderwärts bei seinen Lesern Kenntnis der Erzählungen des Lucas voraussetzt (Einl II, 502 f.). Es wäre also Klopas, nach Hegesipp der Onkel Jesu väterlicherseits und Vater Simeons, des zweiten Bischofs von Jerusalem, der eine der beiden am Ostertag nach Emmaus wandernden Jünger Jesu. Wenn Epiph. haer. 23, 6 als bekannt voraussetzt, daß Nathanael der von Lc nicht genannte Begleiter des Kleopas gewesen sei, so mag das auf der unklaren Erinnerung beruhen, daß Nathanael bei einer der Erscheinungen des Auferstandenen beteiligt war (Jo 21, 2). Andere dachten an Lucas,[1]) was nach Analogie der Anonymität, mit der Lc in der AG und Jo in seinem Ev sich einführen, nicht so unvernünftig war, aber mit dem Wenigen, was wir über die Lebensgeschichte des Lc wissen, unverträglich ist (Einl II, § 58). Viel mehr bedeutet es, daß Origenes wiederholt ganz so redet, als ob er im Text von Lc 24 den Namen Simon als denjenigen des Begleiters des Kleopas gelesen hätte.[2]) H. Grotius, der diese alte Tradition sehr beachtens-

[1]) So ein Scholion bei Tschd. zu Lc 24, 18, wo außerdem auch Nathanael genannt ist. Nur letzteren nennt ein Scholion bei Matthaei p. 493 zu derselben Stelle, wo Kleopas in Verwechselung mit seinem Sohn Simeon ein Vetter Jesu und zweiter Bischof Jerusalems genannt wird. Ähnliche Konfusionen liest man bei dem Mönch Epiphanius. Es soll zwar Klopas und Kleopas identisch sein (p. 16); aber es soll auch dessen Sohn, der Bischof Simeon, den Beinamen Kleopas geführt haben und der Genosse des Nathanael gewesen sein (p. 27).

[2]) Orig. c. Cels. II, 62 *καὶ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν δὲ εὐαγγελίῳ ὁμιλούντων πρὸς ἀλλήλους Σίμωνος καὶ Κλεοπᾶ περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ἐπιστὰς αὐτοῖς συνεπορεύετο μετ᾽ αὐτῶν.* Wesentlich dasselbe nochmals c. Cels. II, 68; ohne Berufung auf Lc beide Namen noch dreimal hom. 19, 8 und 9 in Jerem. und einmal tom. I, 7 in Jo. Diese Überlieferung ist, wohl aus Origenes auch an den Rand des cod. S =

wert fand, warf doch daneben die Vermutung hin, daß Origenes 24, 34 vielleicht *λέγοντες* statt *λέγοντας* gelesen habe, so daß die beiden Wanderer die so eingeleiteten Worte gesprochen hätten. Allerdings bietet der cod. Cantabrigiensis, was Grotius noch nicht wußte, *λέγοντες*. Trotzdem ist diese Erklärung der Tradition unannehmbar; denn erstens zeigt Origenes sonst keine Übereinstimmung mit den singulären Lesarten des cod. Cantabrig.[1]) Zweitens soll man einem Mann wie Origenes, selbst wenn jene LA ihm vorgelegen hätte, nicht den Blödsinn zuschreiben, der dazu gehört, sie als erträglich hinzunehmen. Es sollten der von Lc genannte Kleopas und der von Lc nicht genannte Simon in bezug auf ihr gemeinsames Erlebnis gesprochen haben: „Der Herr ist wahrhaftig auferweckt worden und dem Simon (statt „uns“ oder „mir und dem Simon“) erschienen!“ Und dies sollte ein Lc geschrieben haben, der dem Leser gar nicht gesagt hat, daß einer der beiden Wanderer Simon hieß! Origenes hat sich wahrscheinlich geirrt, wenn er meinte, in seinem

---

Vatic. 354 gekommen (s. Tschd. zu Lc 24, 18). Wenn Ambrosius die beiden Wanderer wiederholt *Amaon* oder *Ammaon* und *Kleophas* nennt (apol. Dav. II, 8, 43; in Luc lib. VII, 132; X, 173 ed. Bened. I, 723. 1442. 1541), so könnte dies aus einem lat. Text von Lc 24, 14 zu stammen scheinen, wie Palat. Vindob. *nomine Ammaus et Cleopas*, oder Veron. *nomine Cleophas et Ammaus* (statt des richtigen *nomine Emmaus* Brix. Vulg. oder *cui nomen Ammaus* Vercell. cf Hieron. interpr. nom. hebr. ed. Lagarde 64, 8). Aber erstens hat der Name bei Ambros. überall die Endung —*on*, während das *Ammaus* der Codd. evv. und auch der pseudo-august. Sermone 87. 206 ed. Bass. XVI, 921. 1212 seinen ursprünglichen Sinn als Ortsname nicht verleugnen kann. Zweitens entsteht die Frage, wie jene Codd. auf den Einfall gerieten, dies Wort für einen Personennamen zu nehmen und dazu den Namen Kleopas aus Lc 24, 18 einzuschwärzen. Das kann doch kaum anders erklärt werden, als daraus, daß ihnen die durch Ambrosius bezeugte Tradition bekannt war, wonach der Genosse des Kleopas den an *Ammaus* anklingenden Namen *Amaon* geführt habe. Dieser Name selbst aber, der Lateinern wie Ambrosius recht hebräisch klingen mochte, ist doch gar kein Name, sondern kann nur Verstümmelung eines solchen sein. Ich wiederhole daher die Vermutung (cf Forsch IV, 313), daß *ΑΜΑΩΝ* aus *ΣΙΜΕΩΝ* entstanden ist.

[1]) Cod. Cantabr. steht mit diesem Schreibfehler völlig allein. Daß die Übersetzungen den Unterschied von *λέγοντας* und *λέγοντες* meist nicht deutlich ausdrücken können, bemerke ich nur mit Rücksicht auf Resch, Außerkan. Parallelt. z. Lc S. 779. Die dort S. 768ff., Agrapha S. 422f. verfochtene Ansicht, daß Lc selbst, wie es nach dem so stark betonten Zeugnis des Origenes heißen müßte, oder vielmehr ein hebräisch schreibender Urevangelist, wie Resch meint, *λέγοντες* geschrieben und den Apostel Simon Petrus für den Genossen des Kleophas gehalten habe, rechne ich zu den Dingen, gegen die man nicht ankämpfen soll.

Lc den Namen Simons als des Genossen des Kleopas gelesen zu haben. Um so stärkeren Eindruck muß dann die außerkanonische Überlieferung, der er dieses Wissen verdankt, auf ihn gemacht haben. Es scheint auch, daß unabhängig von Origenes dieselbe Tradition in verstümmelter Form ins Abendland gelangt ist (s. A 350 f. A 2). Welchen Simon diese Tradition gemeint und Origenes verstanden hat, kann auch kaum zweifelhaft sein. Von Simon, dem Bruder Jesu, sagt er, daß man nichts von ihm wisse (tom. X, 17 in Mt). Den Apostel Simon Petrus würde er nicht beharrlich Simon, sondern Petrus genannt haben. Dieser war ohnehin durch Lc 24, 33 ausgeschlossen, wo die zwei Wanderer von dem Kreis der Apostel, dessen dermalige Zahl 11 überdies genau angegeben ist, deutlich unterschieden werden. Ist dagegen Kleopas = Klopas, so ist auch kaum zu umgehen, daß der Simon oder Simeon, der nach alter Tradition mit Kleopas nach Emmaus wanderte, der Sohn des Klopas, Simeon der zweite Bischof Jerusalems war. Klopas = Kleopas und Simon-Simeon, Vater und Sohn, gehörten wie Maria, die Mutter oder auch die Schwester Simeons, zu dem Kreise der auch während der Passion treu Gebliebenen, wenn auch tief Erschütterten. Ist Simeon unter Trajan (98—117) im Alter von 120 Jahren gestorben, so wird er zur Zeit von Lc 24 ein Mann von 30—40 Jahren gewesen sein, und als er die Leitung der Gemeinde von Jerusalem übernahm (a. 66 oder 71), ein Mann von 65—75 Jahren. Sein Vater war gewiß längst gestorben, als Lc schrieb. Während dieser den noch lebenden Simeon ungenannt läßt, nennt er den verstorbenen Vater einmal mit Namen und zwar an der Stelle, wo dieser allein das Wort nimmt (24, 18).

§ 13. Die Brüder des Herrn in der apostolischen Kirche.

Außer dem Satz AG 1, 14, der nach dem geschichtlichen Zusammenhang ebensogut am Schluß des Ev (Lc 24, 53) stehen könnte, sagt Lc in der AG nichts von Brüdern Jesu; dagegen läßt er an drei Stellen einen durch nichts näher bezeichneten Jk bedeutsam hervortreten, in welchem wir sofort denselben Jk erkennen, den die Tradition der Gemeinde von Jerusalem als ihren ersten Bischof betrachtet und als Bruder des Herrn von den Aposteln unterschieden hat. Um Ostern 44, kurz nach der Hinrichtung des Jk Zebedäi (12, 2), sagt der aus dem Gefängnis errettete Petrus, der noch in derselben Nacht von Jerusalem flieht, zu dem im Hause des Marcus versammelten Teil der Gemeinde: *ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ*

καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα (12, 17). Jk ist der Einzige, den Pt neben der Gesamtgemeinde oder vielmehr vor derselben nennt. Von den übrigen Aposteln ist keine Rede; es scheint als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sie ebenso wie Pt fliehen müssen, nachdem einer von ihnen hingerichtet ist, und der König durch die Verhaftung des Pt die Absicht verraten hat, vor allem die Apostel aus dem Weg zu räumen. Jk bleibt in Jerusalem und erscheint gleich hier als das ortsansässige Oberhaupt der Gemeinde. So auch AG 21, 18. Von Aposteln verlautet in der ganzen Erzählung vom letzten Besuch des Paulus in Jerusalem nichts. Von der Gemeinde oder von einzelnen ihm näher stehenden Mitgliedern derselben wird Pl samt seiner Begleitung gastlich aufgenommen. Am folgenden Tag besucht er den Jk, bei dem sämtliche Presbyter von Jerusalem zum Zweck dieses Empfangs sich versammeln. Jk und die Presbyter 21, 18 gehören ebenso zusammen, wie Jk und die Brüder d. h. die Gemeinde 12, 17. Darnach wird auch die Stellung des Jk auf dem Apostelkonzil zu würdigen sein. Apostel und Presbyter sind versammelt (15, 6. 12. 22. 23; 16, 4), und die letzteren sind so wesentlich an der ganzen Handlung beteiligt, daß die bei und unter Jk versammelten Presbyter in Abwesenheit der Apostel von dem damals beschlossenen Schreiben an die Heidenchristen als von ihrem eigenen Schreiben reden (21, 25). Zuerst sprach ein Apostel aus seiner Missionserfahrung heraus (15, 7—10); dann bat Jk um Gehör, und auf seinen Antrag wurde das Schreiben beschlossen (15, 13—21). Wie Pt als der Erste unter den Aposteln das Wort führt, so Jk als der erste Mann der Muttergemeinde und ihres Gemeindevorstands. Es würde aber der Darstellung des Lc und vollends den Erinnerungen und der Redeweise des 2. Jahrhunderts wenig entsprechen, wenn man den Jk der zweiten der beiden AG 15, 6. 22 genannten Klassen in dem Sinne beizählen wollte, daß er nur einer der Presbyter von Jerusalem gewesen wäre. Neben jenen namenlosen Männern (auch AG 11, 30) wird immer nur der eine Jk mit Namen genannt. Er ist „Bischof“ der Muttergemeinde (oben S. 298 ff.). Bezieht sich Gl 2, 1—10, wie mit Recht beinah einstimmig angenommen wird, auf dasselbe Ereignis wie AG 15, so unterliegt auch keiner Frage, daß Gl 2, 9 derselbe Jk gemeint ist, welcher in der AG von 12, 17 an, also seit dem Moment der Hinrichtung des Jk Zebedäi, immer nur durch den nackten Namen bezeichnet wird. Derselbe ist dann aber auch Gl 1, 19 und 2, 12 gemeint. Daß Pl ihn bei der ersten Erwähnung 1, 19 den Bruder des Herrn nennt, dann aber 2, 9. 12 ebenso

wie 1 Kr 15, 7 (cf Jk 1, 1; Jud 1) den bloßen Namen Jk ausreichend findet, eine bekannte Persönlichkeit zu bezeichnen, wird nicht darin, oder doch nicht allein darin seinen Grund haben, daß in dem Gl 1, 19 ins Auge gefaßten Zeitpunkt Jk Zebedäi und, falls nicht etwa der Herrnbruder mit dem Alphäisohn identisch ist, auch dieser zweite Jk unter den Aposteln noch am Leben war, sondern vielmehr darin, daß durch ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου kurz auszudrücken war, weshalb er dort überhaupt nicht wohl unerwähnt bleiben konnte. Auch nach Pl erscheint Jk als in Jerusalem ansässig. Im J. 38 findet ihn Pl dort, während er von den Aposteln nur den Pt zu sehen bekommt (s. unten S. 357). In bezug auf das Konzil des J. 52 wird er neben Pt und Johannes, und zwar nach ursprünglicher Lesart vor diesen als eine der Säulen der Kirche bezeichnet.[1]) Zur Zeit eines Aufenthalts des Pt in Antiochien (2, 11 f.) sitzt Jk in Jerusalem. „Von Jk her kommen" heißt „von Jerusalem angereist kommen". In diesem Punkt gibt uns der Gl die gleiche Vorstellung wie die AG. Aber auch Hegesippus, die Bischofsliste von Jerusalem und die pseudoclementinische Literatur stellen die Sache ebenso dar. Während die Apostel durch ihren Missionsberuf bald näher, bald ferner von Jerusalem weggeführt wurden, lebt und stirbt Jk in Jerusalem. Da nun Pl diesen Jk, wo er Anlaß haben mochte, Verwechselungen vorzubeugen, „den Bruder des Herrn" nennt, so scheint er sich in Widerspruch mit sich selbst und aller sonstigen Tradition zu verwickeln, wenn er 1 Kr 9, 5 unter anderen die Brüder des Herrn als Beispiele von Wanderpredigern anführt, die auf ihren Reisen ihre Gattinnen mit sich führen. Auf Jk paßt dies nicht; denn abgesehen davon, daß die Überlieferung, wonach er unverheiratet geblieben ist, mit den sonst überlieferten Charakterzügen des Jk trefflich zusammenstimmt,[2]) ist er, wie gezeigt, nach aller vorhandenen Überlieferung eben kein Wanderprediger gewesen. Es wäre aber auch ein Fehler der Exegese, wenn man eine briefliche Erinnerung an gleichzeitige, den Briefempfängern bekannte Personen und Tatsachen mit demselben Maß messen wollte, wie Angaben eines Geschichtschreibers über Personen und Tatsachen, die um 50 oder mehr Jahre zurückliegen.

---

[1]) Gl 2, 9. Die Voranstellung des Pt vor Jk ist eine zwar sehr alte (Marcion GK II, 499; DG, die meisten Lateiner, auch Ephraim ed. Mechit. p. 128?), aber auch sehr naheliegende Korrektur.

[2]) Epiph. haer. 30, 2; 78, 13; Hier. c. Jovin. I, 39. Woher der Mönch Epiphanius um 800 (Dressel p. 28) wissen will, daß dieser Jk nach zweijähriger Ehe als Wittwer gelebt, weiß ich nicht.

So unerlaubt es ist, das *οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* Jo 7, 5 auf zwei von den vier Brüdern Jesu zu beschränken (oben S. 323. 333), so selbstverständlich ist, daß 1 Kr 9, 5 nur diejenigen Brüder Jesu gemeint sind, von denen die Korinther gehört hatten, daß sie als Missionare ein Wanderleben führten. Von Judas wissen wir, daß er verheiratet war; er hat Enkel gehabt (oben S. 328 f.). Von Joseph und Simon das Gleiche anzunehmen, steht nichts im Wege; ebensowenig, dem Pl zu glauben, daß diese drei oder wenigstens zwei von ihnen als Wanderlehrer der Ausbreitung des Ev sich widmeten und sich auf ihren Reisen von ihren Frauen begleiten ließen. Den Jk auszunehmen, ist ebensowenig verwehrt, als trotz 1 Kr 9, 5 anzunehmen, daß der eine oder andere Apostel z. B. Johannes, von dem dies eine sehr alte Überlieferung sagt, unverheiratet geblieben ist. Es fragt sich aber, in welches Verhältnis Pl hier und anderwärts die Brüder Jesu zu den Aposteln stellt. Ohne die Worte *καὶ Κηφᾶς* würde Jeder „die übrigen Apostel“ und „die Brüder des Herrn“ als zwei Gruppen auffassen, welche nur das mit einander gemein haben, worauf es im Zusammenhang ankommt, reisende Prediger des Ev und dabei von ihren Gattinnen begleitet zu sein. Da aber Kephas, der doch unter *οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι* bereits inbegriffen war, nachträglich noch besonders genannt ist, so ist auch kaum zu bezweifeln, daß das *καί* vor *οἱ ἀδ. τ. κ.* ebenso wie das *καί* vor *Κηφᾶς* eine specialisirende Epexegese bringt. Es werden aus der ganzen Klasse *οἱ λοιποὶ ἀπ.* die Brüder des Herrn und Pt noch besonders hervorgehoben. Daraus folgt aber nicht, daß die Brüder des Herrn zu den 12 Aposteln gehörten. Diese Enge des Begriffs *ἀπόστολοι* ist schon dadurch ausgeschlossen, daß Pl sich selbst 9, 1—2 sowie durch das Wort *λοιποί* in die Klasse der Apostel eingeschlossen hat. Sodann aber redet Pl 9, 4—5. 6. 11—12 nicht von sich allein, sondern faßt sich im Plural der Selbstbezeichnung, welcher bei ihm niemals eine inhaltslose Redewendung ist, mit anderen zusammen, die er ebenso wie sich selbst den „übrigen Aposteln“ gegenüberstellt und eben damit unter den Begriff der Apostel befaßt. In 1 Kr 4, 6—13 hat er sich ebenso mit Apollos und anderen Missionaren, die in Korinth gewirkt und auf die Ernährung durch die Hörer des Ev verzichtet haben (4, 12 cf 9, 11—12; 2 Kr 1, 19; 12, 17—18), zusammengefaßt und sie sämtlich Apostel genannt (4, 9). Hier 9, 6 nennt er neben sich den Barnabas als einen, der ebensogut wie Pl und „die übrigen Apostel“ von dem Apostelrecht hätte Gebrauch machen können. Auch dieser gehört also zu den Aposteln (cf AG

14, 4. 14); kurz alle echten Verkündiger des Ev (1 Kr 9, 14) d. h. alle rechtschaffenen Missionare. Zu diesen gehören nach dem 1 Kr außer den 12 Aposteln: Pl, Barnabas, Silvanus, Timotheus, Apollos und auch die Brüder des Herrn, diese letzteren jedoch, wie wir aus anderweitiger Kunde wissen, mit Ausnahme des Jk.

Anders verhält es sich mit 1 Kr 15, 7. Daß auch dort der Herrnbruder Jk gemeint sei, ergibt sich nicht nur daraus, daß Pl wie die AG und die Verfasser von Jk 1, 1; Jud 1 diesen Jk durch den nackten Namen zu bezeichnen pflegt, sondern wird auch durch das Hebräerev bestätigt, welches jedenfalls unabhängig von 1 Kr 15, 7 dieselbe Tatsache berichtet und über die Person des Jk keinen Zweifel läßt (oben S. 277 f.). Wenn nun Pl neben die dem Jk zu teil gewordene Erscheinung des Auferstandenen eine andere stellt, welche *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν* zu teil wurde, so darf man freilich *οἱ ἀπόστολοι* hier nicht in dem weiteren Sinne nehmen, den das Wort, wie gezeigt, 1 Kr 9, 5 hat.[1] Denn hier redet Pl von den ersten Tagen nach der Auferstehung, wo es noch keine anderen Apostel gab, als die, welche Jesus dazu gemacht hatte. Überdies konnte Pl unmöglich von sämtlichen Missionaren, die es zur Zeit des Briefs waren, sagen wollen, daß ihnen der Herr erschienen sei. Er hätte Apollos, Barnabas, Timotheus und gewiß noch manche Andere, die erst später bekehrt wurden, ausschließen müssen; er konnte zu dem so gemeinten *τοῖς ἀποστόλοις* nicht *πᾶσιν* hinzufügen. Andrerseits aber beruht die Behauptung, daß Jk hier den Aposteln und zwar den 12 Aposteln zugezählt sei, auf einer Mißachtung der von Pl gewählten Wortstellung. Er sagt in der Tat: „Darauf erschien er dem Jk, darauf den Aposteln und zwar diesen in ihrer Gesamtheit.“[2] Es wird also Jk nicht zu den Aposteln gezählt, sondern gerade von ihnen unterschieden. So würde jeder urteilen, wenn *πᾶσιν* fehlte. Dies ändert aber in dieser Beziehung nichts. Es hinzuzufügen, war ebenso wenig überflüssig, als die sogar übertriebene Zahl 12 v. 5, denn auch von einer Erscheinung wie die Jo 21 berichtete hätte *τοῖς ἀποστόλοις* gesagt werden können, und auf die große Zahl der Zeugen kam es neben der persön-

---

[1]) So Orig. c. Cels. II, 65 *ἔπειτα τοῖς ἑτέροις παρὰ τοὺς δώδεκα ἀποστόλοις πᾶσι, τάχα τοῖς ἑβδομήκοντα.* An letztere dachten auch Ephraim z. St. und Chrysostomus (Montf. X, 355); an alle apostelgleichen Missionare wie Pl selbst Eus. h. e. I, 12, 4.

[2]) Cf Kühner Gr. II, 546 unter c, obwohl nicht genügend. Wollte Pl dem einen Apostel Jk die sämtlichen Apostel gegenüberstellen, so mußte er *πᾶσιν τ. ἀπ.* oder auch *τ. πᾶσιν ἀπ.* schreiben.

lichen Bedeutung der Zeugen hier wesentlich an. — Es bleibt noch Gl 1, 19 übrig. Schon der ehemalige Rhetor Victorinus fand hierin einen schlagenden Beweis gegen die Ebjoniten, welche den Herrnbruder Jk für den nachgewählten zwölften Apostel erklärten (oben S. 281). Umgekehrt stützte ein so scharfsinniger Exeget wie Hofmann seine Meinung, daß der Herrnbruder mit dem Alphäisohn identisch sei, nicht zum wenigsten auf diese Stelle. Sicher ist zunächst, daß Pl nicht in Rücksicht auf den nachträglich genannten Jk, sondern im Gegensatz zu Pt, dessen Bekanntschaft zu machen er nach Jerusalem gereist war, versichert: einen anderen von den Aposteln habe er damals dort nicht gesehn. Nach der gewiß ursprünglichen LA sagt er mit noch größerem Nachdruck: außer Pt habe er keinen einzigen Apostel gesehn.[1]) Es ist niemand gelungen begreiflich zu machen, wie Pl so schreiben konnte, wenn der für die Streitfrage des Galaterbriefs so wichtige, in 2, 9 sogar dem Pt und Jo vorangestellte Jk, den er sofort bekennt damals gesehen zu haben, einer der 12 Apostel war. Daß dieser Jk, was den Galatern bekannt gewesen sein mag, seinen ständigen Wohnsitz in Jerusalem hatte, ändert doch nichts an der Bedeutung der Begegnung des Pl mit diesem Apostel, wenn er nämlich ein Apostel war. Warum überstürzt sich Pl in der Verneinung: er habe außer Pt keinen Apostel gesehn, um dann nachträglich, aber sofort sich korrigiren zu müssen? Wie leicht dies zu vermeiden gewesen wäre, braucht wohl nicht in griechischen Worten veranschaulicht zu werden. Sehr natürlich dagegen erscheint der Ausdruck, wenn Jk kein Apostel war. Dann brauchte Pl von seiner Verneinung nichts zu widerrufen; es war aber doch klug, sofort die Einrede der Judaisten abzuschneiden, daß er damals außer Pt zwar keinen der Zwölf, wohl aber den Herrnbruder Jk, das Oberhaupt der Muttergemeinde, die größte Auktorität der gesetzlichen Judenchristen kennen gelernt habe, einen Mann, der nach allgemeinem Urteil viel mehr zu bedeuten hatte, als die Apostel Thomas, Philippus, Bartholomäus oder Simon Zelotes. Darum fügt Pl ehrlicher- und klugerweise mit einer sehr gebräuchlichen Redewendung[2]) die

---

[1]) DG und die alten Lateiner bieten *εἶδον οὐδένα* statt *οὐκ εἶδον*.

[2]) Sachlich gleichartig ist der Fall 1 Kr. 1, 14. 16 cf Einl I², 190 A 4. Die Fälle, wo *εἰ μή* (auch *ἐὰν μή*) eine Ausnahme einführt, ohne daß die Regel, von welcher sie eine Ausnahme bildet, in der nach pedantischer Logik erforderlichen Allgemeinheit ausgesprochen ist, sind zahlreich. Die Forderung Hofmanns (I², 76), daß man *εἰ μή* auf *οὐκ εἶδον* entweder mit seinem Objekt, oder ohne dasselbe beziehen müsse, ist will-

Bemerkung hinzu: er habe jedoch auch den berühmten Jk gesehen. Er würde ihn auch hier wie 1 Kr 15, 7; Gl 2, 9. 12, und wie Lc AG 12, 17; 15, 13; 21, 18 mit dem bloßen Namen bezeichnet haben, wenn es hinter 1, 17 (*τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους*) und 1, 19 (*ἕτερον τῶν ἀποστόλων*) nicht ein Bedürfnis gewesen wäre, ihn so zu charakterisiren, daß er einerseits von den beiden damals, im J. 38 noch lebenden Aposteln Jk unterschieden, andrerseits aber auch angedeutet war, weshalb Pl ihn hier nicht unerwähnt lassen mochte. Zu den Aposteln gehörte Jk weder in dem weiteren Sinn von 1 Kr 9, 5 (oben S. 355); denn er saß in Jerusalem als Oberhaupt der dortigen Gemeinde; noch in dem engeren Sinn, den *ἀπόστολοι* Gl 1, 17. 19 ohne Frage hat. Aber er nahm eine Stellung ein, welche durch *τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου* freilich nicht im Stil des Kirchenrechts beschrieben, aber in volkstümlicher Kürze ausreichend gekennzeichnet war. Wie die Anverwandten Jesu, die *δεσπόσυνοι,* in späteren Zeiten, so genossen die Brüder des Herrn nach den Andeutungen AG 1, 14; 1 Kr 9, 5 von Anfang an in der apostolischen Kirche ein sonderliches Ansehen; und wie für die Wahl Simeons zum zweiten Bischof Jerusalems und für die leitende Stellung der Enkel des Judas, „des Bruders des Herrn nach dem Fleisch" (oben S. 235—239), deren Abstammung von der Familie Jesu schwer ins Gewicht fiel, so hatte sich auch die einzigartige Stellung des Jk in Jerusalem nicht unabhängig davon entwickelt, daß er ein Bruder Jesu und zwar der älteste unter den Brüdern des Herrn war. Er war das natürliche Oberhaupt der ehedem verfallenen, nun aber in Jesus wiederaufgebauten Hütte Davids (AG 15, 16 cf Lc 1, 32. 69). Der Ehrentitel „der Bruder des Herrn" unterschied ihn nicht nur von den vielen anderen Trägern des Namens Jk in der ersten christlichen Generation, sondern kennzeichnete auch seine einzigartige Stellung in der apostolischen Kirche. Darüber, seit wann er diese Stellung einnahm, sprechen die Zeugen der nachapostolischen Tradition sich schwankend

---

kürlich. Die erforderliche Verallgemeinerung ist eine sehr verschiedene z. B. Mt 12, 4 (weder ihm noch seinen Begleitern „und überhaupt keinem Menschen"), ähnlich Mt 24, 36; Lc 4, 26. 27; Jo 5, 19; Rm 14, 14; Ap 9, 9. Anders Jo 3, 13 (niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen „und überhaupt im Himmel gewesen"). In Fällen wie Ap 21, 27 gewinnt *εἰ μή* so ziemlich den Sinn eines „sondern nur". Da das Misverständnis, daß Pl Jerusalem völlig menschenleer gefunden habe, gar zu unvernünftig gewesen wäre, konnte Pl erwarten so verstanden zu werden: Außer Pt habe er keinen Apostel gesehen und habe auch sonst damals keine der hervorragenden Persönlichkeiten der Urkirche gesehen außer Jk.

aus (oben S. 229. 272). Die AG erzählt nichts davon. Es ist aber doch bedeutsam, daß sie in bezug auf etwa die gleiche Zeit um a. 44 zum ersten Mal die Existenz eines Presbyteriums von Jerusalem (11, 30) und die Stellung des einen Jk an der Spitze der ganzen Bruderschaft (12, 17) voraussetzt. Beides ist nicht erst durch die Flucht des Pt und vielleicht noch anderer Apostel veranlaßt. Andrerseits ist beides für die Zeit vor dem Tode des Stephanus und der ersten Verfolgung durch AG 6, 1—6 ausgeschlossen. Eusebius wird das Richtige getroffen haben, indem er die Erhebung des Jk zum Bischof gleich nach dem Tode des Stephanus ansetzt (h. e. II, 1, 2). Nach der Zerstreuung der ganzen Gemeinde (AG 8, 1. 4; 11, 19) und bei der nachfolgenden Wiederherstellung um 35 erhielt sie eine neue Organisation: ein Presbyterium und einen Bischof. — Ist der Brief des Jk, was hier nicht wieder bewiesen werden soll, um a. 50 an die damals noch wesentlich jüdische Christenheit gerichtet, so ist auch sicher, daß der Jk, der diesem großen Kreis sich mit dem bloßen Namen vorstellt, nur derselbe Jk sein kann, der in bezug auf die Zeit von a. 44 an von Pl, Lc und Judas immer nur ebenso bezeichnet wird; und ist der Brief des Judas nicht pseudepigraph, so ist auch unbestreitbar, daß Judas, der Bruder Jesu, ihn geschrieben hat. Daß beide Männer sich nicht den Ehrentitel eines Bruders des Herrn geben, bedarf keiner Erklärung. Daß dagegen ein Mann, der zu den 12 Aposteln gehörte, sich nicht Apostel genannt haben sollte, wenn er an die 12 Stämme in der Zerstreuung ein Mahnwort zu richten hatte, welches nach seinem Ton die anerkannte Auktorität des Briefschreibers voraussetzt, und daß ein anderer von den 12 Aposteln sich nur als Bruder des Jk bezeichnet und so objektiv wie Jud 17 von „den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi" geredet haben sollte, bliebe unbegreiflich (Einl I², 73; II, 74).

Die Hypothese des Hieronymus und diejenige Hofmanns vermögen nicht nur diese letztgenannten Tatsachen nicht zu erklären. Sie stehen auch nicht nur mit der Tradition der jüdischen Christenheit des 2. Jahrhunderts, ja der gesamten Kirche bis zum J. 383 und, abgesehen von vorübergehenden Schwankungen, der griechischen und orientalischen Kirchen aller Zeiten in Widerspruch. Sie finden auch im NT keinen Anhalt, sondern lauter Hindernisse, die, wie bereits mehrfach gezeigt wurde, nur durch Gewaltstreiche niedergeworfen werden. Beide Hypothesen fordern, daß *ἀδελφός* nach unzulänglichen Analogien der Patriarchengeschichte und ohne alle Analogie in der Sprache der ntl Zeit und in der altkirchlichen

Tradition den entfernteren Verwandten, den Vetter bezeichne.[1]) Wenn Hofm. vor Hier. im Vorteil ist, indem er nach der unanfechtbaren Angabe Hegesipps die Vetterschaft der angeblichen „Brüder Jesu" durch deren angeblichen Vater Klopas statt durch ihre Mutter Maria vermittelt sein läßt, so erkauft er dies durch den Nachteil, daß er ἀδελφή Jo 19, 25 im Sinne von Schwägerin nehmen muß (oben S. 339 A 1), und durch den noch größeren Nachteil, daß er dem Klopas, der nach Hegesipp Vater des Simeon, keineswegs aber des Jk und des Judas war, auch diese zwei Söhne andichten muß. Hier. hat keinen ernstlichen Versuch gemacht begreiflich zu machen, wie die noch ungläubigen Brüder Jesu gleichzeitig dem Apostelkollegium angehören konnten (oben S. 323), und wie es kommt, daß die Söhne der Maria Klopae zu Lebzeiten dieser ihrer leiblichen Mutter in den Evv und der AG überall mit Maria, der Mutter Jesu, als dessen Brüder zusammengenannt werden. Hofm., der unter den Brüdern Jesu in den Evv und AG 1, 14 andere Personen versteht, als unter dem gleichen Titel 1 Kr 9, 5; Gl 1, 19, mutet uns das Unglaubliche zu, daß man von den ersten Anfängen der Kirche an die Apostel Jk Alphäi und Judas Jakobi Brüder des Herrn genannt habe, während es doch gleichzeitig in deren Umgebung zwei wirkliche Brüder Jesu Namens Jk und Judas und außerdem noch zwei andere Namens Joseph und Simon gegeben haben soll, Männer, für die man sich nach AG 1, 14, nach der wiederholten Erwähnung in den Evv und nach der Tradition von Jerusalem zu urteilen, eben in ihrer Eigenschaft als Brüder Jesu lebhaft interessirte. Gegen alles dies kann es doch nicht ins Gewicht fallen — und das ist das Einzige, was für diese beiden Hypothesen einen günstigen Schein erwecken könnte —, daß der Apostel Jk Alphäi, abgesehen von den Apostelkatalogen, im NT und der altkirchlichen Tradition durch den Herrnbruder Jk wie ausgelöscht erscheint. Aber Jk Alphäi teilt dieses Schicksal mit mehr als einem seiner Amtsgenossen. Lc kennt zwei amtlich ausgezeichnete Männer Namens Philippus, den Apostel (AG 1, 13) und den Siebenmann (6, 5).

---

[1]) Cf schon oben S. 322 A 1. Neben manchem ganz Ungehörigen führt man seit Hier. c. Helvid. § 14: Gen 12, 8; 14, 14. 16 (wo Lucians Text ἀδελφιδοῦν hat und 14, 12 die genaue Bezeichnung des Verhältnisses vorangegangen war); 29, 12. 15 (cf dagegen 29, 5. 10) an, dagegen nichts aus dem NT oder der zeitgenössischen Literatur. Wir haben, abgesehen von dem allgemeineren συγγενής Lc 1, 36 für entferntere Verwandtschaften AG 23, 16; Kl 4, 10 die üblichen Bezeichnungen, bei Hegesipp in größerer Auswahl oben S. 320 A 1. 3.

Das hindert ihn aber nicht, den letzteren ohne jede Näherbestimmung wieder einzuführen und zwar in apostolischer Tätigkeit (8, 5—40), und erst sehr nachträglich hört der Leser, daß der Siebenmann und nicht der Apostel Philippus der Missionsprediger in Samarien und Cäsarea war (21, 8). Der Apostel Simon Zelotes war anwesend, als Jesus den Pt mit dem Namen Simon anredete (Lc 22, 31). Derselbe wird, wenn er noch lebte, auch auf dem Apostelkonzil anwesend gewesen sein (AG 15, 6). Das hindert den Jk nicht, von Pt als dem einzigen in Betracht kommenden Simeon zu reden (15, 14). Entweder ist der Apostel Jk Alphäi frühzeitig gestorben, oder er ist wie andere von den 12 Aposteln niemals bedeutend hervorgetreten. Nach dem Tode des Jk Zebedäi gab es immer noch mehrere Christen dieses Namens, aber nur einen, den jedermann meinte, wenn er von Jk sprach. Daß dieser einer der 12 Apostel gewesen sein sollte, ist eine auch mit der Idee des Apostolats unverträgliche Annahme. Ein Apostel kann, kurz gesagt, nicht Bischof einer Ortsgemeinde sein. Allerdings sind die Apostel nicht nur die in die Welt hinaus gesandten und bis an deren Enden wandernd predigenden Missionare. Sie haben auch einen Auftrag der Kirchenleitung. Aber ebenso universal, wie der Missionsberuf, von dem sie ihren Titel haben, ist auch die daran sich anschließende Aufgabe der Kirchenleitung durch die Apostel gedacht. Es ist „die Sorge um alle Gemeinden" (2 Kr 11, 28), zunächst um die von ihm gestifteten, welche dem Pl aus seiner Missionsarbeit erwachsen ist. Im Hirtenamt fühlt Pt sich als einen Amtsgenossen der Presbyter aller kleinasiatischen Gemeinden, obwohl er keine derselben gestiftet und zu keiner ein besonderes Verhältnis hatte (1 Pt 5, 1—4). Als das Presbyterium der Gesamtkirche betrachtet ein Ignatius das Apostelkollegium. Man mußte schon vergessen haben, was ein Apostel sei, ehe die falsche Lehre aufkommen konnte, daß die Bischöfe der Ortsgemeinden die Nachfolger der Apostel d. h. die Erben des apostolischen Amts seien. Solange die Kirche wesentlich auf Jerusalem beschränkt war, lag eben deshalb die Leitung dieser einzigen Ortsgemeinde auch in den Händen der Apostel, und nur aus praktischen Gründen wurde ein Teil der Verwaltung abgezweigt und ein besonderes Amt hiefür gestiftet, welches nicht lange bestanden hat (AG 6, 1—6). Nachdem die Muttergemeinde durch die Verfolgung über ganz Palästina und über dessen Grenzen hinaus verbreitet und auf demselben Boden, welcher das nächste Arbeitsfeld der Missionare sein sollte, eine Vielheit von Gemeinden entstanden war, führte die Apostel ihr Doppelberuf als

Missionsprediger und als Leiter der Gesamtkirche immer wieder auf kürzere oder längere Zeit von Jerusalem hinweg. Die in Jerusalem sich wieder sammelnde Gemeinde mußte jetzt eine neue Organisation erhalten, die vom Apostolat ebenso unabhängig war, wie die Organisation aller anderen Ortsgemeinden. Es entstand ein ortsansässiges Presbyterium mit einem gleichfalls ortsansässigen Oberhaupt oder Bischof. Dies war der Herrnbruder Jk. Er konnte dies aber nur sein, weil er kein Apostel war, man müßte denn annehmen, daß ein Apostel seinen von Jesus geschaffenen Titel (Lc 6, 13) und den Auftrag seines Herrn (Mt 28, 19; Lc 24, 47; AG 1, 8) in den Wind geschlagen habe. Während Jk in Jerusalem verharrte, schlossen seine Brüder sich den Aposteln an und zogen als Missionare hinaus (1 Kr 9, 5).

§ 14. Ergebnisse.

Es wird nicht überflüssig sein, die Ergebnisse der vorstehenden Untersuchungen kurz zusammenzufassen und dabei das aus den Quellen mit Sicherheit sich Ergebende von dem nur Wahrscheinlichen nach Möglichkeit zu unterscheiden.

1. Der Davidide Joseph hat sich mit Maria in keiner anderen Absicht verlobt, als sie nach einiger Zeit zum Eheweib zu haben. Durch die inzwischen eingetretene Schwangerschaft seiner Verlobten ließ er sich, nachdem er hierüber verständigt worden war, nicht abhalten, mit ihr als seinem Eheweib ein Hauswesen zu gründen. Aber erst nachdem Maria ihren ersten Sohn Jesus geboren hatte, hat Joseph mit ihr die Ehe tatsächlich vollzogen und mit ihr die Söhne Jakobus, Joseph, Judas, Simon und außerdem noch mehrere Töchter erzeugt.

2. Überall, wo im NT und in der nachapostolischen Tradition von Brüdern Jesu die Rede ist, sind diese Männer gemeint. Während die Schwestern sich verheirateten und in Nazareth wohnen blieben, sind die Brüder mit Jesus und ihrer Mutter nach Kapernaum übergesiedelt und während seines Wirkens in Galiläa in seiner Umgebung geblieben. Keineswegs ohne innere Teilnahme an dem Wirken ihres Bruders, haben sie sich bis zuletzt doch nicht in dasselbe finden können. Vielleicht erst in den Tagen nach dem Tode und der Auferstehung Jesu sind sie von der Kritik zum Glauben übergegangen. Für Jk war eine ihm zu Teil gewordene Erscheinung des Auferstandenen die Besiegelung dieses Umschwungs. Bei der Reorganisation der Gemeinde von Jerusalem im J. 35 trat

Jk an die Spitze des nun dort eingerichteten Presbyteriums und damit der Gemeinde und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Märtyrertod zu Ostern 66. Die bleibende Bedeutung Jerusalems als Metropole der von dort aus entstandenen jüdischen Christengemeinden verlieh auch diesem ersten Bischof von Jerusalem für die ganze jüdische Christenheit eine Auktorität, welche sich schon in seinem Brief und noch stärker in der judenchristlichen Tradition widerspiegelt. Von den drei andern Brüdern waren um 57 mindestens zwei als Missionare tätig. Wir würden auch von Judas nicht mehr wissen, als von Joseph und Simon, wenn nicht der Brief, den er bald nach dem Untergang Jerusalems geschrieben hat, seinen Namen verewigt hätte. Zwei Enkel des Judas, Namens Jakob und Zoker, wurden um 90—96 als Davididen und Christen vor Kaiser Domitian in Rom verhört, aber ungestraft entlassen.

3. Klopas, Gatte oder Vater einer Maria, hat nichts mit dem Alphäus in den Apostelkatalogen oder Mr 2, 14 zu schaffen. Er war der Bruder Josephs, des Vaters Jesu. Sein Sohn Simeon wurde nach dem Tode des Jk (a. 66) oder nach der Wiederherstellung der Gemeinde in dem zerstörten Jerusalem (a. 70—75) zweiter Bischof Jerusalems und wurde als ein Greis von erstaunlich hohen Jahren Märtyrer unter Trajan (98—117). Klopas ist wahrscheinlich identisch mit Kleopas Lc 24, 18; und eine beachtenswerte Tradition sagt, daß sein Sohn Simeon sein Begleiter auf dem Wege nach Emmaus gewesen sei.

4. Die Mutter Jesu war mit Elisabeth, der Mutter des Täufers, blutsverwandt und wahrscheinlich wie diese eine Priesterstochter.

5. Salome, die Mutter der Apostel Jk Zebedäi und Johannes, war wahrscheinlich eine Schwester der Mutter Jesu, diese Apostel also Vettern Jesu und ebenso wie Jesus mütterlicherseits priesterlicher Abkunft und Blutsverwandte des Täufers.

6. Maria, die Mutter des kleinen Jk und des Joseph Mr 15, 40. 47; 16, 1 ist wahrscheinlich identisch mit der Maria Rm 16, 6. Möglicherweise ist ihr Sohn Joseph identisch mit Joseph Barsabas mit dem Beinamen Justus AG 1, 23. Eine Verwandtschaft dieser Familie mit Jesus anzunehmen, besteht kein Grund.

7. Der Apostel Jk Alphäi und der Apostel Judas Jakobi sind weder unter sich noch mit Jesus verwandt gewesen.

8. Bis gegen Ende des 3. Jahrhunderts hören wir von Personen, die für Abkömmlinge des Zimmermanns Joseph galten, und es fehlen uns die Mittel, diesen Anspruch zurückzuweisen.

Nachträge.

Zu S. 10ff. Erst nachdem die ersten Bogen im Oktober 1899 bereits gedruckt waren, kam in meine Hände The Oxyrhynchus Papyri Part II ed. Grenfell and Hunt (Vorrede vom 10. Sept. 1899), worin besonders die große Urkunde nr. 237 p. 141ff. vom J. 186 unsere Kenntnis der Präfekten von Ägypten bedeutend erweitert. Nach col. VIII l. 18—21 p. 162f. fungirte am 16. Thot des 15. Jahres Antonins, also am 13. September a. 151 Munatius, zweifellos L. Munatius Felix, als Präfekt und Richter (s. Note zu l. 20 p. 175), wodurch die Aufstellungen S. 10f. bestätigt und nur noch genauer bestimmt werden. — Auch die Präfektur des L. Valerius Proclus (hier S. 10 A 3) ist jetzt durch Oxyrh. Pap. nr. 171 (Part I, 240; II, 208) auf a. 145—146 festgestellt. S. übrigens die Zusammenstellung im dortigen Index p. 338 unter *ἡγεμών*.

Zu S. 19. Auch was die Philippusakten über den Schlangenkultus in Hierapolis sagen, gehört zu den Beweisen, daß der Vf ohne Sachkenntnis und ohne Zusammenhang mit älterer Überlieferung dichtete. Die neueren Entdeckungen und Forschungen brachten keinerlei Bestätigung cf Ramsay The cities and bishopriks of Phrygia I, 84—121; Altertümer von Hierapolis von Humann, Cichorius, Judeich, Winter, 1898.

Zu S. 37. Eus. mart. Pal. ed. prolixior (Anal. Bolland. XVI, 133) nennt *τὴν πρώτην ἡλικίαν* die Zeit, da Pamphilus die weltlichen Wissenschaften erlernte, im Gegensatz zum Alter der *τέλειοι ἄνδρες*, in welchem er sich der Theologie widmete.

Zu S. 45. Eine der neugefundenen Inschriften von Hierapolis betrifft eine dortige Christin Ammia s. Altert. von Hierap. p. 166 nr. 319; der Name ist dort sehr häufig s. nr. 62. 64. 82. 86. 94. 149. 167 etc.

Zu S. 98 A 2 Z. 1 lies „S. 36 A 1“ statt „S. 35 A 2“.

Zu S. 109 A 2. Für Papias als einen in Hierapolis einheimischen Namen s. Altert. von Hierap. p. 97. 99. 145. 156 nr. 72. 76. 250. 266.

Zu S. 203 A 1 und S. 205. Theodor von Mopsuestia sagt in dem syrisch erhaltenen Kommentar zum Ev des Jo (ed. Chabot p. 3. 15): „Der Evangelist Johannes war einer von den Zwölfen; von allen Jüngern war er der jüngste.“ Am Schluß zu Jo 21, 20—23 p. 411, 26ff.: „denn lange Zeit lebte Johannes d. h. 73 Jahre nach der Himmelfahrt des Heilands bis zur Zeit Trajans, und nach allen Aposteln starb er in Ruhe und Friede eines natürlichen Todes. Hierauf deutete hin (das Wort Jesu): Wenn ich will, daß dieser ganz und gar (d. h. immerfort) lebe und sogar bis zu meiner Parusie dasei, so ist es nicht deine Sache, darnach zu forschen. Du aber halte dich an das Deinige d. h. sorge für dein Geschäft und folge mir“.

Zu S. 297f. A 2 war zu bemerken, daß die Vergleichung des Presbyteriums mit dem Apostelkollegium sich auch Didasc. syr. ed. Lagarde p. 36, 23; 37, 26; Didasc. lat. ed. Hauler XXV, 34; XXVI, 33 findet.

Zu S. 343 A 2. Der Märtyrer *Ἀλφεῖος* aus Eleutheropolis (Eus. mart. Pal. I, 5 Heinichen p. 407 cf die weitere Recension syr. ed. Cureton p. 5) wird ebenso wie sein Genosse *Ζακχαῖος* einen semitischen Namen geführt haben, der besser *Ἀλφαῖος* geschrieben würde.

Register

über Teil IV—VI der Forschungen.[1])

I. Namen und Sachen.

[1]) Die Beiträge, welche Prof. Haußleiter (Teil IV S. 1—224) und Prof. Seeberg (Teil V S. 159—414) in den Forschungen haben erscheinen lassen, haben ihre besonderen Register T. IV p. X—XVIII und T. V, 409—414.

II. Griechische Wörter.

III. Lateinische Wörter.

IV. Bibelstellen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei), Naumburg a|S.

Caspari, Prof. D. W., **Die evang. Konfirmation,** vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens** aus d. Quellen im Abrisse dargest. 2 Mk. 50 Pf.

Engelhardt, Prof. D. M., **Das Christentum Justins des Märtyrers.** Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. 9 Mk.

Ewald, Prof. D., **Über das Verhältnis der systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft.** 75 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

— —, **Religion und Christentum.** Ein Vortrag. 3 Bogen. 75 Pf.

— —, **Wer war Jesus?** Vortrag. 60 Pf.

Frank, Geheimrat Prof. D. Fr. H. R. v., **System der christlichen Gewissheit.** 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit.** 3. verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte und Kritik der neueren Theologie,** insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von Pfarrer P. Schaarschmidt. 3. durchgesehene Aufl. Mit d. Verf. Bild. 6 Mk. 25 Pf., eleg. geb. 7 Mk. 75 Pf.

Gloël, Prof. Dr., **Die jüngste Kritik des Galaterbriefes,** auf ihre Berechtigung geprüft. 1 Mk. 80 Pf.

Harnack, Prof. D. Th., **Katechetik** und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. M. Luthers. 8 Mk.

Haussleiter, Prof. D. Johs., **Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

v. Hofmann, J. Ch. K., Die Offenbarung St. Johannis, nach den Vorlesungen für das Verständnis der Gemeinde bearbeitet von Pastor E. v. Lorentz. 3 Mk. 25 Pf., geb. 4 Mk.

Klostermann, Prof. D. A., **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

— —, Dr. E., **Analecta** zur Septuaginta, Hexapla und Patristik. 3 Mk.

